



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

JUSTICIA DE GÉNERO: LA PERSPECTIVA DE NANCY FRASER

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: NICOLÁS ANTONIO HERNÁNDEZ COLLÍO

PROFESORA GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO

SANTIAGO DE CHILE, ENERO DE 2018



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

JUSTICIA DE GÉNERO: LA PERSPECTIVA DE NANCY FRASER

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: NICOLÁS ANTONIO HERNÁNDEZ COLLÍO

PROFESORA GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO

SANTIAGO DE CHILE, ENERO DE 2018

ÍNDICE

AUTORIZACIÓN	5
ÍNDICE.....	6
DEDICATORIA.....	8
AGRADECIMIENTOS	9
RESUMEN	10
PALABRAS CLAVES	10
ABSTRACT	11
KEY WORDS	11
INTRODUCCIÓN.....	12
1.- LAS PERSPECTIVAS DE LA JUSTICIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA.	14
1.1 ¿QUÉ ES LA JUSTICIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA?	15
1.2 LA PERSPECTIVA DISTRIBUTIVA DE LA JUSTICIA.....	19
1.3 LA PERSPECTIVA DEL RECONOCIMIENTO EN LA JUSTICIA.	28
2.- NANCY FRASER Y LOS DEBATES FILOSÓFICO-POLÍTICOS EN TORNO A LA JUSTICIA.....	35
2.1 TEORÍAS CRÍTICAS EN DISPUTA: HABERMAS Y FRASER.....	36
2.2 DEBATE FILOSÓFICO-POLÍTICO ENTRE AXEL HONNETH Y NANCY FRASER.	42
2.3 EL DEBATE FEMINISTA ENTRE NANCY FRASER E IRIS MARION YOUNG....	50
3.- PENSAR LA JUSTICIA DE GÉNERO DESDE UNA PERSPECTIVA TRIDIMENSIONAL: LA REDISTRIBUCIÓN, EL RECONOCIMIENTO Y LA REPRESENTACIÓN.....	58
3.1 ANÁLISIS PRELIMINAR: LA <i>DEPENDENCIA</i> EN RELACIÓN CON LA ECONOMÍA Y A LA REPRODUCCIÓN SOCIAL.	59

3.2 LA JUSTICIA DE GÉNERO EN NANCY FRASER COMO REDISTRIBUCIÓN, RECONOCIMIENTO Y REPRESENTACIÓN.....	68
3.3 LA DEMOCRACIA RADICAL EN RELACIÓN A LA PARIDAD PARTICIPATIVA.	89
3.4 ¿ES POSIBLE LA JUSTICIA SOCIAL COMO JUSTICIA DE GÉNERO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN TRASNACIONAL DESDE EL ANÁLISIS FEMINISTA DE NANCY FRASER?	94
CONCLUSIÓN	101
BIBLIOGRAFÍA	108

DEDICATORIA

Deseo dedicar esta tesis a mi madre, Aurora, ya que ella ha sido uno de los pilares fundamentales durante mi vida. Ella me ha entregado todo lo que está a su alcance para poder desarrollar de la mejor manera posible mi carrera profesional, tanto en el ámbito económico como en el emocional. Además, le agradezco profundamente el haberme dejado estudiar la carrera de Pedagogía en Filosofía, pues nunca me obligó a estudiar algo en específico. En ese sentido, siento que me dejó ser libre y se lo agradezco profundamente. En definitiva, ahora ambos cerramos un ciclo de vivencias y aprendizajes que, sin embargo, permitirá la apertura de un sin número de experiencias y enseñanzas nuevas para nuestras vidas.

Nicolás Hernández Collío.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la profesora Alejandra Castillo que ha sido la docente que me ha incentivado a investigar los temas que he analizado en este trabajo. Pues, gracias a ella se han introducido dentro del departamento de filosofía temas con respecto al género y al feminismo. Además, durante los años que dura la carrera fueron sus cátedras las que principalmente me incentivaron a investigar sobre la teoría de la justicia género desde una perspectiva feminista. Por último, agradezco la gran cantidad de sugerencias bibliográficas y las incontables correcciones sobre este trabajo, que sin duda dieron como resultado esta investigación.

Nicolás Hernández Collío.

RESUMEN

Este trabajo se enmarca dentro de los debates actuales en torno a la justicia social. Para ello tomamos la teoría de la feminista y filósofa norteamericana Nancy Fraser. Dicha autora, nos presenta una teoría de la justicia social renovada pues, critica la teoría clásica de la justicia redistributiva o de la justicia como reconocimiento cultural. Por lo que, Fraser analiza minuciosamente cada una de aquellas teorías propuestas por autores como: John Rawls o Axel Honneth, para poder así plantear su propia teoría sobre la justicia social que es, a saber, la justicia de género. Ésta se convierte en un aspecto sumamente relevante a analizar, pues para Fraser es necesario resolver la problemática en torno al género para poder pensar una teoría de la justicia social fáctica que sea útil para la sociedad en su conjunto en la época contemporánea. Por lo tanto, en esta investigación analizaremos las discusiones actuales que se están debatiendo sobre la justicia social y la teoría de género, y además, describiremos en extenso cómo entiende Nancy Fraser la justicia social y la justicia de género, en relación directa con los siguientes principios: 1) la redistribución económica, 2) el reconocimiento cultural y 3) la representación política.

PALABRAS CLAVES

Justicia de género – Redistribución – Reconocimiento – Representación – Participación.

ABSTRACT

This research frames itself in the contemporary debates surrounding social justice. For this, the theory of feminist and North American philosopher Nancy Fraser is taken into consideration. Said author presents a renewed social justice theory as she critiques the classic theory of redistributed justice or justice as cultural recognition. Fraser analyzes in detail each one of the theories proposed by authors such as John Rawls or Axel Honneth, in order to propose her own theory related to social justice which is, gender justice. This theory becomes a relevant aspect to be analyzed. For Fraser, it is necessary to resolve the issues surrounding the topic of gender in order to think of a factual social justice theory which becomes useful for society in its state in contemporary times. The following research will analyze the current discussions that are being debated in relation to social justice and gender theory. It will also describe in extense how Nancy Fraser understands the social Justice and gender justice in direct relation with the following principles: 1) Economic redistribution, 2) Cultural reconnaissance and 3) Political representation.

KEY WORDS

Gender Justice – Redistribution – Recognition – Representation – Participation.

INTRODUCCIÓN

En esta investigación lo que hicimos fue construir un esquema que fuese capaz de trazar una línea de interpretación posible sobre la teoría de la justicia en la época contemporánea. Por lo que, fue necesario ilustrar de manera esquemática cómo entienden la justicia algunos autores y autoras en la era actual, pues para algunos de ellos la justicia es pensada desde el paradigma distributivo, y en cambio, para otros la justicia es posible pensarla desde el paradigma del reconocimiento. Por lo que, esto nos sirvió para mostrar que la filósofa feminista estadounidense Nancy Fraser, en cierto sentido se distancia de dichas teorías, pues toma algunos aspectos de aquellos paradigmas y deja otros de lado.

En este sentido, tomando distancia precavida de aquellos paradigmas, Fraser nos invita a reflexionar en específico sobre la teoría de la justicia social y de género, que nos expone a lo largo de toda su teoría crítica, con el propósito de remediar las injusticias sociales actuales. De este modo, para realizar nuestro trabajo investigativo sobre su propuesta nos centramos en analizar sus principales obras traducidas al español: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*, *Escalas de Justicia* y *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*. En aquellas, Fraser nos expone en extenso un minucioso y detallado análisis sobre varias cuestiones, como por ejemplo, las crisis económicas, la inestabilidad política, el problema del reconocimiento cultural, el problema de la diferencia e igualdad, el problema de la esfera pública, el problema de la participación política, entre otros. Sin embargo, para esta investigación trabajamos el concepto de *justicia de social y de género* que nos propone esta autora. De manera que, este punto neurálgico fue el que nos sirvió para desarrollar un análisis minucioso sobre la propuesta que nos entrega Fraser respecto del concepto justicia. Debido a que, del concepto justicia que nos entrega Fraser pudimos desprender principios normativos que fuesen capaces de garantizar que la justicia social y de género se puedan llevar a cabo, de algún modo, dentro de la sociedad contemporánea.

De este modo, durante la investigación los principios que pudimos encontrar en la teoría de la justicia de social y de género, propuesta por Fraser fueron: la redistribución económica, el reconocimiento cultural y la representación política. Esta teoría normativa tripartita de la

justicia, es la que podría remediar los problemas de injusticia de género, mala distribución, falta de reconocimiento y representación fallida que están presentes en el contexto actual de la globalización transnacional. Pero, además hay más principios que nos propone Fraser para seguir pensando una renovada forma de entender la justicia actual. Entonces, otro de los principios es la “paridad participativa” que se relaciona con la democracia radical, que se diferencia de la democracia liberal que por lo general puede ser pensada como una democracia representativa, en cambio, la radical se caracteriza por tener paridad participativa. Que se entiende como el participar a la par con todos y todas las integrantes de la sociedad en igualdad de condiciones fácticas. Y, en este sentido, un principio más es la esfera pública, y ésta es necesaria pensarla, puesto que es el lugar en donde se dan las discusiones entre los sujetos y sujetas que habitan en el espacio social. Además, es aquí donde la deliberación de la opinión pública debe ser garantizada, de manera que, haya una paridad de participación efectiva de los sujetos respecto de las decisiones redistributivas, de reconocimiento y representación en relación a la justicia social y de género.

Ahora bien, la posibilidad de pensar y mezclar la justicia de género con la social, no es una estrategia menor, ya que ello nos permite desprender de la teoría de Fraser un análisis profundo sobre la justicia de género en sí misma, como problema necesario a analizar para así establecer, de algún modo, soluciones a los problemas que se ven generalmente afectadas las grandes masas de mujeres a nivel global en la era actual. De este modo, esta teórica crítica, siguiendo su énfasis normativo, nos presenta un experimento conceptual con siete principios normativos que podrían establecer una justicia de género: (1) la antipobreza, (2) la antiexplotación, (3) la igualdad de renta (4) la igualdad en el tiempo de ocio, (5) la igualdad de respeto, (6) la antimarginación y (7) el antiandrocentrismo.

Y, finalmente, lo que se hizo en esta investigación fue realizar un extenso análisis sobre las distintas propuestas en torno a la justicia social y de género que nos plantea Fraser, con el propósito de pensar una nueva manera de entender la justicia en la era actual, donde lo que prima es el neoliberalismo con su política transnacional y global de mercado, que por lo demás, ha generado y sigue generando crisis económicas, culturales y políticas que hay que resolver luchando de un modo radical e innovador, desde una teoría y práctica que vincule todos los principios que analizamos de la teoría filosófico-política de Nancy Fraser.

1.- LAS PERSPECTIVAS DE LA JUSTICIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA.

En este capítulo lo que planeo abordar es cómo se entiende la justicia en la época contemporánea, ya que, como podremos ver en el transcurso de este trabajo es una perspectiva superflua, en el sentido de que es abordada por una cantidad enorme definiciones e interpretaciones, por medio distintas filosofías políticas durante el transcurso de la historia de occidente. Sin embargo, para nuestro caso en específico, analizaremos la discusión que se ha llevado a cabo desde el siglo XX hasta el actual. Además, tenemos que considerar que dentro de la discusión, la noción de justicia en la misma época contemporánea tiene contendores que debaten, a favor o en contra, de ciertas perspectivas que podrían proponerse como paradigma de justicia.

Entonces, debido a esta discusión es que, por un lado, tenemos el paradigma distributivo, que interpreta la justicia como algo netamente económico, de manera que lo económico en esta propuesta queda como matriz para resolver los problemas de injusticias que aquejan a las masas de las poblaciones de los Estados-nación contemporáneos. Según este paradigma, los ciudadanos reclaman una equitatividad en la repartición de los ingresos económicos en la población, para así poder gestar y generar cambios drásticos sobre la vulnerabilidad económica que aquejan a las familias más pobres, y así poder ayudar también a que estas mismas, puedan ser reconocidas culturalmente como parte importante de la sociedad civil. Pero, no tenemos que olvidar que este reconocimiento, el de este paradigma, solo se logra, a través, de la distribución económica de los recursos.

Y, por otro lado, tenemos la interpretación que nos ofrece el paradigma del reconocimiento, que se basa en que la justicia debe pasar en primer lugar por esa afirmación de que tales o cuales grupo existen como tal. Es decir, que antes de la lucha por una equitatividad económica, existe una lucha por el reconocimiento del grupo social al cual yo pertenezco. De esto modo, la afirmación del grupo será entendida como un reconocimiento cultural o autorrealización de los miembros de la sociedad civil. Por lo tanto, será la autorrealización la que en el paradigma del reconocimiento velará por llevar a cabo la justicia, y no así la redistribución económica de los recursos.

La idea de ilustrar toda esta discusión, tiene como fin mostrar de modo fáctico cada uno de los ejes, por los cuales, ha sido discutido el problema de la justicia, y ello nos invitará a realizar una reflexión crítica sobre cada uno de los paradigmas de la justicia, dado que por muy completos que parezcan dichos enfoques, no necesariamente cumplen a cabalidad con la propuesta de generar justicia en los distintos lugares o espacios vulnerables de la sociedad civil contemporánea. Por ello, creo que es de vital importancia pensar y analizar las cuestiones que nos proponen tales enfoques.

1.1 ¿QUÉ ES LA JUSTICIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA?

La justicia es un tema no menor al cual deseo que nos introduzcamos, por ello, antes es necesario que realicemos una propuesta de acercamiento preliminar sobre dicho término, que para los fines de este trabajo, nos ayudará a establecer un punto por el cual podamos empezar a abrir la discusión sobre el tema.

En este sentido, la propuesta de este trabajo se centrará en analizar la noción sobre la justicia e injusticia que se está discutiendo en los debates contemporáneos, que quizá pueda tener cierto matiz de la propuesta de los pensadores clásicos de la antigua Grecia o Roma, del Medioevo o de la Modernidad, sin embargo, para este trabajo nuestro énfasis se predispondrá a analizar a los pensadores del siglo XX hasta el siglo actual, es decir, pensadores de la época contemporánea, como por ejemplo: John Rawls, Robert Nozick¹, Michael Walzer², Jürgen Habermas, Iris Marion Young, Susan Moller Okin, y Nancy Fraser.

Todavía no hemos iniciado una respuesta a la pregunta de este subcapítulo, la cual es: ¿Qué entendemos cuando hablamos de justicia en la época contemporánea? Esta pregunta no es fácil de resolver, pero no por ello imposible. Cada uno de los autores recién mencionados nos propone teorías bastantes críticas y minuciosas respecto de la justicia e injusticia, que sin duda tendremos que revisar debidamente en extenso durante el desarrollo de este trabajo.

¹ Para un análisis sobre la teoría de la justicia sobre este autor, véase Michael Walzer y Miller, David (compiladores), *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1996.

² Para un análisis sobre la teoría de la justicia sobre este autor, véase Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1998.

Un primer acercamiento que me gustaría hacer para ver de qué trata aquello llamado justicia, son los argumentos que se presentan en los debates políticos actuales sobre derechos, políticas sociales y organización económica en los Estados-nación, dentro de los cuales tenemos:

“Las desigualdades en los ingresos y las oportunidades de empleo, las disparidades en la posesión de propiedades, la privaciones que se derivan del desempleo, la discapacidad, la enfermedad o la edad avanzada, los daños no compensados provocados por accidente o que son el resultado de conductas criminales de otras personas y los sufrimientos de las víctimas de la opresión por su clase, raza, género y rango...”³.

Dichos argumentos presentados en los debates actuales sobre política, nos invitan a pensar en que hay una enorme cantidad de hechos que suceden de facto en la época actual que nos sirven para pensar de qué hablamos cuando queremos hablar de justicia. De modo que, podríamos pensar que estos problemas al presentarse en las sociedades de los Estados-nación contemporáneos, la justicia lo que busca es la resolución a todas y a cada una de estas problemáticas anteriormente mencionadas que se han discutido y se discuten actualmente⁴.

A esto, le podemos añadir un argumento que enriquecerá aún más la discusión en torno a la justicia, que es el que aparece en el libro *La justicia: los principales debates contemporáneos* del teórico político llamado Tom Campbell. Él nos dice que podríamos dividir la justicia en, por un lado, la justicia social y, por otro, la justicia legal. La primera se define como “la distribución de cargas y beneficios en toda una sociedad”, y la segunda como “el castigo de las acciones incorrectas y la compensación de los daños, a través, de la creación y aplicación de un conjunto de normas públicas”⁵. Si esta división de la justicia la pensamos desde nuestra era, podríamos decir que las nuevas apuestas justicieras, como por ejemplo, la de los movimientos sociales ecologistas o indigenistas, apuestan más por una justicia social, sin embargo, la justicia legal también es parte fundamental de algunas demandas, dado que

³ Campbell, Tom, *La Justicia: Los principales debates contemporáneos*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002, pág. 14.

⁴ Cabe señalar, que este aspecto que he tomado para definir de un modo más claro la justicia, queda bajo mi absoluto arbitrio, dado que, por lo general la justicia, con todas las implicaciones que ella conlleva, varía según la época y según el autor. Por tanto, la idea principal es generar un acercamiento sobre el término para tener una comprensión común sobre ella. Finalmente quiero dejar claro que tomo una noción general del término gracias a la obra de Tom Campbell, *La Justicia...*

⁵ *Ibid.*, pág. 31. Cito explícitamente el libro de T. Campbell, sin embargo, él saca esta información de *Justice Social*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pág. 22, de David Miller.

hay medidas legales de corrección que son necesarias adoptar para no generar un cambio climático o una erradicación total de algunos pueblos indígenas.

En este sentido, la necesidad actual está en generar justicias en ambos ámbitos, puesto que aquellos lugares, tanto el de la justicia social como el de la justicia legal, son de vital importancia para remediar las situaciones de vulnerabilidad a las que se ven afectados diversos grupos, clases o movimientos sociales de la época actual. En este sentido, cabe destacar que en este capítulo nos centraremos en desarrollar una teoría de la justicia que aúne tanto a la una como a la otra, para llegar a un concepto de justicia más omniabarcador.

Ahora, que ya tenemos un atisbo, más o menos claro de cómo entender la justicia, como término lingüístico y performativo, es necesario que pensemos en definir lo justo de lo injusto, puesto que “una teoría del concepto de la justicia se propone distinguir lo justo de lo no justo”, para “no asumir una visión sobre qué es lo justo como algo distinto de lo injusto”⁶. Es decir, debemos diferenciar qué vendría a ser lo justo y lo no justo para la población, ya que así se podrá hacer justicia sobre los problemas o injusticias que aquejan a las personas que habitan en dicha población. Por lo tanto, ahora tenemos como tarea distinguir entre que sería lo justo y lo no justo para la población, y eso se tiene que hacer mediante la instauración de un orden jurisdiccional de derecho, ya que ahí se formularán las leyes o reglas, las cuales deberán ser acatadas por los ciudadanos de la sociedad civil. Sin embargo, este orden jurisdiccional no garantizará que la decisión de los jueces en los tribunales de justicia llegase a ser justa ni tampoco las decisiones parlamentarias. Y por ende, tampoco se cumpliría la idea de justicia en la totalidad esperada.

Dentro de la abstracción conceptual que hemos hecho hasta el momento, creo que la idea de justicia, se ha tornado un poco compleja, pues las distinciones que hemos analizado son un esbozo de una gran tradición de pensadores sobre la justicia que he tratado de aunar, siguiendo los argumentos presentados por Campbell. Y, dado que, nos sucede esta complicación, veo una posibilidad de escabullirnos en una salida, que nos podría ayudar a resolver esta enmarañada red de la concepción sobre la justicia. Para ello, entonces, quiero que analicemos la relación que hay entre justicia e ideología: “La justicia adopta distintos ropajes en diferentes ideologías políticas y estas ideologías adaptan la noción de justicia de manera que se adecue

⁶ *Ibid.*, pág. 35.

con mayor facilidad a su aspecto preferido”⁷. Siguiendo estos argumentos, podríamos pensar que no habría una conceptualización clara, específica o definitiva que le podríamos asignar a la justicia. Esto sucede, porque, la justicia se conceptualiza y define dependiendo de la ideología política, no debiendo olvidar que la ideología se entiende como aquel dispositivo que construye la realidad social de los sujetos que habitan en la sociedad⁸. Como ejemplo de las distintas ideologías que hay, podemos mencionar las siguientes: la comunista, la socialista, la liberal, la neoliberal, la capitalista, la racista, la antirracista, la feminista, la religiosa, entre muchas otras. En fin, cada una de aquellas ideologías políticas, sea de la índole que sea, son ellas mismas las que instauran la definición de la justicia con el propósito de establecer alguno de los siguientes enfoques: el liberalismo, el protestantismo, el autonomismo, el individualismo, la meritocracia, el culturalismo, el economicismo, entre muchos otros más.

Por todo esto, creo que en vez de existir una sola conceptualización clara, sólida y específica sobre la justicia en la actualidad, más bien existe una desconceptualización del término, es decir, que no hay una especificidad conceptual sobre qué se entiende de manera general por el significado de ella. Puesto que, tenemos ideologías de diversa índole que promulgan, conceptualizan y privilegian una determinada interpretación de justicia.

Por lo tanto, después de haber dado estas explicaciones, creo que estamos facultados para mencionar que ya no hay una conceptualización específica de la justicia a la cual podamos recurrir, puesto que hay muchos e innumerables modos de entenderla. De manera que, para la época contemporánea no es fácil determinar una concepción de la justicia, ya que en sí misma ella va cambiando constantemente con el tiempo, dado que con el pasar de los años las ideologías mutan, cambian e incluso aparecen nuevas. Por ello, creo que no podemos hablar de una concepción clara sobre la justicia, por supuesto me refiero a una hablando en términos normativos y universales. En el sentido, de que no es posible aunar todos los criterios en uno solo –aunque para algunos autores y autoras sí existe la idea de poder llegar a un consenso universal en una población mundial–. Pero, tampoco es la idea de caer en un multiculturalismo de caer en la aprobación de cualquier ideología, incluso la racista. Más bien, de lo que se trata a mi parecer es: ¿Qué podemos hacer ante tal incertidumbre conceptual, ya

⁷ *Ibid.*, pág. 18.

⁸ Véase Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Publicado en ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

que de alguna u otra manera nuestra matriz analítica tiene que tener un principio desde donde situarse? Respondiendo a esta pregunta, la respuesta no será un concepto o principio específico que defina a la justicia, sino que más bien será una relación. Y, la relación que le dará comienzo al asunto será: por un lado, el Estado como conjunto de instituciones gubernamentales, y por otro, la justicia e injusticia como los polos con los que se debe enfrentar y hacer cargo el mencionado aparataje estatal. Esta relación, será sin duda, nuestro hilo conductor en la discusión durante todo el capítulo, ya que los diversos autores que mencionamos en los primeros párrafos marcan este vínculo en sus propuestas teórico-políticas. No obstante, es importante señalar que tenemos que poner atención a que en que cada uno de aquellos autores, la relación entre Estado y justicia, se vincula de manera distinta.

1.2 LA PERSPECTIVA DISTRIBUTIVA DE LA JUSTICIA.

Ahora quiero que nos centremos en analizar en paradigma distributivo de la justicia. En éste lo que más importa es fundamentalmente la distribución económica de los bienes a los que pueden tener acceso los individuos de una sociedad. Esta tradición proviene principalmente del pensamiento de John Rawls y Ronald Dworkin. Cada uno de aquellos teóricos de la justicia propone medidas para remediar los problemas de la injusticia distinguiendo de qué trata lo justo y lo no justo en los Estado-nación contemporáneos. Además, tomo esta tradición, debido a que, es Nancy Fraser la que discute principalmente con dichas teorías distributivas de la justicia.

Para comenzar con el análisis sobre la justicia distributiva, revisaremos la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawl. Para él, “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”⁹. Por lo tanto, para el pensamiento rawlsiano la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacción, porque, cada una de ellas es un principio fundamental dentro de su área, y es ahí donde radica su real importancia. De este modo, para pensar la justicia en Rawls, tenemos que poner atención, sobre todo, a las instituciones sociales, que principalmente son instituciones gubernamentales o estatales. Y, dicho esquema institucional “depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones

⁹ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1995, pág. 17.

sociales en los diversos sectores de la sociedad”¹⁰. Entonces, la labor que tienen los esquemas sociales dependientes de las instituciones estatales es: garantizar las condiciones necesarias para dar a conocer los derechos y deberes, y también las oportunidades, que podríamos llamar las distribuciones económicas en la sociedad. Pero, antes de establecer las instituciones, se debe formar una especie de consejo ciudadano, es decir, un cierto tipo de asamblea en donde los miembros, deben ser una especie de *tabula rasa*, en donde ellos no deben aplicar ninguno de sus prejuicios morales en las decisiones donde se definan los derechos y deberes. Y, a este acto justo, de desahenderse de uno mismo, ya sea uno católico, militar, protestante, adulto o joven, Rawls le llama el «velo de ignorancia». Dicho velo es la capacidad de no sostener consigo mismo ningún concepto que pueda intervenir maliciosamente en la decisión justa de escoger los derechos, los deberes y la repartición económica. Cabe señalar, que hay otro elemento que viene a acompañar al velo de ignorancia, que es la imparcialidad. Que tiene y debe ser entendida como la capacidad de no generar prejuicios ante un hecho donde se deba aplicar la justicia. Por lo tanto, para Rawls si esta utopía de ciudadanos capaces de usar el velo de ignorancia y la imparcialidad se llegase a conformar, sería instancia indicada desde la cual deberían nacer o surgir los principios de la justicia.

Después de realizar el paso del velo de ignorancia junto con la imparcialidad para conseguir el conocimiento sobre qué es la justicia, debemos añadir, según la teoría de Rawls, otro aspecto fundamental, que es el contrato social. Debido a que, el objetivo de este contrato es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant”¹¹. En este sentido, Rawls nos quiere entregar una versión mejorada del contrato social propuesta por los autores clásicos de dicha teoría. De este modo, entonces, es necesario definir qué sería un contrato social, puesto que esta teoría clásica del contrato tiene una forma particular de cómo comprender dicho contrato:

“La teoría del contrato social propone una situación –llamada «estado de naturaleza»– en la que las personas, que no tienen derechos ni obligaciones políticas (y tal vez tampoco sociales), llegan (generalmente de manera anónima) a un acuerdo sobre las bases para establecer un sistema social y/o político en el que se les

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 21.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 24.

reconozcan derechos y obligaciones, incluidas las obligaciones de cumplir el acuerdo alcanzado, respetar los derechos de los ciudadanos y obedecer al gobernante o gobernantes nombrados”¹².

De este modo, ahora podemos ver cómo se forma la teoría del contrato social, que parte básicamente desde el Estado de Naturaleza que supone una sociedad sin responsabilidades sociales ni políticas, hacia un Estado de Derecho, que es el lugar en donde se vela por el cumplimiento de acuerdos que deben transformarse en leyes, normas o mandatos, que tienen ser cumplidos por toda la ciudadanía o sociedad civil que conforme dicho Estado de Derecho. Sin embargo, en su teoría contrato social, Rawls denomina a ese llamado Estado de Naturaleza, *la posición original*, la cual sería la posición desde donde surge el contrato social. Ahora bien, como el sistema de la justicia de Rawls es heredero de la teoría del contrato social, este autor, por medio de la aplicación del contrato social busca también conseguir el bienestar económico, que a su vez conllevaría al bienestar moral de la ciudadanía.

Y, continuando con la división de los Estados mencionada anteriormente, Rawls nos expone que la sociedad humana en el Estado de Naturaleza ya puede, por sí sola, conocer e inferir cuáles son sus derechos, por ejemplo, el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, entre otros. No obstante, para que estos derechos sean resguardados, se debe y tiene que establecer el Estado de Derecho. Y, sería este Estado la institución que vendría a establecer las garantías de los derechos, que se presuponían en el Estado de Naturaleza, por medio de leyes o decretos con fuerza de ley que asegurarían tales derechos¹³. En este sentido, esta teoría necesita de mecanismos que la sostengan, como por ejemplo: el gobierno, las instituciones y el mercado. Estos tres aspectos, son fundamentales en la teoría de Rawls, dado que son aquellos mecanismos, que son parte de la estructura básica, los que regulan y aseguran el bienestar de la sociedad.

Ahora, pensando en relación a las medidas distributivas que nos propone Rawls, principalmente tenemos las siguientes: un mercado adecuadamente regulado que asegure la libre elección de ocupación, el uso eficiente de los recursos por parte de los consumidores, la asignación de recursos por medio de subsidios, la recaudación de impuestos a empresas y trabajadores, entre otros. En este sentido, los principios de justicia distributiva que acabamos

¹² Campbell, Tom, *La Justicia...*, *op. cit.*, pág. 101-102.

¹³ *Ibíd.*, págs. 101-130.

de nombrar “se aplican a la estructura básica y regulan cómo sus principales instituciones se combinan en un esquema”¹⁴, que es sino, el esquema liberal propuesto por Rawls que es descrito por la políticas distributivas que el mismo propone. Por ende, este esquema sería el que garantizaría las regulaciones adecuadas para que los fines de estos principios de la justicia se lleven a cabo.

Además, uno de los preceptos por los cuales podemos caracterizar el pensamiento rawlsiano es que a él se le considera un kantiano, dado que:

“encierra a la persona como agente moral... y esto significa que cada persona tiene, primero, una concepción del bien (es decir, un conjunto de convicciones acerca de qué objetivos personales es valioso perseguir) y, segundo, un sentido de la justicia (es decir, un conjunto de creencias acerca de los términos de la cooperación social equitativa)”¹⁵.

De esto modo, podemos ver otra de las suposiciones que parte Rawls, ya que ahora nos asegura que el sujeto es un sujeto moral, que puede y tiene la capacidad de decidir el bien, y cabe mencionar, que todo ello lo puede hacer desde el Estado de Naturaleza o posición original. Por tanto, ahí es donde podemos determinar los objetivos valiosos de la especie para generar unas creencias que sean cooperativas y equitativas para la población ciudadana. Si bien la teoría propuesta por Rawls suena atractiva, para algunos autores es criticable, dado que sus principios al ser elegidos por algunos, y no necesariamente por todos, no reflejarían la universalidad del kantismo, pues en la posición original algunas personas podrían pedir más beneficios para sí mismas, y eso caería en el utilitarismo de la cuestión, y no de una justicia como virtud primera que no quiere sacrificar los deseos en vista de conseguir otros.

Y bien, uno de los últimos puntos que quisiera abordar sobre este teórico de la justicia es la relación que hay entre el mercado y las libertades, ya que me llama profundamente la atención cómo este autor sitúa esta relación, que es una relación complementaria y no excluyente. Y, esta relación sucede principalmente, debido a que:

¹⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., pág. 257.

¹⁵ Campbell, Tom, *La Justicia...*, op. cit., pág. 110.

“la eficiencia económica del libre mercado es un hecho empírico afortunado ya que las libertades que son esenciales para el funcionamiento del libre mercado –incluida la ausencia de esclavitud y el derecho a cierta cantidad de propiedad privada– se encuentran en su lista de libertades básicas”¹⁶.

Es decir, que si somos libres seremos capaces de tener el control sobre nuestra propia voluntad, y esa libertad también nos beneficia en el sentido de que podemos escoger alguna mercancía que nos ofrezca el mercado, que por supuesto está regulado por lo empírico de las leyes de la oferta y la demanda. Además, es la libertad básica la que nos entrega el derecho de obtener la libertad mínima de poseerse a uno mismo, y por tanto, la libertad de poseer objetos, productos o mercancías de mi propiedad, o sea, privados¹⁷. A esta fórmula, para que sea más completa, le podemos añadir que los mercados tienen que ser razonablemente competitivos y abiertos, con el propósito de garantizar una equitatividad justa dentro de la distribución económica.

Luego, de que ya hemos revisado esquemáticamente la propuesta de Rawls sobre la justicia, puesto que su teoría es bastante extensa, dado que nos presenta y establece una enorme cantidad de principios que vendrían a regular los derechos y los deberes tanto de las instituciones como los de las personas, quiero que nos centremos en su propuesta teórica en general para analizarla minuciosamente. Su propuesta como nos podemos dar cuenta a lo largo de este texto, nos presenta argumentos válidos para la constitución de un Estado de Derecho con una cierta tendencia, en mayor o menor medida (según sea la interpretación), hacia una teoría de la justicia, que podríamos denominar justicia social y justicia legal. Todo esto es propuesto en términos de un contrato social que acuerdan las personas al aplicar el velo de ignorancia en la hipotética posición original. Y, así es como funciona básicamente la teoría de Rawls, para establecer las libertades básicas, y también para establecer las normas o leyes de las instituciones gubernamentales que regularán la distribución equitativa por medio de impuestos o subsidios. A esta teoría liberal, si bien quiere parecernos afables a entregar un montón de herramientas de análisis para llevar a cabo la justicia, no necesariamente cumple

¹⁶ *Ibid.*, pág. 126.

¹⁷ Para entender las libertades básicas de la propuesta rawlsiana, véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, pág. 68. “Las libertades básicas son: la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto del arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de Derecho”.

con ese fin. Pues, le falta mucho, dado que su universalidad deja fuera un importante número de particularidades.

Ahora bien, después de haber visto el posicionamiento teórico-político de John Rawls, realizaremos un análisis sobre la teoría de la justicia propuesta por Ronald Dworkin. Para este autor, la teoría de la justicia, es hablar básicamente de la teoría de los derechos. Por lo tanto, para Dworkin cuando hablamos de justicia, estamos hablando de garantizar los derechos básicos y fundamentales para una sociedad compuesta por ciudadanos. Y, para él, los derechos son los triunfos que se tienen que conseguir, parafraseando su frase más conocida. Por lo que, es a partir de allí, de aquellos triunfos, desde donde se comenzará a articular las jurisdicciones legales y los principios básicos de la justicia. Por lo tanto, los derechos, según el autor, tienen y deben ser garantizados para que las personas tengan dignidad, igualdad y respeto, puesto que cada una de ellas es la que fundamenta la justicia en sí misma. De esto, se sigue que para él serían los tribunales de justicia los que deben discernir la aplicación de un derecho justo o no. Es decir, que el juez o la jueza debe ser capaz de deliberar respetando los principios que estén estipulados en la constitución o en los estatutos legales, y su decisión debe procurar ser lo más abstracta posible. Además, dentro de su propuesta sobre los derechos, Dworkin nos ofrece que hay una distinción entre los derechos abstractos y los derechos concretos, que veremos a continuación:

“Los derechos básicos son derechos abstractos que constituyen «los grandes derechos de la retórica política», mientras que los derechos institucionales son «concretos» en el sentido de que «están definidos con mayor precisión de manera que expresen más claramente qué peso tienen frente a otros fines políticos en ocasiones particulares»»¹⁸.

En esta distinción, logramos ver que Dworkin nos muestra que los derechos básicos de las personas serían aquellos derechos abstractos, que son, por así decirlo, los primeros derechos o derechos fundamentales, que constituyen los derechos políticos de las personas dentro una sociedad, en cambio, los derechos concretos, que son los derechos que están escritos en papel, o sea, que están hechos textos, son los que definen precisamente una reglas o normas para determinar una acción y decisión en ciertos casos particulares.

¹⁸ Campbell, Tom, *La Justicia...*, *op. cit.*, pág. 82. Para un mayor análisis sobre la propuesta de Ronald Dworkin véase *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.

De este modo, la diferenciación de los derechos hecha por Dworkin nos muestra que debemos ser cautos en la elección de los derechos, pues debemos saber claramente cuáles serán los abstractos, que de algún modo son más universales, y cuáles serán los concretos, que son más particulares. A modo de síntesis, los primeros son la justificación para los segundos, y en este sentido los primeros no ofrecen una solución inmediata, dado que son derechos más universalistas, pero los segundos sí la ofrecen, en la medida que son decretos o normas concretas para casos particulares. Por ejemplo, tenemos que, cuando hablamos de la ley, que cuando está sola es universal y no ofrece solución inmediata, por un lado, y cuando hablamos de la decisión que tiene que tomar un juez en un tribunal es la manifestación particular de un derecho concreto aplicable a circunstancias particulares en los sujetos, por otro.

Otra de las distinciones importantes que hace Dworkin es la distinción entre las distribuciones, dado que para él hay distribuciones de dos tipos: por un lado, está la distribución política, y por otro, está la distribución de recursos. La primera se refiere claramente a la distribución del poder político dentro de un Estado-nación, sus respectivas divisiones institucionales, sus jerarquías, sus leyes y normas, entre muchas otras cosas más en relación a la política. La segunda, y la que nos interesa analizar en este punto, es la distribución de recursos. Y, si respecto de la distribución de recursos, nos basamos en la perspectiva de la igualdad del bienestar, Dworkin, no estaría de acuerdo con aquello, puesto que el bienestar si lo definimos por los gustos y objetivos individuales, la igualdad de satisfacción no se podría practicar, dado que no es posible medir de manera segura el bienestar en ese sentido.

Aquí ya podríamos empezar a pensar que se alejaría un poco de la propuesta del bienestar de Rawls, pues para Dworkin aquello no es suficiente para lograr la igualdad. Sin embargo, el mismo autor también tiene cercanías con Rawls sobre todo cuando hablamos de la relación que hay entre el mercado y la repartición de recursos. Puesto que, Dworkin nos argumenta que:

“[Para] una aproximación a la «igualdad de recursos»... en la que las cuotas individuales de recursos disponibles para la tenencia privada sean distribuidos igualitariamente, se puede medir y controlar a través de la utilización de los mecanismos del mercado, y así soslayar los problemas de los distintos gustos y ambiciones”¹⁹.

Con esto, podemos ver nuevamente a un autor que pone su atención a la solución de la desigualdad de los recursos materiales por medio del mercado. De modo tal, que el mercado sería el ente regular que por excelencia garantizaría la tenencia privada de la igualdad de bienes en la sociedad. Esto, a su vez, solucionaría los problemas del bienestar regido por los gustos, satisfacciones personales, preferencias y ambiciones propias. Y, para que esta igualdad de recursos se lleve a cabo, no solo considerará la suerte, que quizá podría ser entregada por la naturaleza espontánea e innata a la persona, sino que dependerá de los talentos y las elecciones que los individuos vayan desarrollando en el transcurso de sus vidas, con el propósito de conseguir sus intereses individuales en la economía liberal. En ese sentido, son esos talentos y elecciones las que se relacionan directamente con la teoría de los méritos, que ha sido la teoría de la justicia clásica, que se entiende como: cada cual merece lo que le corresponde según sus actos o acciones cometidas en favor o en contra de una determinada sociedad, como por ejemplo, el robo o el asesinato. Todo esto, a mi parecer, dejaría al pensamiento del Dworkin como una teoría clásica o tradicional sobre la justicia, puesto que no hay una propuesta clara que busque remediar las injusticias que aquejan a las poblaciones ciudadanas de la época contemporánea.

Luego de haber hecho el análisis de la teoría de la justicia de R. Dworkin, creo que es muy evidente que este autor no se aleja mucho del pensamiento rawlsiano, sin embargo hay unas pequeñas diferencias, pero que en definitiva deja a ambos autores como validadores de un Estado liberal, con sus políticas y sus economías. Además, piensan, a mi parecer, que hipotéticamente llegarán a una sociedad justa con aquellas medidas. Y, es sabido que ambos teóricos generan toda una propuesta política, jurídica y esquemática, donde asignan deberes y funciones a las personas, a través, de distinto principios que deben velar por la justicia dentro de una sociedad. Pero, de una u otra manera, sus teorías no quedan exentas de errores o faltas. En consecuencia, sus teorías son completamente cuestionables y criticables dentro de los debates actuales sobre la justicia.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 91.

Para concluir con algunos análisis críticos este capítulo, creo que podríamos decir que: las propuestas del mercado justo y las libertades básicas de Rawls, y la garantía de los derechos jurídicos liberales y la medición de los recursos que se entregarán para la igualdad por los mecanismos del mercado de Dworkin, no son las soluciones distributivas que solapan las injusticias contemporáneas pues, dejan otros problemas de lado que podrían ser igual de importantes. Y, siendo aún más crítico con un autor como Rawls, es posible afirmar que la teoría liberal de Rawls se vuelve deficiente, dado que él nos entrega soluciones liberales, que lo único que proponen es: regular el mercado de manera exigua, entregar mínimas ayudas económicas, dar subsidios económicos a los más necesitados, subsidiar a empresas, entre otras. De este modo, las medidas que nos ofrece Rawls, lo único que hacen es garantizar la libertad individual promovida desde el liberalismo clásico²⁰, que debe ser entendida como una libertad que no atente contra la libertad del otro ni que mi libertad sea afectada por coacciones externas. Pero, finalmente lo que de verdad hace esta libertad es garantizar la seguridad y la estabilidad justa de quién, de la clase dominante que posee las riquezas económicas y el poder político. Y claro, todo esto, en desmedro de las libertades de las clases dominadas y explotadas. De esta manera, debido a que tanto Rawls como Dworkin, defienden las posturas liberales, tanto en la economía como en la política, según nuestra perspectiva, no necesariamente quieren proponer una justicia social verdadera en su totalidad, sino que buscan la justicia de acuerdo al mérito, a lo que se merece cada individuo dueño de sí mismo y de su capital, siguiendo por supuesto los mecanismos de la tradición contractualista liberal.

Luego de este análisis sobre el paradigma distributivo de Rawls y Dworkin, a continuación revisaremos un paradigma sobre la justicia que empezó a tomar mayor influencia dentro de los movimientos sociales del siglo XX y los teóricos de la justicia, que es sino el paradigma del reconocimiento. Que es pensado como una política posible para resolver los problemas que aquejan a los sujetos vulnerables y oprimidos que habitan en la sociedad actual.

²⁰ Para una comprensión general sobre la matriz del liberalismo clásico en términos económicos, véase Geoffroy de Lagasnerie, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, pág. 35-36. “El liberalismo clásico del siglo XVIII, uno de cuyos principales representantes fue Adam Smith, se desplegada, en efecto, bajo la consigna del *laissez-faire* [dejar hacer]. Se trataba de restringir la intervención del Estado, de fijarle una serie de límites para despejar un espacio ‘libre’ donde los mecanismo del mercado pudieran actuar sin coacciones externas”. Y en este sentido, el liberalismo subordina cualquier ámbito como la cultura, la sociedad y lo político a lo económico en términos distributivos generalmente”.

1.3 LA PERSPECTIVA DEL RECONOCIMIENTO EN LA JUSTICIA.

La teoría del reconocimiento, la podemos entender, a grandes rasgos como la manera de pensar la solución de los problemas de la justicia, a través, de políticas relacionadas con la autoafirmación, autorrealización, la moral y la cultura. Estos son los puntos por los cuales esta teoría se basa para pensar un emblema que represente y lleve a cabo la idea de justicia para la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, antes de realizar una distribución económica de los recursos debemos, en primer lugar, realizar un reconocimiento de todos aquellos patrones culturales que constituyen a las comunidades o sociedades que terminan construyendo la idea de Estado-nación. Es ahí, en los patrones culturales, por decirlo de algún modo, donde se arraigan nuestros problemas fundamentales, según esta teoría, puesto que hay actos morales y comportamientos culturales que necesitan ser admitidos para que así las poblaciones, con dichos actos y comportamientos, puedan ser consideradas dentro del espectro social. Por lo tanto, en este enfoque, que algunos tildan de culturalista o identitario, se centra principalmente en el modelo cultural y moral que constituye a las sociedades en general, pues aquello es lo que estaría en la base, y determinar el respeto hacia aquello que nos constituye, es fundamental, en este paradigma, para lograr una transformación social capaz de erradicar las desigualdades que se presentan en los sujetos y colectividades de la población actual.

Para nuestro análisis sobre la teoría del reconocimiento comenzaremos analizando las propuestas del reconocimiento planteadas por autores como Axel Honneth y Charles Taylor. Ambos autores son conocidos por explorar y ahondar en el tema del reconocimiento, además, estos son algunos de los principales autores con los que discute la teoría de la justicia propuesta por Nancy Fraser. Por ello, entonces es de vital importancia que analicemos sus propuestas, que de lleno no toman en consideración la distribución económica de recursos, sino que se centran en la reconstrucción de una teoría del reconocimiento, capaz de llevar al individuo o sujeto a un estado justo. Y, aunque esto suene un poco reduccionista, es una propuesta que es necesaria analizar para después criticar.

En primer lugar, comenzaremos a analizar la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Uno de los textos más conocidos y donde nos habla explícitamente de este tema es en *La Lucha por el Reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Allí

él nos expone su teoría, que consiste principalmente en analizar el concepto del *reconocimiento* y por qué tal término es tan relevante para la teoría social de la justicia. Honneth no es un teórico literalmente de la justicia, lo que más bien es un filósofo social. En este sentido, su problema a tratar el socio-filosófico, y el origen de este problema, el de la filosofía social, comienza en la modernidad “en el instante en que la vida social se determinó conceptualmente como una relación de lucha por la autoconservación”²¹. Esto ya es algo que podemos ver gracias a las suposiciones de autores clásicos del derecho, como por ejemplo, Thomas Hobbes que legitima un contrato social para evitar la violencia primaria e innata de todos contra todos, que habría desde nuestros inicios como especie, para así permitir el florecimiento de la autoconservación segura de la individualidad personal. Y, entonces es desde allí, desde la autoconservación como principio fundamental, pero no necesariamente individual para Honneth, de donde parte la filosofía social o la teoría del reconocimiento que nos está proponiendo este autor.

Para continuar con su tarea, Honneth nos plantea analizar la propuesta que tiene Hegel sobre el reconocimiento. De este modo, la interpretación que nos ofrece este autor sobre Hegel, nos dice que él:

“Se ha preguntado de qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética”²².

Por lo tanto, siguiendo esta premisa, Hegel buscaría llegar al reconocimiento mediante una conexión ética, es decir, que existe la posibilidad de una forma de organización social capaz de generar el reconocimiento, pensando que este reconocimiento pasa por un nivel moral. Esta conexión moral será, en definitiva la que le dará curso al reconocimiento, que sin embargo, deberá ser mediada por alguna construcción filosófica definida de modo fáctico por una organización social dispuesta a darse tal reconocimiento. En este sentido, para el pensamiento hegeliano esto surge, por la ferviente determinación de saber el origen del espíritu humano, puesto que a Hegel no le interesan los mecanismos de constitución de la comunidad, sino lo que le importa es reconstituir las formas germinales de la comunidad social. Incluso Hegel

²¹ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997, pág. 15.

²² *Ibíd.*, pág. 24.

llega a investigar “el curso en que «la naturaleza moral consigue su verdadero derecho»”²³, es decir, que la naturaleza busca la instauración de que lo moral tiene una validez tal, que debe estar garantizado como derecho, y si nos ponemos en el caso del derecho actual, aquello moral tendría que estar validado por alguna institución social para que pueda ser accionado y actuado por los ciudadanos que integran la sociedad.

A esto que hemos visto sobre la interpretación de Hegel, podemos añadirle que Honneth logra ver un análisis directo sobre cómo entender el reconocimiento, a grandes rasgos, en la teoría hegeliana:

“Las relaciones éticas de una sociedad presentan formas de una intersubjetividad práctica, en la que el acuerdo complementario y, con él, la necesaria comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, está asegurado por el movimiento de *reconocimiento*”²⁴.

Dentro de esta perspectiva tenemos dos puntos, por un lado, está la intersubjetividad práctica, que se entiende como aquello que se puede realizar de facto, un acto tangible por y entre los cuerpos de los sujetos, y por otro, tenemos el reconocimiento a sí mismo y de los otros, para asegurar un reconocimiento exitoso y no fallido, es decir, un reconocimiento recíproco. Un ejemplo claro de aquello es cuando pensamos en el devenir del sujeto, que implica necesariamente ser reconocido por otro, que implica que otro te reconozca a ti mismo tus propias facultades y cualidades, y al mismo tiempo, el sujeto reconocedor debe reconocer sus propias facultades y cualidades en ti. Y, todo esto se da, porque somos una especie que tiene que dejar de pensar en cuestiones particulares, para dar paso a la universalidad ética. Además, otro aspecto para entender el reconocimiento es el contrato, que nos sirve para erigir las relaciones éticas que no están plasmadas en un Estado de naturaleza. Puesto que, la eticidad natural presente en el Estado de naturaleza lucharía constantemente hasta perfeccionarse, hasta que llegue el momento de poder llegar a asignar una eticidad pura y orgánica.

En esta pequeña tematización que hemos hecho sobre la teoría del reconocimiento de Honneth, ésta nos deja claro que el reconocimiento está en un nivel primario, es decir, que de allí se comienza a gestar lo que constituye lo social, y también desde allí mismo nace la figura de un contrato de relaciones éticas, que será el encargado de inscribir y modelar las conducta o

²³ *Ibíd.*, pág. 25.

²⁴ *Ibíd.*, págs. 27-28.

acciones necesarias para realizar un reconocimiento recíproco. Y, es en esa instancia donde se podrían remediar aquellos problemas que se van forjando durante las distintas épocas. De allí, entonces, la vital importancia del reconocimiento para Honneth, pues constituye aquel espacio primario, en donde los sujetos pueden llegar a determinar su reconocimiento moral válido. Y, este autor, valida aún más su postura desde la visión hegeliana, dado que Hegel en su lección de Jena titulada «la Filosofía del Espíritu» precisa que:

“el modelo social de la lucha por el reconocimiento [está] en el primer escalón, de tal manera que [él] puede convertirse en fuerza impulsora, no de la producción del Espíritu absoluto, pero sí del desarrollo de una comunidad ética”²⁵.

Aquí podemos ver por qué el radicalismo con el que Honneth prefiere ante todo el reconocimiento como teoría social que podría resolver los conflictos sociales, antes que cualquier otra, pues el reconocimiento puede llegar a formar una comunidad ética, la que de cierta manera podría permitir, por decirlo de algún modo, relaciones éticas justas entre los ciudadanos de una determinada sociedad. Además, tenemos que poner atención a que si hay o se presentan conflictos en una sociedad dada, antes de ese conflicto, qué tuvo que haber, según Honneth, reconocimiento entre los sujetos. En este sentido, podríamos pensar nuevamente otra característica a favor del reconocimiento, pues vemos que tiene una importancia gravitacional en el espacio de los conflictos sociales, dado que el reconocimiento es anterior al conflicto, por ende, el conflicto se genera espontáneamente por la falta o error de reconocimiento. Por lo tanto,

“La lucha por el reconocimiento no sólo contribuye, como un elemento constitutivo de cualquier proceso de formación, a la reproducción del elemento espiritual de la sociedad civil, sino que también actúa en el sentido de un empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna”²⁶.

En este sentido, el reconocimiento de Honneth nos abre otra hebra, que es, la esfera normativa. De modo tal que podríamos decir que la lucha por el reconocimiento ético, moral o recíproco, nos ayudaría a sentar las bases de una normatividad, que podría en cierto modo avanzar hacia la conformación interna de la normatividad, de manera que surja desde allí un principio normativo de regulación. No obstante, este principio debe nacer de aquella lucha por el

²⁵ *Ibíd.*, pág. 48.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 66.

reconocimiento que se da en el Estado de naturaleza, para que así podamos evitar en el futuro el surgimiento de conflictos sociales.

En consecuencia, la normatividad, es decir, en un lenguaje más coloquial, la jurisdicción gubernamental, con sus instituciones definidas por la sociedad civil, será la encargada de que el reconocimiento como teoría política y, por qué no de la justicia, sea capaz de resolver los problemas sociales radicados principalmente en un problema ético-moral o cultural.

El último punto de análisis sobre la teoría de Honneth, quiero terminarlo analizando la siguiente afirmación que nos presenta el autor:

“Las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: [de manera que] todo acto de resistencia o de revelación colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencia morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio”²⁷.

De aquí, podemos desprender explícitamente que es desde las experiencias morales de donde surgen principalmente las confrontaciones sociales en el pensamiento de Honneth, y que el modelo del reconocimiento, es aquel modelo válido, para resolver dichos problemas tales como las diferencias culturales, los problemas identitarios, las costumbres éticas o morales, entre muchos otros problemas relativos al reconocimiento dentro de la sociedad. De modo que, el reconocimiento como política que ayuda a resolver estos problemas o conflictos sociales, es a su vez también, la que ayudará en los procesos de resistencia o de revolución colectiva que se presentan en la actualidad, y no así el enfoque anterior, pues el paradigma distributivo liberal no toma la relevancia del reconocimiento que expone Honneth en su teoría²⁸.

En este capítulo nos propusimos analizar la perspectiva de dos autores sobre el reconocimiento, pues bien, ahora nos queda revisar la teoría del reconocimiento que nos propone Charles Taylor. Este autor en *La ética de la autenticidad* nos plantea que lo moral o

²⁷ *Ibid.*, págs. 198-199.

²⁸ Véase Francisco Cortés Rodas, *Reconocimiento y Justicia*, Entrevista con Axel Honneth. En publicación: Estudios Políticos N° 27, IEP (Instituto de Estudios Políticos), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; julio-diciembre, 2005, pág. 18. “Las teorías del reconocimiento representan un planteamiento completamente distinto al de las teorías de la justicia. Las teorías del reconocimiento critican las concepciones de justicia del liberalismo moderno porque estas son definidas por medio de un concepto unilateral de la teoría de la distribución”.

lo ético se relaciona con la incesante búsqueda que ha tenido la especie humana por comprenderse a sí misma, es decir, encontrar alguna explicación de por qué actuamos de cierta manera y no de otra. Y, esto en términos de Taylor es la autenticidad, que se llega solo a comprender desde la ética. Pero, para que logremos esa autenticidad, o sea, lo auténtico que está en uno como especie, hay que “ser fiel a uno mismo”, que “significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir”²⁹. De este modo, podríamos decir que en la cultura actual lo que debemos hacer es encontrar la forma de realizarnos a nosotros mismos, y es aquella realización de nosotros mismos la que permite la comprensión del ideal de autenticidad y autorrealización de los sujetos.

Y con respecto al reconocimiento en sí mismo, que por supuesto se relaciona directamente con el principio de autenticidad al que hemos aludido anteriormente, Taylor nos admite que:

“La importancia del reconocimiento se admite hoy universalmente de una u otra forma; en el plano de la intimidad somos todos conscientes de cómo se forma y deforma la identidad en nuestro contacto con los otros significativos. En el plano social tenemos una política incesante de reconocimiento en un plano de igualdad”³⁰.

De aquella interpretación propuesta por Taylor, podemos desprender que hay dos planos para entender la importancia del reconocimiento en un sentido universal en la época actual. En primer lugar, está el plano individual o íntimo, que se relaciona claramente con la identidad, y aquí es donde está la compleja operación del reconocimiento que realizo hacia el otro, y que el otro también realiza hacia mí. En este sentido, el propósito de aquello es para conseguir el autodescubrimiento y la autoconfirmación. Y, en segundo lugar, está el plano social, que lo que busca es un plano de igualdad dentro de la sociedad, claro está que a un nivel moral, dando cabida a la posibilidad de que se generen políticas de reconocimiento.

Entonces, ambos lugares para Taylor, tanto el espacio íntimo como el plano social de reconocimiento, deben funcionar simultáneamente para así determinar las relaciones que definirán mi identidad auténtica, que por lo demás es muy complejo de llevar a cabo, y, la

²⁹ Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Edición Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1994, pág. 65.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 83.

justicia dentro de la cultura, para generar la posibilidad de poder desarrollar, de igual manera, cualquier identidad posible en la cultura social.

Ahora, que ya hemos terminado de analizar el reconocimiento como paradigma de la justicia social, y también luego de haber analizado en el apartado anterior a este el paradigma de la distribución, es que ahora se nos hace necesario mostrar los debates que hay en torno a estos paradigmas sobre la justicia social. Para ello, nuestra investigación se centrará en analizar los debates contemporáneos entre distintas filosofías políticas sobre la justicia social que discuten, a saber, con los argumentos de Nancy Fraser, que es la filósofa feminista responsable de plantear una renovada interpretación sobre los paradigmas de justicia social que analizamos en este capítulo.

2.- NANCY FRASER Y LOS DEBATES FILOSÓFICO-POLÍTICOS EN TORNO A LA JUSTICIA.

En este capítulo, trataremos de ilustrar de manera esquemática los debates filosófico-políticos en torno a la justicia en la época contemporánea. Dentro de los álgidos debates que hay, mostraré en específico tres, que son los que tiene Nancy Fraser con autores como: Jürgen Habermas, Axel Honneth e Iris Marios Young. En este sentido, Fraser nos suministra críticas a las teorías contemporáneas de la justicia que exponen dichos autores, y es de esos tres debates desde donde ella va reformulando e interpretando una nueva manera de entender la justicia en la era actual.

De este modo, la articulación de este capítulo la dividiremos en tres: en primer lugar, la problemática a tratar será la crítica que hace Nancy Fraser a la teoría de Jürgen Habermas, dado que ella nota que la teoría de Habermas tiene una leve falencia, pero esa leve falencia se llega a transformar en un problema dantesco para su teoría. Y, dicha falencia es la no tematización del género. Para esta autora, ese problema es muy grave, puesto que deja invisibilizada la lucha histórica que se ha gestado desde los movimientos de vindicación de los derechos de las mujeres hasta los diversos movimientos feministas que se están forjando en la actualidad. En segundo lugar trataremos el debate entre las propuestas filosóficas de Nancy Fraser y Axel Honneth, puesto que su discusión nos logra ilustrar si la política de la distribución y del reconocimiento, tienen algunos encuentros o simplemente son teorías antagónicas. En este sentido, la intención de nuestro trabajo estará puesta más en que sí hay una relación entre ambas políticas. Por lo que, la idea será explicar cómo es posible esta conexión entre ambas políticas, y que en el lenguaje de Fraser la conexión se denomina como el paradigma bidimensional de la justicia social. En tercer y último lugar, abordaremos la propuesta filosófico-política de la teórica crítica Iris Marion Young, que se centra principalmente en el argumento de la diferencia. Para ella, la diferencia se tiene que entender como las distintas diferencias que existen entre las personas dentro de las distintas comunidades, y es aquella diferencia, es decir, lo diferente, lo que permitirá finalmente llegar a una idea de justicia en la época actual, que tendría que necesariamente desplazar al paradigma distributivo de la justicia, con el fin de comenzar el reconocimiento cultural de las diferencias.

2.1 TEORÍAS CRÍTICAS EN DISPUTA: HABERMAS Y FRASER.

En este primer punto vamos a revisar el debate que hay entre la teoría de la justicia social propuesta por Nancy Fraser y Jürgen Habermas. Ambos teóricos tienen discrepancias dentro de sus teorías, por lo que es necesario mostrar qué es lo que esta filósofa feminista le reprocha a la teoría de Habermas, puesto que para ella el hecho de que este autor olvide tematizar el género, es un gran error dentro de su teoría, y de esa manera, esto será lo que principalmente articulará este debate.

Jürgen Habermas como sociólogo, filósofo y teórico crítico alemán, a grandes rasgos y en términos generales, nos ofrece una teoría sobre la justicia social que remite principalmente a lo procedimental como una característica intrínseca de la justicia. Puesto que, para él lo procedimental implicaría la interacción social fáctica y no meramente teórica, como la han propuesto algunos teóricos de la justicia. Pues, Habermas logra ver que en dichas teorías no se toma en consideración la interacción social fáctica de los sujetos, sino que básicamente dichas teorías señalan un discurso teórico, ilustrado por filósofos de la justicia que van más hacia lo abstracto que a lo concreto. Por ello, es que en este sentido, Habermas nos dice que dentro de la interacción social, hay un factor sumamente importante, que es el diálogo o la comunicación real y efectiva, y que como veremos más adelante él la describe como la razón y/o acción comunicativa.

En sus análisis sobre la interacción social, en *Conocimiento e Interés* Habermas prefiere “el estudio de la sociedad [d]el método histórico-hermenéutico o interpretativo al método nomológico o científico-jurídico”³¹. Esta preferencia radica en que Habermas cree que la ciencia positivista o empírica es útil para la economía, pero no así para la resolución de los problemas humanos. En este sentido, cabe señalar que la interpretación juega un rol fundamental en la teoría habermasiana de la justicia, puesto que ella nos ayudará a dilucidar cómo la interacción social humana se da de facto. En cambio, si pensamos desde el paradigma opuesto al interpretativo, tenemos a la “ciencia social positivista [que] es una forma de ideología que manipula a través de la falsa consciencia de los sujetos”³², lo que más bien, vendría a ser una imposición u obligación, que podríamos pensar, tal vez que hasta podría

³¹ Campbell, Tom, *La Justicia...*, *op. cit.*, pág. 224.

³² *Ibíd.*, pág. 225.

llegar a ser represiva, dado que no permite la deliberación interpretativa autónoma real y efectiva de los sujetos en la interacción social. Y, es esta deliberación que está presente en la interacción social, donde principalmente se da el diálogo, que se traducirá, según Habermas, en un lenguaje entendido como práctica social. Debido a que, es el diálogo como práctica el que puede sentar las bases claras para establecer una racionalidad o acción comunicativa efectiva. Además, debemos tener en cuenta que esta propuesta dialógica se afirma desde una lógica normativa, dado que la teoría crítica se caracteriza por afirmar aquello. En este sentido, el diálogo estaría mediado por una normatividad. Por lo tanto, “el diálogo normativo asume el compromiso de alcanzar un entendimiento que constituya el acuerdo”³³, de manera que, si asumimos este diálogo llegaremos a unos argumentos interpretativos válidos que legitimen normativamente el acuerdo acordado por los sujetos sociales. Sin embargo, a esto le tenemos que sumar requisitos, dado que los dialogantes van a (1) tener que decir la verdad, (2) ser personas sinceras no buscando un acuerdo forzado o impuesto, y (3) creer en la corrección normativa como herramienta que sea capaz de generar, y también, de corregir las aseveraciones de la misma normatividad, y por el contrario, tales dialogantes tendrían que alejarse de la persuasión autointeresada y del engaño. Todo esto se deriva, de la presuposición que tiene sin duda el propósito de que los individuos, al tener un lenguaje común, sean capaces de coordinar acciones y alcanzar entendimientos.

Ahora, desde la teoría propuesta por Habermas para dilucidar los principios de la justicia, podríamos decir que

“El método de Habermas puede verse como una forma del procedimiento kantiano para evaluar las máximas de conducta viendo si pueden ser adoptadas como aplicables a todas las situaciones y personas similares, un ideal de universalización que nos permite hablar de individuos autónomos que legislan para sí mismos”³⁴.

En este sentido, el teórico crítico nos entrega su afinidad con el imperativo categórico kantiano, que asume una universalidad moral dentro de las prácticas de los sujetos ético-sociales. Pero, hay que señalar que se distancia del individualismo que podríamos ver a simple vista, puesto que en Kant, y a su vez, también en John Rawls, la normatividad universal estaría determinada individualmente, en cambio, para Habermas el procedimiento de la toma de

³³ *Ibíd.*, pág. 230.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 231.

decisiones se logra, a través, de la intersubjetividad entre los sujetos, es decir, un proceso interpersonal, una versión que prioriza la interacción social entre los seres humanos. Lo que, al mismo tiempo, permitiría la autonomía de los sujetos al momento de legislar su normatividad jurídica, que es una acción totalmente necesaria para alcanzar la justicia. Por lo tanto, Habermas estaría persiguiendo la idea de unos principios normativos universales, pero no literalmente en un sentido kantiano ni menos rawlsiano.

Y, con respecto a la razón comunicativa Habermas nos dice que esta razón que, al fin y al cabo es acción, es la que combinará los aspectos de la corrección moral y la cohesión social, puesto que ambos aspectos forman parte de la constitución de las comunidades que se han generado históricamente en el mundo. En este sentido, según Habermas lo que quieren las comunidades, es lograr hacer efectivos el vínculo de dichos aspectos, tanto lo moral como lo social, por medio de la razón comunicativa. Y, una de las razones más importante para considerar la comunicación hecha acción y razón, surge desde la idea de que, el lenguaje ha sido el responsable de llevarnos a constituir una sociedad o comunidad en la que estamos insertos. En consecuencia, el lenguaje y la razón son los encargados que vendrían a determinar qué es la justicia y lo justo dentro de las comunidades³⁵. De esto, ya podemos desprender el por qué de la importancia de la acción comunicativa, pues será ella la encargada de remitirnos a nosotros como seres humanos, la posibilidad de generarnos una normatividad de la justicia que esté hecha a partir de nuestras intersubjetividades, y no de objetividades científico-empirista o positivista que nos remiten a un campo individualista poco abarcador, en relación a la interacción social en sí misma.

En definitiva, «la justicia no es un valor entre otros» sino «un predicado de validez de los enunciados normativos universales que expresan normas morales».³⁶ Por lo tanto, en Habermas tenemos dos modos que articularían la justicia: en primer lugar, la razón comunicativa; y en segundo lugar, la moral. En este sentido, Habermas cree que podemos llegar a un término universal abstracto que sea igual de bueno y beneficioso para todos y

³⁵ Para un análisis más detallado sobre la racionalidad entendida como acción comunicativa, véase Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus humanidades, Madrid, 1987. En donde Habermas nos dice que “el fenómeno que hay que explicar no es ya el *conocimiento* y *sojuzgamiento* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del *entendimiento* posible, y ello tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico. El foco de la investigación se desplaza entonces de la racionalidad *congnitivo-instrumental* a la racionalidad *comunicativa*”, pág. 499.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 233.

todas. Y, también cree que los principios sobre la justicia deben estar regulados por el derecho, es decir, que deben ser principios normativos jurídicos que garanticen las demandas de la igualdad y la equitatividad, tanto moral como política, que reclaman los sujetos de las sociedades. De este modo, para que haya una distribución equitativa del bien y sea posible en todos los aspectos a considerar dentro de la justicia social, Habermas insiste en que:

“Una distribución equitativa del bien es un aspecto que se sigue de la auto-organización de una comunidad de ciudadanos y ciudadanas libres e iguales, ya que la justa distribución de los beneficios sociales es simplemente lo que *resulta* del carácter universalista de una ley que entiende garantizar la libertad e integridad de cada una de las personas.”³⁷

Por ello, resulta indispensable que la acción comunicativa quede garantizada como principio, ya que es la que permitirá la deliberación, es decir, la auto-organización de los ciudadanos para que estos puedan distribuir los beneficios sociales de modo universal, y a su vez, eso bueno, o sea, aquello moral, será una parte fundamental en la constitución de la libertades e igualdades, ya que desde ahí podríamos vislumbrar aspectos de justicia que es necesario tomar para que ésta se cumpla de facto.

Ahora que ya tenemos una comprensión más clara y específica de cómo entiende la justicia Jürgen Habermas, continuaremos con la proposición crítica que tiene Nancy Fraser en contra de su teoría filosófico-política. De este modo, para comenzar, una de las principales críticas que hace esta autora a Habermas, la podemos encontrar en *Fortunas del feminismo*, puesto que, en aquel libro ella nos explica que Habermas “propuso una reconstrucción de la teoría crítica basándose en la «teoría de la comunicación»”³⁸, sin embargo, aunque este filósofo le haya entregado nuevas categorías de análisis a la teoría crítica, no es suficiente para Fraser, dado que le faltó hacer un tratamiento teórico sobre el género, que es una categoría fundamental según Fraser para entender la justicia en la era actual.

En el ensayo titulado “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?”, Fraser analiza el caso de Habermas con respecto al género. Ahí ella nos dice que:

³⁷ *Ibíd.*, pág. 234.

³⁸ Fraser, N., *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*, Traficantes de Sueños; IAEN, Ecuador, 2015., pág. 23.

“uno de los criterios para evaluar la teoría crítica, una vez sometida a todas las pruebas usuales de la validez empírica, sería: ¿En qué medida teoriza la situación y las perspectivas del movimiento feminista? ¿En qué medida ofrece una dilucidación de las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas?”³⁹

En este sentido, la pregunta es qué es lo que ofrece la teoría crítica a la justicia social de género, y sobre todo, en particular la teoría crítica de Jürgen Habermas. Por tanto, la intención de Fraser se centrará en analizar en qué medida los aspectos de la justicia habermasianos mistifican la dominación masculina y subordinan a las mujeres en las sociedades modernas.

A modo de síntesis, vamos a dividir en tres momentos las críticas presentes en el ensayo mencionado anteriormente, que son las mismas en las que la divide Fraser en un análisis bastante minucioso. De esta manera, la primera *crítica* busca saber de qué manera la teoría de Habermas analiza en caso de la crianza de los hijos y la familia. Y para analizar dichos aspectos, Fraser nos dice que la teoría de este autor nos muestra dos tipos de reproducciones: por un lado, la *reproducción material* relacionada con la biología y lo físico en el ser humano, y por otro, la *reproducción simbólica*, relacionada con los patrones constitutivos de las relaciones sociales, de la identidad y de la familia. En este sentido, la primera reproducción se liga directamente con la necesidad material de conseguir un trabajo remunerado, y la segunda reproducción se liga necesariamente con lo simbólico del cuidado y la crianza de los hijos. Entonces, siguiendo estos argumentos, Fraser piensa que en la teoría de Habermas hay una subyugación en el segundo espacio hacia las mujeres, dado que ellas son las encargadas, social y culturalmente hablando, del cuidado. Por lo tanto, de esta manera, el trabajo de la mujer pasaría a ser automáticamente simbólico y no material. Por lo tanto, el esquema normativo de Habermas le asignaría esa posición, la de la reproducción simbólica a las mujeres. En consecuencia, el esquema normativo de la separación entre lo material y lo simbólico, propuesto por Habermas, tiene un carácter ideológicamente androcéntrico, y eso es lo que le reprocha Fraser.

La segunda *crítica*, busca reconstruir el análisis de la esfera pública y privada sobre la que teoriza Habermas. En este sentido, la primera esfera se relaciona con la participación política y la formación de la opinión, y la segunda esfera, se relaciona con la familia nuclear moderna. Esta diferenciación, implícitamente, dirige a los hombres hacia la esfera pública,

³⁹ *Ibíd.*, pág. 39.

pues son los que tienen el tiempo para hacer vida pública y política, mientras que, las mujeres no tienen el tiempo para participar en la esfera pública, dado que se encargan del cuidado de la familia nuclear haciendo labores domésticas y de crianza en la esfera privada del hogar. Por lo tanto, en este sentido para Fraser “es necesario establecer cambios en los propios conceptos de ciudadanía, crianza de los hijos y trabajo remunerado, al igual que en las relaciones entre esferas doméstica, económica oficial, estatal y público política”⁴⁰, puesto que así podríamos introducir la perspectiva de género, que no está tematizada en Habermas.

Y, la tercera y última *crítica*, busca cuestionar el análisis que hace Habermas de los conflictos presentes en el capitalismo de los Estados de Bienestar occidentales. Para realizar aquello, Fraser nos dice que Habermas hace la distinción entre sistema y mundo de la vida. El primero estaría vinculado a la institucionalidad normativa de carácter público, y el segundo, se vincularía a la vida de los sujetos de carácter privado. Esta separación es hecha por Habermas para entender los conflictos e interacciones sociales. Uno de los conflictos a analizar son los problemas que generan las medidas compensatorias que entregan los Estados de Bienestar a los ciudadanos. En ese sentido, Fraser nos muestra que Habermas entiende que las medidas compensatorias que entregan los Estados de Bienestar, convierten a sus ciudadanos en clientes de los servicios sociales y, por ende, se vuelven dependientes de ellos. Por lo que, para Habermas lo que hacen estas medidas finalmente es colonizar el mundo de vida, distorsionando el verdadero rol de los ciudadanos dentro del sistema normativo y el mundo de la vida. Entonces, aquí habría una injusticia por culpa de los Estados de Bienestar que es necesario remediar.

Si bien Habermas nos muestra este nuevo tipo de injusticia política que empieza a ocurrir en los Estados de Bienestar, durante su análisis en ningún caso menciona que la mayoría de los clientes de aquellos Estados son las mujeres, y ellas son las más afectadas por la subordinación y burocratización monetaria que le imponen aquellos Estados.

Por último Fraser nos dice lo siguiente con respecto a Habermas: “En resumen, las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas no están adecuadamente aclarados por una teoría que traza la línea de batalla básica entre las instituciones sistemáticas e instituciones del

⁴⁰ *Ibíd.*, “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, pág. 61.

mundo de la vida”⁴¹. De esta manera, podemos ver que a la autora no le basta con hacer esta distinción entre el sistema institucional jurídico legal y el mundo de la vida propuesto por Habermas para comprender la injusticia social respecto del género, en relación directa con las mujeres. Según Fraser, aunque el género sea uno de los puntos ciegos dentro de la teoría crítica de Habermas, este autor igual hizo notables aportes a la teoría crítica. Dado que, si analizamos las instituciones sistemáticas y las del mundo de la vida en su interacción, podremos buscar principios normativos en contra de la cosificación, dominación y subordinación que están presentes en el marco institucional patriarcal y androcéntrico de los Estado-nación contemporáneos. Además, no podemos dejar de mencionar que el gran descubrimiento hecho por Habermas, el de la racionalidad o acción comunicativa, nos lleva a pensar netamente un lugar moral o ético desde el cual podríamos arreglar las interacciones sociales problemáticas e injustas dentro de la sociedad. Pero, si nos situamos desde el caso específico del género, es decir, las mujeres, con la propuesta de Habermas de la justicia social, la interacción comunicativa mediante la acción no es del todo efectiva, ya que no tematiza el caso de las mujeres, que ya se criticó anteriormente.

2.2 DEBATE FILOSÓFICO-POLÍTICO ENTRE AXEL HONNETH Y NANCY FRASER.

Ahora bien, para comenzar a mostrar la discusión entre Fraser y Honneth me parece necesario que presentemos quién es esta autora en específico, ya que no lo hemos hecho, y de este modo entenderemos de forma más clara por qué discute con la teoría de la justicia propuesta por Axel Honneth. Fraser es una teórica y filósofa feminista estadounidense de la nueva izquierda⁴². Sus estudios parten analizando las distintas filosofías feministas, tanto socialistas como liberales, de hacia finales del siglo XX, y también estudia las distintas teorías críticas propuestas por diversos autores, como por ejemplo: Jürgen Habermas, Axel Honneth e

⁴¹ *Ibid.*, pág. 73.

⁴² Hago alusión a que Nancy Fraser es una teórica de la nueva izquierda, dado que ella no considera la división entre políticas económicas y políticas culturales como lo hizo la izquierda marxista que centró su discusión sobre la injusticia en la esfera económica desplazando el aspecto cultural. Y tampoco se identifica con las feministas culturalistas de izquierda, que se dedican con la esfera del reconocimiento. Más adelante veremos cómo Fraser reconceptualiza estas luchas sociales.

Iris Marion Young. De este modo, podemos desprender que su formación se basa principalmente entre estos dos aspectos: feminismos y teoría crítica⁴³.

Una de las primeras obras de Nancy Fraser con respecto a la justicia es *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, desde donde ella empieza a teorizar sobre la redistribución y el reconocimiento como políticas posibles para remediar las injusticias sociales a la que se ven afectados los y las ciudadanas. En ese texto, Fraser para dejarnos en claro el inicio de su análisis sobre la justicia, nos ilustra reflexivamente la situación política y social que aconteció en la sociedad de los años noventa, que para ella es la era del acontecimiento de la condición postsocialista. Y, para entender aquella era, Fraser nos da una caracterización sobre aquella:

“La condición ‘postsocialista’: [es] la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y un agudo crecimiento de las desigualdades materiales”⁴⁴.

En ese sentido, lo que podemos desprender de aquella afirmación es, que podemos ver que la era de la condición postsocialista se caracteriza por presentar a lo menos tres momentos críticos. Primero: a pesar de que en esta era haya presentes movimientos de lucha por la justicia social, ellos por sí mismos no cuentan con el suficiente carácter emancipatorio y creíble, que es necesario para remediar y transformar las injusticias sociales, económicas o culturales que afectan a los sujetos de la sociedad postsocialista.

Segundo: la división que se ha hecho entre políticas culturales y políticas sociales, es una escisión que han hecho los movimientos sociales de izquierda y algunos teóricos liberales que, sin embargo, no es una escisión necesaria de hacer. En este sentido, la crítica que hace Fraser a dicha escisión se caracteriza por hacernos pensar que más bien ambas políticas deberían estar implicadas e imbricadas, la una a la otra. Por lo que, podríamos decir que la

⁴³ Para entender la comprensión de la teoría crítica de Fraser, que para ella es una teoría social crítica véase Nancy Fraser, *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*, Traficantes de Sueños, IAEN, Ecuador, 2015, pág. 39. “Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no carente de sentido crítico”.

⁴⁴ Fraser, N., *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del hombre editores, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997, pág. 7.

condición postsocialista no le debería dar primacía a una sola política, puesto que, lo que realmente debería hacer es pensar un campo de integración, que mezcle tanto las políticas culturales como las políticas económicas. Por tanto, cada una de las críticas que hará Fraser con respecto a este tema, se caracterizarán por mostrar una comprensión sobre la justicia social que pueda enmendar aquellas injusticias relativas al tema de la mala redistribución y de la falta de reconocimiento, como por ejemplo, las injusticias de clase o injusticias de género, que son las injusticias que aquejan a los sujetos de las sociedades contemporáneas⁴⁵.

Tercero: la desigualdad en términos materiales o económicos va creciendo, pues la diferencia entre los ingresos de los más adinerados de una población y de los menos adinerados, va en aumento, dado que el número de los primeros se reduce a muy pocos dentro de la población y el número de los segundos va en una constante oleada de crecimiento. Y, esto sucede principalmente por los procesos de mercantilización a los que se han visto sometidos los sujetos de la sociedad de la era postsocialista. En este sentido, la igualdad en esta era, ha quedado en desmedro, por las políticas de libre mercado que se han instaurado. Además, a esto le podemos sumar que las desigualdades en términos culturales, como el género o la raza, también han estado en constante alza, por culpa de las mismas políticas antes señaladas.

Entonces, estos tres puntos son algunos de los aspectos que nos entrega esta notable obra *Iustitia Interrupta*, que sin duda nos han servido para introducir el pensamiento de Fraser. Además, cabe señalar que cada uno de los capítulos de este libro nos presenta distintos espacios, contextos y lugares históricos que nos permiten situarnos de manera clara dónde estamos y hacia dónde debemos ir para conseguir la justicia social aplicable, por medio de distintos principios normativos institucionales. Dado que, Fraser al seguir la tradición de la

⁴⁵ Respecto al tema de la redistribución y del reconocimiento la bibliografía es sumamente amplia, puesto que la autora trabaja la temática constantemente a lo largo de sus obras. Por ejemplo, véase Nancy Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época ‘postsocialista’”, *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del hombre editores, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997; Nancy Fraser y Axel Honneth, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”, *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006; “Feminismo domesticado: de la redistribución al reconocimiento en la era de la identidad”, *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*, Traficantes de Sueños, IAEN, Ecuador, 2015. Cabe señalar, que posteriormente trabajaremos más detalladamente cada una de estas políticas.

teoría crítica, aunque la comprenda de una manera renovada, de todos modos sigue la práctica de establecer principios normativos para erradicar la injusticia social.

Después de esta breve introducción, es que deseo recién a comenzar a relatar la problemática entre las políticas de redistribución y el reconocimiento, discutidas y llevadas a cabo en el debate filosófico-político entre Fraser y Honneth. Para ello, vamos a recurrir a la obra que relata esta confrontación entre ambos autores teórico-críticos, que es: *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Pues, es ahí donde ambos autores expondrán sus teorías políticas sobre la justicia. Cabe señalar que, Axel Honneth es un filósofo reconocido por relatar con bastante certeza que la teoría del reconocimiento es la que repondrá o reposicionará la justicia entre los ciudadanos de la sociedad actual⁴⁶. Entonces, tenemos que, por un lado, Fraser nos expone su inclinación por una teoría bidimensional de la justicia social que se entiende como la interacción entre las políticas de redistribución y reconocimiento, y en cambio, por otro lado, tenemos a Honneth que expone un análisis sobre el monismo normativo del reconocimiento.

Con el fin de hacer un análisis más práctico y esquemático, me parece que podemos dividir en dos grandes momentos la discusión del debate Fraser-Honneth, que es retratado en la obra mencionada anteriormente, aunque la obra en sí, tenga cuatro. En definitiva, para este análisis, los dos momentos serán los siguientes: el primero de ellos será la identificación que hace Nancy Fraser sobre el paradigma de la justicia social en la época contemporánea, que se caracteriza por presentar problemas en torno a la redistribución y el reconocimiento; y el segundo momento, trata más bien sobre la crítica hecha por Fraser en contra de la teoría del reconocimiento que concibe Axel Honneth como único monismo normativo capaz de reconocer los principios morales y éticos necesarios, como únicos para determinar la justicia en la sociedad en su conjunto.

Bien, a continuación voy a explicar el primer momento de dicho análisis que pretendo hacer. En general, el paradigma de la justicia social en el mundo actual, en primer lugar “está constituido por las reivindicaciones redistributivas, que pretenden una distribución más justa de los recursos y la riqueza”⁴⁷. En estos términos, a modo de síntesis, Fraser nos explica lo que

⁴⁶ Para leer un análisis sobre la teoría de este autor véase el subcapítulo N° 1.3 de este trabajo.

⁴⁷ Fraser, N., *¿Redistribución o Reconocimiento?...*, *op. cit.*, pág. 17.

podríamos entender como paradigma de la justicia social, desde la política de la redistribución, y como ejemplo de la redistribución podríamos mencionar: las redistribuciones del Norte al Sur al global, es decir, las ayudas económicas que entregan los países ricos desarrollados a los países pobres en vías de desarrollo; la ayuda que podrían entregar los propietarios de las empresas o compañías a sus trabajadores, a fundaciones y organizaciones no gubernamentales; y la ayuda económica que brindarían los Estado-nación a los conciudadanos más pobres de la sociedad, a través, de distintos mecanismos que entregarían algún tipo de ayuda económica. Y, en segundo lugar tenemos que la justicia social también puede ser entendida desde las políticas del reconocimiento, y en aquellas principalmente “el objetivo, en su forma más verosímil, es un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración en la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea el precio de un respeto igual”⁴⁸. Y, como ejemplos de las políticas del reconocimiento podemos mencionar: el reconocimiento que exigen al Estado-nación las minorías étnicas, las minorías sexuales y las diferencias de género que reclaman algunas feministas.

Hasta el momento hemos explicado cómo podríamos entender las políticas de redistribución y reconocimiento por separado. Pero, en su análisis sobre estas políticas, Fraser nos dice que ha habido un cambio. Y ese cambio consistió principalmente en que las políticas de redistribución fueron perdiendo razón y primacía en algunos movimientos sociales, suplantándose por las políticas del reconocimiento. En este sentido, respecto al cambio en la forma de entender la justicia social, que rechaza la separación tradicional hecha por las teorías de la distribución y el reconocimiento, Fraser nos dice:

“Dentro de los movimiento sociales, como el feminismo, por ejemplo, las tendencias activistas que consideran la redistribución como el remedio de la dominación masculina están cada vez más disociadas de las tendencias que buscan, en cambio, el reconocimiento de la diferencia de género”⁴⁹.

De aquello, podemos desprender fácilmente que el conflicto económico de la lucha de clases, por lo menos en algunas luchas feministas, está quedando excluido, y además no es tan solo en el movimiento de mujeres, sino que también está siendo dejado de lado por varios

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 18.

movimientos sociales actuales, que en definitiva están poniendo más énfasis en las políticas culturales.

De lo expuesto anteriormente, nos podríamos preguntar lo siguiente: ¿Qué es lo que necesitamos para reivindicar la justicia social, una política de clase social o una política ético-cultural? Fraser, nos responde que, cada una de estas políticas, las de la redistribución y las del reconocimiento, por sí solas, no nos servirán para resolver la problemática de la justicia social en la época actual. De manera que, su respuesta más bien se inclinaría a exigir que la justicia social se constituya de elementos, tanto redistributivos como de reconocimiento. Este conjunto de políticas podrían ayudar a reparar las injusticias sociales de género, de raza, de clase o de minorías sexuales, en la medida que ambas políticas, la de redistribución y reconocimiento, interactúen entre sí para resolver aquellas injusticias que aquejan a tales sujetos⁵⁰.

Ahora bien, el segundo momento de aquel libro que quiero analizar es la crítica que hace Fraser a Axel Honneth respecto de su teoría del reconocimiento⁵¹. Ambos tienen comprensiones muy distintas sobre cómo podríamos entender este principio. Para Honneth, y otro teórico del reconocimiento como Charles Taylor, que cita Fraser, el horizonte de análisis sobre el reconocimiento se basa en las premisas hegelianas de la *Sittlichkeit* [Moralidad], que se diferencia del imperativo categórico moral kantiano, puesto que la moralidad hegeliana no puede ser universalizada, a simple vista –como sí lo permite hacer la estructura universalista de la moral kantiana. Por lo tanto, según Fraser, Honneth y Taylor, toman su interpretación del reconocimiento de la estructura hegeliana. En este sentido, ambos “teóricos interpretan el reconocimiento erróneo en relación con la subjetividad afectada y la autoidentidad lesionada”, y “entienden el daño en el plano ético, como atrofiando la capacidad del sujeto para alcanzar una ‘vida buena’”⁵². Debido a estas razones, es que Fraser reprocha a los teóricos del reconocimiento, y en particular a Axel Honneth, que tratan al reconocimiento como una falta que no permite la autoconservación ni la autorrealización del sujeto socio-moral. Y, si entendiésemos de ese modo la falta de reconocimiento, se le quitaría al reconocimiento todo el

⁵⁰ Anteriormente ya habíamos analizado este problema en *Iustitia Interrupta*, sin embargo, en *¿Redistribución o Reconocimiento?* Fraser explora con más exhaustividad el dilema de las políticas de redistribución y reconocimiento, planteando y formulando principios de justicia social, desde la interacción de ambas políticas.

⁵¹ Para un mayor análisis sobre la teoría del reconocimiento de este autor, véase Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997.

⁵² Fraser, N., *¿Redistribución o Reconocimiento?...*, *op. cit.*, pág. 35-36.

potencial reivindicativo de justicia social, porque trabajaríamos solo en el ámbito moral-ético para resolver los problemas de la justicia social, y eso es algo con lo que no está de acuerdo Fraser. Además, según ella, Honneth no considera la redistribución como una variable de suma importancia, sino que se inclina obstinadamente al monismo del reconocimiento, porque lo que importa para Honneth es la autorrealización del sujeto, y siguiendo sus argumentos lo que permite realizar aquello en los sujetos es una política del reconocimiento antes que una política distributiva. En este sentido, Honneth deja subordinada la redistribución al reconocimiento, ya que entiende que lo principal es alcanzar la autorrealización del sujeto moral, es decir, el reconocimiento recíproco que es cuando me reconocen y yo puedo reconocer al otro, de manera que este reconocimiento honesto y primario sea por el cual surgen las relaciones sociales justas.

No obstante, por su parte, Nancy Fraser se desliga de la interpretación sobre el reconocimiento ofrecida por Axel Honneth, dado que no basta con sufrir un reconocimiento erróneo de identidad distorsionada, que es el responsable de llevarnos al fracaso sobre la idea de autorrealización, sino que más bien el reconocimiento erróneo, en un sentido más específico, según Fraser es “ser representado por unos *patrones institucionales de valor cultural* de un modo que impide la participación como igual en la vida social”⁵³. Con esto, podemos ver una concepción respecto del reconocimiento que se distancia con la que nos ofrece Honneth, puesto que para el caso de Fraser, es la institucionalidad cultural la que insta los patrones de reconocimiento, y no así los sujetos, como podríamos pensar desde la propuesta que nos entrega Honneth. De este modo, la raíz de aquellos patrones culturales sería la encargada de generar el reconocimiento erróneo en los sujetos, es decir, una injusticia social respecto del reconocimiento fallido que sufren los distintos tipos de ciudadanos y no ciudadanos de los Estados-nación actuales. Por lo tanto, según la crítica hecha por Fraser, en el caso de Honneth habría una teoría demasiado subjetiva sobre el reconocimiento, que en opinión de esta autora no se relaciona verdaderamente con los principios de la justicia, puesto que es tomada más desde el fundamentalismo de la psicología moral, que de la propia teoría político-social.

⁵³ *Ibíd.*, pág. 36.

En consecuencia, Fraser rechazaría la teoría de establecer un monismo normativo, es decir, que no quiere que esté solo ninguno de los dos paradigmas de la justicia social, pues ninguno por sí solo podrá remediar los problemas de injusticia que se presenten en la época actual. Y, respecto de la discusión con Honneth no pretende caer en una interpretación meramente moral o ética sobre los conflictos sociales, pues hay más por lo que explorar antes de establecer que los conflictos sociales solo se inician, se modifican y se arreglan desde una eticidad buena y correcta, establecida por una lucha de reconocimiento.

Luego de haber realizado el análisis del debate que tienen ambos autores, podemos ver los puntos de convergencia y divergencia que hay entre ellos, en relación al análisis hecho sobre las políticas de redistribución y de reconocimiento. En el caso particular del reconocimiento, Fraser dice que “*la Teoría Crítica debe situar el reconocimiento como una dimensión de un marco dualista-perspectivista que también contemple la distribución*”⁵⁴. En este sentido, desde su posición como teórica crítica, Fraser, nos dice que debemos pensar como un dualismo o bidimensionalidad de la justicia la perspectiva que tenemos que tomar respecto de la redistribución y del reconocimiento, ya que así se podrían sentar las bases para establecer los principios que regulen la justicia social, que asegurarán la participación social de los sujetos, tanto en temas económicos como culturales. Además, para llevar a cabo las conclusiones propuestas en este debate, Fraser nos dice que hay que dejar al descubierto las falencias interpretativas que se han hecho sobre las escalas o principios de justicia, sobre todo la que han hecho los teóricos políticos que la preceden a ella. Puesto que, como nos dice la autora, las creencias populares de la redistribución y del reconocimiento, por sí solas ya no se sostienen, dado que organizan un monismo normativo sin posibilidad de generar transformaciones en el campo de la justicia social contemporánea. Por el contrario, entonces, debemos buscar teorías de la justicia social que sean capaces de proponer varios principios normativos que puedan interactuar entre sí, para que de esa manera se puedan gestar los cambios requeridos por la sociedad, que a su vez, son los cambios que se presentan y son reclamados, una y otra vez, por los movimientos sociales de diversa índole en la actualidad. En consecuencia, los principios normativos, la redistribución y el reconocimiento, deberán discutirse entre todas las partes de la sociedad, de modo que así se genere la justicia social que

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 175. Cursivas en el original.

esperan los ciudadanos tanto en el nivel económico como a nivel cultural, dando paso a que se genere una transformación en los espacios de injusticia social.

2.3 EL DEBATE FEMINISTA ENTRE NANCY FRASER E IRIS MARION YOUNG.

Ahora el punto que nos convoca es la discusión entre la teoría filosófico-política de Nancy Fraser y la teoría de la justicia social que nos propone la teórica crítica feminista, Iris Marion Young. Ella, entre sus principales argumentos piensa especialmente en *la diferencia* como herramienta para abordar la problemática de la justicia social. De esta manera, nos muestra un análisis que se centra en lo culturalista, desplazando el paradigma de la distribución como un eje principal, que posibilitaría la justicia social en la época actual.

Ahora, me parece necesario, que para empezar este análisis debemos mencionar la perspectiva de cómo Young entiende la teoría crítica, dado que ello es lo que articulará su propuesta sobre la justicia y la diferencia. Ella en su obra *La justicia y la política de la diferencia*, sobre la teoría crítica nos dice: “Tal como yo la entiendo, la teoría crítica es una reflexión normativa que está histórica y socialmente contextualizada”, de manera que:

“La teoría crítica rechaza por ilusorio el esfuerzo por construir un sistema normativo universal aislado de toda sociedad en particular. [Por esto] La reflexión normativa debe comenzar por las circunstancias históricas específicas porque no hay nada sino lo que es, lo dado, el interés situado por la justicia, que es el lugar desde el cual hay que empezar”⁵⁵.

Aquí Young nos expone claramente su propuesta, que es básicamente analizar la sociedad desde las particularidades que esta tiene, según claro, su contexto histórico con el propósito de poder establecer una teoría normativa de la justicia con sentido crítico. En cambio, si la teoría crítica social no se construyera a partir de la teoría, interacciones y conflictos sociales, esta teoría quedaría abstracta sin un posicionamiento crítico respecto de la necesidad de justificar la justicia de la política cultural de la diferencia, y además, esta abstracción en definitiva, no permitiría generar una reflexión normativa sobre la emancipación social de los grupos o sujetos.

⁵⁵ Young, Iris Marion, *La Justicia y la política de la diferencia*, Ediciones cátedra, Madrid, 2000, pág. 15.

Y, cuando Young nos habla sobre el origen de la normatividad nos plantea que “la teoría crítica es un modo de discurso que resalta las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en una cierta realidad social dada”. Por lo que,

“cada realidad social presenta sus propias posibilidades no realizadas, experimentadas como carencias y deseos. [En este sentido, las] Normas e ideales surgen del anhelo que es expresión de libertad: [Por ejemplo] no tiene por qué ser así, podría ser de otro modo”⁵⁶.

De esta manera Young nos estaría diciendo explícitamente que las posibilidades normativas están presentes, es decir, surgen desde la propia sociedad. Esto lo podemos ver gráficamente como se manifiesta en los movimientos sociales. Entre ellos podríamos mencionar como ejemplo: los movimientos socialistas democráticos, el movimiento feminista, el movimiento de liberación sexual de gays y lesbianas, los movimientos de los discapacitados o minusválidos, entre otros tantos, que se han estado forjando en este último tiempo específicamente en los Estados Unidos.

De este modo, con lo expuesto, en Young tenemos dos lugares que sitúan su matriz analítica: en primer lugar, están las diversas demandas de los movimientos sociales, que particularmente se han presentado en los Estados Unidos, y en segundo lugar, examina el conjunto de las diversas políticas, instituciones y prácticas de la sociedad, con el propósito de criticar y ofrecer nuevas alternativas sobre cómo entender la justicia en la actualidad y cómo se deben remediar las injusticias sociales de las sociedades en general.

Uno de las críticas más certeras y seguras que realiza Young contra la concepción de justicia pensada desde el paradigma distributivo, es aquella que pretende desplazar el paradigma distributivo de la justicia. Puesto que, para ella el paradigma distributivo ha desarrollado los siguientes problemas:

“Primero, dicho paradigma tiende a ignorar el contexto institucional que determina la distribución material, al mismo tiempo que con frecuencia lo presupone. Segundo, cuando el paradigma se aplica a bienes y recursos no materiales la lógica de la distribución se tergiversa.”⁵⁷

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 16.

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 36.

Con esto, podemos ver que ya hay dos críticas a dicho paradigma, dado que aquél no considera el contexto para la distribución de bienes materiales ni una adecuada distribución de los bienes inmateriales, porque ahí es cuando el caso se tergiversa y se complica cada vez más. Por lo tanto, ya podríamos desprender que, para Young la justicia no sólo remite a la distribución de bienes materiales y económicos, sino que también hay otros aspectos inmateriales, tales como: la dominación masculina, la opresión femenina y la violencia contra las mujeres, que no se puede arreglar únicamente con aquel paradigma que resuelve casi lo puramente material. Frente a esto, en consecuencia, Young nos ofrece un paradigma sobre la justicia que incluya: las decisiones sobre las acciones que tienen que tomar los grupos pertenecientes a la sociedad respecto de la justicia social; y la provisión de medios para desarrollar y ejercer las capacidades que los sujetos necesitan para salir del estado de injusticias sociales, tanto materiales como inmateriales, con las que viven cotidianamente.

Estas injusticias sociales, tanto las materiales como inmateriales, según Young, derivan de la *opresión*, de este modo, la opresión sería el modo por el cual surgen las injusticias sociales a las que están arraigados los sujetos en la sociedad. Y, en este sentido, la opresión, especialmente la de la época contemporánea, que se ha estado forjando desde los años '60 y '70, según esta autora, la podemos entender como un concepto que “designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal”⁵⁸. Es decir, la opresión tiene dos características responsables de su producción, por un lado, se origina por las desventajas e injusticias que sufren las personas, y por otro, estos problemas mencionados anteriormente son, el resultado de las políticas que han instaurado los liberales, que son sino políticas netamente distributivas sobre los bienes materiales, más que de los inmateriales. Por ejemplo, podríamos mencionar que la política de la justicia distributiva propuesta por John Rawls, Ronald Dworkin o de Robert Nozick, ha sido la responsable de generar este tipo de desigualdades materiales e inmateriales en la sociedad.

Y, para poder ilustrar de manera tácita, Young nos explica que la opresión se divide en cinco caras distintas. El propósito de mostrar esta división de la opresión, radica principalmente en que lo que se busca en la teoría de esta autora es una política de

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 74.

aplicabilidad normativa que pueda derrumbar aquellas principales opresiones que son las injusticias que reciben los sujetos de los grupos sociales contemporáneos⁵⁹.

Ahora bien, analizaremos las cinco caras de la opresión que están presentes en los grupos sociales, según Young: la primera cara que está presente en estos grupos es la *Explotación*, que se entiende como aquella que determina las relaciones estructurales de dichos grupos, por lo que, también determina “las reglas sociales respecto de qué es el trabajo, quién hace qué y para quién, cómo se recompensa el trabajo y cuál es el proceso social por el cual las personas se apropian de los resultados del trabajo.”⁶⁰ De este modo, podemos ver que es así como se entiende la explotación en Young, es decir, como un proceso extenso y arduo por el que se ven sometidos a pasar los distintos grupos oprimidos; la segunda cara es la *Marginación*, que se podría entender como cuando “una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio.”⁶¹ En este sentido, esta cara es pensada por la exclusión que reciben algunos grupos sociales por parte de la institucionalidad normativa; la tercera cara es la *Carencia de poder*, que vendrían a ser los privilegios que tienen algunos miembros de la población por sobre otros, por ejemplo, si pensamos en el caso de los profesionales de la educación superior tiene un grado de jerarquía social mayor que el de un obrero, de un jardinero o de un empleado de una fábrica textil. Esta carencia de poder se puede extrapolar, tanto a nivel cultural como a nivel económico, sino es que también al nivel político; la cuarta cara es el *Imperialismo cultural*, que se puede entender como el imperialismo que “conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma”⁶². Es decir, que con él estaríamos subordinados a un régimen que universaliza injustamente las diferencias entre los grupos pertenecientes al grupo social; y la quinta y última cara es la *Violencia*. Young con respecto a ella nos dice que “lo que hace de la violencia un fenómeno de injusticia social, y no solo una acción individual moralmente mala,

⁵⁹ Para un detalle más en extenso sobre los grupos sociales véase Iris Marion Young, *La Justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pág. 77. Allí ella nos dice que: “Un grupo social es un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. Los miembros de un grupo tienen afinidades específicas debido a sus experiencias o forma de vida similares, lo cual los lleva a asociarse entre sí más que con aquellas personas que no se identifican con el grupo o que lo hacen de otro modo. Los grupos son expresiones de las relaciones sociales; un grupo existe solo en relación con al menos otro grupo.”

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 88.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 94.

⁶² *Ibid.*, pág. 103.

es su carácter sistemático, su existencia en tanto práctica social.”⁶³ Es decir, que la violencia no solo actúa en un caso particular cuando llega a herir la moral de alguien por algún hecho en específico, sino que más bien la violencia entendida desde la injusticia social abarca espacios de suma importancia y relevancia como lo son la cultura, la economía y la política. En este sentido, la violencia no es una mera opresión, sino que es una opresión que afecta a la sociedad en su conjunto.

En consecuencia, cada una de las caras de la opresión, presentadas anteriormente, son las que nos muestran cómo se oprimen las diversas diferencias que existen entre los diversos grupos sociales, como por ejemplo, las mujeres, los gays, las lesbianas, los indígenas, la gente de color, entre muchos otros. En este sentido, con respecto a la diferencia, y en contraposición a la política tradicional que toma el significado esencialista de la diferencia, Young nos dice:

“una política emancipatoria que afirme la diferencia de grupo conlleva la recepción del significado igualdad... [En el sentido de] que la igualdad como participación e inclusión de todos los grupos requiere a veces un tratamiento diferente para los grupos oprimidos o desaventajados.”⁶⁴

De este modo, lo que podemos desprender de aquella autora, respecto de la justicia es que la igualdad está *en* la diferencia. Esto quiere decir, que debe haber un principio normativo que dentro de la justicia social garantice la igualdad de condiciones de las diferentes categorías de los grupos sociales que existen dentro de la sociedad actual. Puesto que, “la justicia en una sociedad diferenciada por grupos demanda la igualdad social de los grupos, y el mutuo reconocimiento y afirmación de las diferencias de grupo.”⁶⁵ Toda esta política de la diferencia, entonces, tendría el propósito de atender las necesidades específicas que cada grupo social requiera, dándoles para ello medios de representación que les permita tener la tan anhelada igualdad social, socavada por el imperialismo cultural.

Hasta aquí, ya hemos analizado la propuesta teórico-política que nos ofrece Iris Marion Young sobre cómo resolver los problemas sociales, para ello, esta autora nos planteó la opresión y la política de la diferencia como campo de comprensión para entender su formulación filosófica. Sin embargo, a toda esta teoría que nos precede, Nancy Fraser

⁶³ *Ibíd.*, pág. 107.

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 266.

⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 321.

introduce una reflexión crítica, y esa reflexión se bifurca en dos caminos, puesto que Fraser discute con la teoría de Young en un sentido positivo y en un sentido negativo. Y es, en ese sentido, que Fraser ve elementos que podrían servir de ayuda a la teoría política y otros elementos que verdaderamente no le servirían.

Entonces, para iniciar este momento crítico doble, nos referiremos en primer lugar a que Fraser considera que la propuesta de Young:

“Busca explicar una teoría de la justicia que incluya exigencias tanto de redistribución como de reconocimiento, tanto de igualdad como de diferencia, tanto de cultura como de economía política. Esta sola consideración representa ya un importante avance en teoría política.”⁶⁶

Es decir, que teoría de la justicia de Young, según Fraser, tendría componentes tanto de redistribución como de reconocimiento, sin embargo, estos componentes no le satisfacen a la propia Young, puesto que ella entiende su teoría no desde una bidimensionalidad de la justicia, sino que desde las cinco caras de la opresión que ya analizamos anteriormente. Y estas caras, según Young, lograrían superar al paradigma cultural y económico-político. No obstante, dentro de esta primera crítica a Young, Fraser nos dice que, aunque la autora se niegue a esas categorías, la teoría completa de Young se inclina por pensar el problema de la justicia desde la política del reconocimiento. En este sentido, no habría nada que superar, sino que Young sigue manteniendo su propuesta centrada más en lo cultural, que sin ninguna duda es un marco en donde se generan opresiones e injusticias que es necesario reformular para transformarlo, y no así el campo de la economía política.

Como ya vimos, Young se encarga de rechazar el dualismo categorial que ve Fraser sobre la justicia social, y por ello es que nos propone la clasificación de las cinco caras de la opresión, que según Fraser confundiría la distinción entre cultura y economía política. Además, desde Fraser le podríamos criticar a Young que en ella no hay una conexión explícita entre las distintas caras de opresión. Por lo que, la propuesta crítica que nos presentará Fraser, nos inducirá a pensar la posibilidad de unión entre algunas caras, para así poder pensarlas como una teoría de la justicia social bidimensional. Para ello, Fraser divide las caras de opresión en los siguientes grupos:

⁶⁶ Fraser, N., “Cultura, economía, política y diferencia. Sobre el libro de Iris Young: *Justicia y la política de la diferencia*”, *Iustitia Interrupta*, op. cit, pág. 252.

“[1] La explotación, marginación e indefensión [carencia de poder] se arraigan en la economía política; implican el tipo de restricción al propio desarrollo que, en opinión de Young, proviene del trabajo significativo, que auspicia las habilidades y es socialmente valorado. [2] El imperialismo cultural y la violencia, por el contrario, están arraigados en la cultura, tal como lo afirma la autora; implican la restricción de la expresión y la comunicación.”⁶⁷

De esta manera, podemos ver que Fraser logra reconstruir la teoría de Young de forma que pueda ser pensada de modo bidimensional, es decir, que en la división de las cinco caras de la opresión se presente tanto el paradigma distributivo como el de reconocimiento. Además, Fraser agrega que por un lado, estarían las opresiones económico-políticas y por otro, las opresiones culturales. En este sentido, habría que pensar en soluciones tanto económicas como culturales para remediar dichas opresiones, y esto lo que haría sería reafirmar la teoría bifocal presente inadvertidamente en la teoría de la justicia de Young.

Ahora que ya hemos visto una de las reflexiones críticas, nos falta por tematizar la segunda crítica, que es la crítica sobre la política de la diferencia propuesta por Young. Con respecto a dicha política Fraser nos comenta que:

“En el caso de algunos grupos y algunas opresiones, este tipo de política es claramente apropiado. En el caso de otros, sin embargo, puede ser contraproducente, pues sus opresiones pueden ser mejor combatidas precisamente mediante el debilitamiento de las condiciones de existencia que diferencian al grupo como grupo.”⁶⁸

De este modo, lo que nos invita a pensar Fraser, es que hay grupos de diversa índole, como por ejemplo, las clases, las sexualidades subordinadas, el género, las castas raciales subordinadas, los grupos étnicos, entre otros, que deben ser necesariamente pensados minuciosamente, puesto que sus problemas no pueden ser resueltos solamente desde la política de la diferencia. Y, una ejemplificación más clara, pensando en la aplicabilidad de esta política, sería el afirmar la diferencia de grupos skin-heads o neo-nazis, puesto que serían grupos marginados que sería necesario reconocer en la diferencia, no obstante, si estamos pensando desde la teoría de la justicia social esa sería justo un grupo que no querríamos afirmar por su ideología política violenta en contra de muchos grupos vulnerables por su género o raza.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 264.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 269-270.

Y, para ser aún más específica en su análisis, Fraser nos ofrece pensar la diferencia de cuatro formas distintas: en primer lugar, está la diferencia como artefacto de opresión, que no permite generar habilidades y capacidades en ciertos grupos, pues la diferencia resaltaría más aspectos de uno que de otro, y en este caso, la solución sería favorable a la erradicación o destrucción de dicha diferencia que produce opresión; en segundo lugar, tenemos la diferencia entre los grupos opresores y oprimidos, como por ejemplo, cuando pensamos en la maternidad femenina o en la conexión de los nativos con la tierra, que son grupos que están marcados por la inferioridad cultural a la que se ven sometidos por los grupos de superioridad cultural. En este sentido, las diferencias no deben ser celebradas, sino que deben ser reevaluadas y repensadas, para que así puedan ser universalizadas, de manera que, desaparezcan las inferioridades a las que están sometidos diversos grupos; en tercer lugar, está la diferencia pensada como una posibilidad de afirmación de ciertos grupos, pues son variaciones que deben ser reconocidas, y esta posición sobre la diferencia es la que defiende Young; y finalmente en cuarto lugar, tenemos la propuesta que nos ofrece Fraser. Ella, nos dice con respecto a la diferencia que:

“Algunas diferencias son del primer tipo y deberían ser eliminadas: otras son del segundo tipo y deberían ser universalizadas; otras del tercer tipo y deberían ser disfrutadas”⁶⁹.

En consecuencia, este análisis matizado que nos presenta en su propuesta final sobre la diferencia, nos invita a pensar en que los cambios políticos de la diferencia deben ser comprendidos de diversas formas, para que de algún modo la diferencia sea un real enfoque integrativo con el paradigma distributivo que es necesario también en la actualidad según lo que hemos visto anteriormente con la propuesta crítica de Fraser.

Luego de haber visto este último debate en torno a la justicia social en la época contemporánea, comenzaremos a revisar en extenso la propuesta feminista filosófico-política de la teórica Nancy Fraser, puesto que su teoría nos invita a pensar de manera renovada cada uno de los principios de la justicia en relación a lo social y al género. Por lo tanto, nuestra tarea será dilucidar cuáles son las genealogías que establece Fraser en su teoría, para poder así visibilizar su epistemología política respecto de los problemas culturales, políticos y económicos que asechan a la sociedad actual en su conjunto.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 271.

3.- PENSAR LA JUSTICIA DE GÉNERO DESDE UNA PERSPECTIVA TRIDIMENSIONAL: LA REDISTRIBUCIÓN, EL RECONOCIMIENTO Y LA REPRESENTACIÓN.

En este capítulo planteo desplegar en extenso el pensamiento filosófico-político sobre la justicia social, y en específico, sobre la justicia de género que nos propone la filósofa estadounidense Nancy Fraser. Ella es una autora que nos presenta una renovada comprensión sobre cómo entender la justicia social y de género en la época contemporánea. Por ello, es que anteriormente, ilustramos los paradigmas de la justicia que nos ofrecen algunas de las filosofías políticas actuales, como por ejemplo, el paradigma distributivo o el paradigma del reconocimiento cultural, y además, también presentamos los debates en los que está inmersa esta autora. Por lo tanto, nuestra labor en este capítulo será entregar todas las herramientas en las que piensa Fraser para poder enfrentar las distintas problemáticas e injusticias sociales y de género que aquejan a los sujetos oprimidos por las distintas prácticas injustas que ejercen la economía, la cultura y la política.

Para ser más esquemáticos en el desarrollo que pretendo hacer en este capítulo quiero centrarme en específico en cuatro puntos: en el primero de ellos quiero ahondar en la problemática de la *dependencia*, desde dos puntos de vista, que son los descritos por Fraser. Por un lado, analizaremos la perspectiva de la dependencia económica en el sistema capitalista, pues es un lugar importante de analizar para poder pensar la justicia social y de género. Y, por otro, está la dependencia que tiene el sistema capitalista con la reproducción social y el cuidado. Por lo que, en este punto en específico analizaremos el vínculo que tiene la reproducción social de la especie humana con la producción del capital en sí mismo. De este modo, con el análisis sobre la dependencia podremos introducir algunos de los problemas sociales actuales que necesitan de la justicia de género.

En el segundo momento de este capítulo, quiero que analicemos de lleno la tridimensionalidad de la justicia social y de género que nos propone Fraser, que está compuesta, a saber, por los siguientes principios normativos: (1) la redistribución económica, (2) el reconocimiento cultural y (3) la representación política. Estos principios son, en definitiva, los que articularán en mayor medida toda la teoría de la justicia de género, que

podríamos decir se subsume a la justicia social, por lo que, es menester que dicho trabajo temática lo desarrollemos a lo largo de este apartado.

En el tercer momento, pretendo abordar la idea de democracia radical y paridad participativa. Ambas ideas se mencionan durante este trabajo, pero lo que haremos aquí será explicar analíticamente cómo la autora entiende dichos conceptos, que han sido trabajados por ella y que son los necesarios para poder pensar en la justicia de género, puesto que su ausencia ha sido en gran parte la responsable de que los cambios y transformaciones sociales esperadas por tanto tiempo por los sujetos de la sociedad actual no hayan llegado a materializarse.

Y, por último, en cuarto lugar, trabajaré en torno a la siguiente pregunta: ¿Es posible la justicia social como justicia de género en la era de la globalización transnacional? Dicha interrogante quiero que nos lleve a pensar en la posible aplicabilidad sustantiva de la teoría tridimensional de la justicia, más los principios de democracia radical y paridad participativa. Esto lo quiero pensar, debido a que el capitalismo organizado por el Estado en la era neoliberal, genera un movimiento paradigmático, en relación a las propuestas reivindicativas que proponen las teorías de la justicia de género. Pues, se cree que las medidas normativas emancipatorias que proponen las teorías de la justicia podrían funcionar. Sin embargo, el neoliberalismo usa estas medidas a su favor, para que no causen la transformación social radical esperada, sino que todo lo contrario, el neoliberalismo se aprovecha de estas medidas que finalmente favorecen la expansión del sistema económico, cultural y político dominante. No obstante, este hecho paradigmático será algo que desarrollaremos en específico en este punto.

3.1 ANÁLISIS PRELIMINAR: LA DEPENDENCIA EN RELACIÓN CON LA ECONOMÍA Y A LA REPRODUCCIÓN SOCIAL.

Aquí veremos en específico el análisis que nos ofrece Nancy Fraser dentro de su teoría filosófico-política sobre la dependencia. Este, a mi parecer, nos sirve para comprender de manera clara y ejemplificadora como han sido las políticas públicas en relación a la distribución económica y de recursos, las que han afectado directamente a la sociedad en su conjunto, y en particular han afectado el modo de vida que han tenido que sobrellevar las mujeres desde el siglo XIX hasta el actual. Y, adicional a esto, Fraser también nos muestra que

la dependencia en los Estados de dichas épocas se vincula de manera directa con la reproducción social, es decir, con la problemática de la reproducción de la especie humana. Que por lo demás, esa problemática posee una morada oculta, que es la labor de los cuidados, y en definitiva es por aquella que depende principalmente el sistema dominante actual. Por lo tanto, aquí mostraremos cómo este análisis teórico sobre la dependencia vinculada a los dos puntos mencionados anteriormente muestra la subordinación y precarización de la vida de las mujeres por las políticas impuestas por los Estados-nación contemporáneos.

Para comenzar, cuando hablemos de dependencia, quiero que seamos claros a qué nos referimos en cada caso cuando la abordemos. Esto, debido a que en primer lugar veremos su vínculo con lo económico. En el artículo: “Genealogía del término *dependencia*. Seguimiento de una palabra clave en el Estado de bienestar estadounidense”⁷⁰, Nancy Fraser en colaboración con Linda Gordon, nos mencionan que la dependencia hace referencia a cuando una cosa pende de otra. Pero, al mismo tiempo, para darnos una distinción más concreta, ellas nos invitan a pensar en cuatro registros, por las que está atravesado el término dependencia. (1) El registro económico, donde una persona depende de institución para sobrevivir. (2) El registro socio-jurídico, como cuando una persona carece de identidad jurídica. (3) El registro político, que es entendido como cuando existe una sujeción a un determinado poder dominante, por ejemplo: una casta o una colonia. (4) El registro moral/psicológico, donde se refiere a la falta de determinación o excesiva necesidad emocional⁷¹. Estos registros, nos podrán servir para saber qué alcances o hacia dónde apunta la dependencia según sea el contexto donde ésta se esté generando.

En los párrafos que siguen de aquel texto, Fraser nos presenta una breve genealogía sobre el término dependencia, pues nos habla de la dependencia preindustrial, donde esta era entendida como una subordinación, como por ejemplo, la de un servidor o de un criado. Y, el término opuesto, independencia, en la misma época fue entendido como independencia de entidades (naciones o congregaciones eclesiásticas) y no así de individuos. De este modo, la

⁷⁰ Este artículo está impreso en las siguientes dos obras de la autora, véase Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del hombre editores, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997, págs. 163-200; y Nancy Fraser, *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de Sueños, IAEN, Ecuador, 2015, págs. 109-138. Para los fines de este capítulo usaré esta última versión.

⁷¹ Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, op. cit., pág. 112-113.

dependencia en el mundo de jerarquías preindustriales, donde primaban los terratenientes y sus sirvientes, tenía el sentido de ser una incapacidad jurídica frente a quien sí la poseía.

Luego, la dependencia que surge en la época industrial es sutilmente distinta a la anterior, puesto que en la era industrial surge un nuevo registro, que es el moral/psicológico, que no se encontraba en la época anterior, ya que ahí solo estaba el registro económico, socio-jurídico y político. En esta época, con la lucha de los trabajadores se logró abarcar el ideal de conseguir un salario familiar que fuera capaz de generar la independencia económica del padre, en función de sus dependientes, hijos y esposa. Cabe señalar, que gracias a esto podemos pensar que la independencia de algunos es la causa de la dependencia de otros, puesto que dentro de las figuras que se pueden identificar en la época industrial como ejemplo de dependencia, son tres según la perspectiva de Fraser: el primero de ellos fue el indigente, puesto que él es el opuesto, ante el florecimiento de los obreros trabajadores. Por lo que, “ser un indigente, no era estar subordinado dentro de un sistema de trabajo productivo; [sino que] era estar fuera por completo de dicho sistema”⁷². En este sentido, el ser indigente es una figura clave, ya que dentro de su propia labor que es el limosnear, o sea, el pedir dinero, comida o artefactos a los demás ciudadanos, es sin duda una labor que genera dependencia total.

Otro ícono de esta época fue el nativo colonial y el esclavo. Ambos significaban de alguna u otra manera, sometimiento político. Debido, a que se pensaba que ellos por ser “salvajes” e “infantiles” necesitarían tutela o dependencia, según la afirmación de discursos racistas del colonialismo y de la esclavitud. Y, por último, en esta época tenemos a otro ícono, que es el ama de casa. Ella es la responsable de organizar las labores domésticas del hogar, puesto que con la independencia del hombre blanco de esta época, la mujer blanca parte de su linaje quedó en completa dependencia de la figura masculina. En ese sentido, la mujer adquirió una dependencia total frente al hombre. Por lo que, aquí podemos pensar que no hay una dependencia estatal de la mujer, que en este caso es la privilegiada y adinerada, sino que hay una dependencia económica, pero de carácter íntimo o privado.

Cada uno de los puntos que analizamos en relación a la dependencia, tanto en la época preindustrial como industrial, son los que irán gestando la formación de políticas públicas

⁷² *Ibíd.*, pág. 118.

sociales, y para estas autoras el caso particular de Estados Unidos será el que analizarán, en relación directa con la dependencia económica.

Una de las definiciones que vimos en el análisis anterior fue el que la dependencia la practicaban los no asalariados, por ejemplo el indigente o el ama de casa, sin embargo:

“A finales del siglo XIX... esa definición se había dividido en dos: una dependencia familiar «buena», aplicable a niños y mujeres casadas, y una dependencia respecto a la caridad, considerada crecientemente «mala» (o al menos dudosa), aplicable a los perceptores de beneficencia”⁷³.

De este modo, podemos ver que la dependencia comienza a pensarse directamente como una política social en beneficio de las personas pobres, puesto que, por un lado, se busca garantizar que se entregue el beneficio social a quien realmente lo merezca y lo necesite, y por otro lado, la idea es no entregar la beneficencia a estafadores que mendigan un seguro social. Por ejemplo, uno de los programas más conocidos que se aplicaron en Estados Unidos fue la “*Aid to families with Dependant Children (AFCD)*”. En este sentido, siguiendo los argumentos de Fraser, la dependencia tendría un doble carácter, pues genera un bien a la familia entregándole asistencia social en todo ámbito, pero un mal dado que según algunas críticas, hay personas que se aprovechan de esta ayuda, pues no hacen nada como para merecer dicha ayuda, más que el hecho de supuestamente necesitarla. Sin embargo, lo que más nos destacan las autoras, es que en consecuencia “la madre sola pobre... quedó consagrada como la *dependiente de las prestaciones públicas* por antonomasia”⁷⁴. Por lo tanto, nuevamente aquí vemos que la injusticia de género sobre la mujer se produce y reproduce por las políticas de dependencia económica.

Pues bien, con la llegada de la época posindustrial, la dependencia, aún mantiene este carácter negativo de dependencia hacia el rol femenino, y a esto se le suma que en esta era también surge algo importante, que es la dependencia que hay a lo farmacológico, es decir, a las drogas, alcohol y medicamentos químicos. En ese sentido, podríamos afirmar que hay nuevas dependencias que surgen para los Estados-nación contemporáneos, puesto que la asistencia social tiene que hacerse cargo de aquellos nuevos sujetos que la misma sociedad los ha convertido en dependientes. De esta manera, en la era posindustrial se mantiene la idea de

⁷³ *Ibíd.*, pág. 122.

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 126.

que la dependencia es como algo negativo y se interpreta como algo peyorativo, dado que en 1980 la “American Psychiatric Association” llegó a codificar “el «trastorno de la personalidad por dependencia» como una psicopatología oficial”⁷⁵. Cabe destacar, que el análisis que nos muestra esta asociación es bastante androcéntrico y misógino, pues describe que este comportamiento se presenta mayoritariamente en las mujeres.

Como hemos visto hasta ahora, la dependencia tiene un alcance bastante amplio, pues se puede comprender tanto positiva como negativa dependiendo del registro interpretativo que le podríamos asignar a ella, dado que hay dependencias económicas, socio-jurídicas, políticas y morales/psicológicas, que son las que nos sirven, de algún modo, para comprender la genealogía que nos propone Nancy Fraser en conjunto con Linda Gordon sobre el término dependencia.

Y, para cerrar este primer punto de análisis sobre la dependencia económica, creo que es importante señalar el contraste que nos muestran estas autoras, que hay entre la independencia y la dependencia, puesto que:

“Este contraste guarda trazas de una división sexual del trabajo que asigna a los hombres la responsabilidad principal de proveedores o sostenes económicos y a las mujeres la responsabilidad principal de cuidadoras y educadoras, para después tratar los patrones de personalidad derivados como algo fundamental”⁷⁶

Por lo que podríamos decir que:

“Es como si los proveedores masculinos absorbiesen en su personalidad la independencia asociada con su rol económico ideológicamente interpretado, mientras que la personalidad de las cuidadoras femeninas quedase saturada de la dependencia de aquellos a los que ellas cuidan”⁷⁷

Entonces, luego de haber visto estas referencias que nos hablan sobre la relación dependencia/independencia en relación a las labores y deberes ideológicos que se le asignan tanto a mujeres como hombres, podemos comenzar ya a analizar nuestro segundo punto a investigar, que es la dependencia en relación a la reproducción social o reproducción de la especie humana en general.

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 130.

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 138

⁷⁷ *Ibíd.*

En este segundo punto nos centraremos en particular sobre el trabajo de los cuidados y su importancia en relación a la producción económica y reproducción social. Esta relación que parece oculta, es una relación que implica necesariamente una complicidad inadvertida que alimenta al sistema capitalista institucionalizado, con sus respectivas adaptaciones históricas, desde el siglo XIX hasta el actual.

Con respecto a este dilema, Fraser en su artículo “Las contradicciones del capital y los cuidados”, nos presenta un análisis sustantivo sobre lo contradictorio que es el capitalismo en torno a la problemática del cuidado. Pues, como podremos saber los cuidados se comprenden desde una amplia gama de ideas que se relacionan con el trabajo afectivo y material, y sabemos que por lo general se realizan sin remuneración. Sin embargo, al mismo tiempo, son indispensables para el funcionamiento orgánico de la sociedad. Por ejemplo podemos mencionar los siguientes aspectos que penden del cuidado: el tener y criar niños/as, mantener los hogares, cuidar amigos /as y familiares enfermos, y el sostener relaciones sociales en general. Cada uno de estos cuidados que han sido y son realizados en su mayoría por mujeres genera: pobreza de tiempo, desequilibrio entre familia y trabajo, y un vaciamiento social dentro de ellas y también dentro de la misma sociedad.

Pues bien, a todo este dilema, Fraser lo denomina *la crisis de los cuidados*. Puesto que, hay una contradicción socioreproductiva en el capitalismo contemporáneo, ya que “los cuidados no son accidentales, sino que tienen unas profundas raíces sistémicas en la estructura de nuestro orden social”⁷⁸. En este sentido, la contradicción entre la producción y la reproducción social es la base de la crisis de los cuidados.

Por ello, entonces, podemos empezar ya a pensar que la producción del sistema económico *depende* de la reproducción social, que por lo demás es externa a dicho sistema, sin embargo, es bajo esta reproducción por la que se puede dar condición de existencia a sí misma la economía, abriendo la posibilidad de que se sostenga armónicamente en el tiempo. En este sentido, podría decirse que el sistema económica se aprovecha de manera descarada de las actividades del cuidado para su producción, puesto que son los cuidados los que sostienen los vínculos sociales económicos de consumo, sin embargo, a éstos no se les asigna valor

⁷⁸ Fraser, N., “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review* 100, Segunda época, Septiembre-octubre 2016, pág. 112.

monetario, de modo que son tratados como si fueran y tuviesen que ser gratuitos. Y, otra manera con la que Fraser se refiere a los cuidados es: residuos de la producción. Pues, son los restos sobrantes de la producción económica que paradójicamente la genera y la sostiene en el tiempo.

Si pensamos a lo largo de los siglos la labor de la reproducción y de los cuidados ha estado ligada a las mujeres, pero para nuestro caso en específico analizaremos qué ha sucedido desde el siglo XIX en adelante. Desde aquel siglo, que según Fraser lo podemos denominar como el siglo del capitalismo competitivo liberal, la reproducción tenía un carácter autónomo y privado para los trabajadores y trabajadoras, pues tanto en Europa industrial como en la periferia colonial, los Estados no se hacían partícipes del tema de la reproducción, dado que este tema quedó relegado a la familia privada. Pero, en el siglo XX ocurre un cambio, pues aquí el capitalismo gestionado por el Estado, se interesa por la reproducción pues, aumenta el consumo familiar tanto en Europa como en los territorios coloniales. De este modo, lo que se organizó aquí fue la provisión estatal y corporativa del bienestar. Y, finalmente en el momento actual tenemos al capitalismo financiarizado y globalizador, donde la reproducción se deslocaliza, puesto que dicha labor se deriva a las mujeres, pero dándoles trabajos precarios y mal remunerados por realizar el cuidado, y también, en esta era comienza a surgir la desinversión estatal por el bienestar social. Además, aquí la familia moderna ya no cuenta con un solo proveedor, sino que ahora puede haber dos proveedores, por la apertura del mercado hacia las mujeres. De esta manera, la familia cambia, por lo que la privatización de los cuidados es inminente, pues según esta premisa se debería y podría pagar por la labor del cuidado, no obstante, hay que poner atención a que no todos podrán acceder a dicho servicio de cuidado privado.

Pero, en definitiva, según Fraser lo que se hizo en cada una de estas épocas fue “valorizar el modelo heteronormativo de familia sexista, basado en el hombre proveedor y la mujer encargada de la casa”⁷⁹. Pensando, ahora en lugares específicos, tanto en Estados Unidos como en Europa, ambos instauraron un modelo de bienestar social, cada uno con sus respectivas diferencias, sin embargo, de una u otra manera “ambos modelos validaron, asumieron y fomentaron el salario familiar. Institucionalizando interpretaciones androcéntricas

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 124.

de la familia y el trabajo, naturalizaron la heteronormatividad y la jerarquía de género, sustrayéndolas en gran medida de la protesta política”⁸⁰.

En consecuencia, la reproducción siempre ha estado ligada directamente con la heteronormatividad que es la que le da el sostén a la estructura económica y política de la producción de la sociedad y la reproducción de la especie humana. Pero, este vínculo entre la producción y los cuidados entendidos como parte esencial de la reproducción, están generando nuevas formas de interpretar la producción y reproducción mismas. Esto sucede principalmente, porque las mutaciones del mercado así lo exigen. Sus transformaciones tienen que tener en consideración formas renovadas para que así se pueda seguir alimentando al sistema de orden social dominante. Y, como ejemplo de estas transformaciones, tenemos el caso que nos presenta Fraser, que por lo demás es bastante particular:

“La creciente popularidad de la «congelación de óvulos», [que es] un procedimiento que cuesta normalmente 10.000 dólares, pero que ahora es ofrecido de forma gratuita por las empresas de las tecnologías de la información como compensación no salarial dirigida a empleadas muy calificadas. Ansiosas por atraer y conservar a estas trabajadoras, empresas como Apple y Facebook les ofrecen un fuerte incentivo para posponer la maternidad, diciendo, en efecto: «espera, y ten tus hijos a los cuarenta o a los cincuenta, o incluso los setenta; dedícanos tus años productivos, de mayor energía, a nosotros»⁸¹.

A mi parecer, con este caso, podemos pensar en que la producción más la reproducción están unidas más que nunca bajo una dependencia mutua, debido a que se nos presentan factores en los que una empresa necesita de una producción y reproducción. Pero, para hacer de este proceso –que se relacionaba inadvertidamente en el siglo XIX y XX–, una relación necesaria y conveniente, las empresas multinacionales ahora en conjunto con los Estados globalizados organizados por el mercado, generan mecanismos que hagan posible el beneficio mutuo entre la producción económica y la reproducción social.

En este sentido, el orden imperante busca controlar la reproducción para fines netamente productivos y económicos, pero ante esta crisis de la reproducción que se relaciona directamente con los cuidados, emergen importantes ámbitos de lucha que buscan repensar y reimaginar un nuevo orden de género, para que de algún modo se pueda llegar a la resolución

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 125. El salario familiar es un aporte de recursos económicos que entrega el Estado a familias vulnerables. Su análisis en extenso lo veremos en el siguiente capítulo.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 129.

de la crisis. Sin embargo, hay que poner atención en que hay que reflexionar en un resultado que no sea compatible con las lógicas del sistema capitalista contemporáneo.

Como ya hemos analizado, hay dos grandes puntos que nos permiten realizar un análisis exhaustivo sobre la *dependencia*. Por un lado, está el tema de la economía, y por el otro, está el tema de los cuidados y la reproducción. Ambos ejes de análisis nos sirven para tematizar lo siguiente: “Los mercados dependen para su propia existencia de relaciones sociales no mercantilizadas, que proporcionan las condiciones de posibilidad de fondo”⁸². Pues, han sido los mercados y siguen siendo ellos los que necesitan de relaciones sociales no mercantilizadas para su existencia. Por ejemplo, podríamos mencionar el trabajo doméstico, el trabajo del cuidado, la contratación ilegal de inmigrantes, las remesas, el narcotráfico, entre otros. Cada uno de estos aspectos proporciona alimento fresco para la bestia capitalista de la época contemporánea.

Y bien, ahora releendo a Marx, Fraser nos dice que el capitalismo ha sido y es un orden social institucionalizado que es necesario repensar para entender su funcionamiento tan operativo, y dicha definición, según la autora se justifica por lo siguiente:

“Hablar del capitalismo como un orden social institucionalizado... [Sugiere una] imbricación estructural, no accidental, con la opresión sexista, la dominación política –tanto nacional como transnacional, colonial y poscolonial– y la degradación ecológica; en conjunción, por supuesto, con su dinámica de primer plano igualmente estructural y no accidental de explotación del trabajo”⁸³.

Por lo tanto, podríamos afirmar que la estructura misma del capitalismo se aprovecha de la reproducción social, la naturaleza y el poder político. Cada uno de estos ejes es parte de la estructura fundamental que da forma y produce al capitalismo. Al mismo tiempo, también la *dependencia* anteriormente ya analizada nos mostró lo mismo. El capitalismo, en este sentido, acumula las relaciones mercantilizadas y no mercantilizadas que le permiten solventar su existencia como sistema de opresión dominante en contra de los grupos vulnerables y explotados por sus mismos discursos y prácticas.

⁸² Fraser, N., “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review* 86, Segunda época, Mayo-junio 2016, pág. 62.

⁸³ *Ibíd.*, pág. 71.

Finalmente, para concluir este acápite, las contradicciones que hay en el capitalismo, son las que de una u otra manera, hacen que éste dependa de manera tal que su ordenamiento crezca, hasta lograr el éxito a nivel económico, cultural y político. Sin embargo, este éxito que logra el capitalismo genera, a su vez, crisis, como las de los cuidados, pero también están las crisis económicas que sufren los pobres por la escasez de recursos de diversa índole, las crisis culturales de estatus que sufren la mayoría de los distintos sujetos y colectividades oprimidas por su identidad, y las crisis políticas a la que están afectados los grupos de sujetos que no tiene participación efectiva dentro de la sociedad. Y, en particular, como lo hemos visto dentro de este capitalismo de orden social institucionalizado, podemos desprender que hay un contrato sexual heteronormativo y androcéntrico, que deja a la mujer en una posición subalterna y subordinada a bastantes relaciones de poder que la condenan a seguir en esa posición. Por ello, es que en el siguiente apartado desarrollaremos en extenso la teoría de la justicia social y de género que nos entrega Fraser para poder enfrentar cada uno de los puntos problemáticos que discutimos en este punto.

3.2 LA JUSTICIA DE GÉNERO EN NANCY FRASER COMO REDISTRIBUCIÓN, RECONOCIMIENTO Y REPRESENTACIÓN.

Luego de haber abierto algunas de las injusticias de género con los análisis que hemos hecho, ha sido y sigue siendo la mujer la que ha estado subordinada al orden androcéntrico dominante, pues desde los análisis que nos presenta Fraser, desde el siglo XIX el rol de la mujer ha cambiado pasando por distintas facetas, en donde un tiempo ella permaneció relegada al espacio privado de la familia y el hogar, para luego salir al espacio laboral del mercado para someterse a la explotación salarial y precaria. Sin embargo, todo ello no ha presentado más que modelos que siguen precarizando la imagen femenina. Por lo tanto, lo que haremos aquí será introducir la teoría de la justicia social y justicia de género que nos propone la filósofa feminista estadounidense Nancy Fraser. Esta autora, nos dice que lo que es necesario hacer para que podamos solucionar los problemas de injusticia social tales como, la desigualdad de género, el trabajo no remunerado de las mujeres, las clases explotadas, la división sexual del trabajo, la representación fallida en el espacio político, entre otras, es aplicar la tridimensionalidad de la justicia. De este modo, nuestra investigación se encargará

en desplegar una acuciosa explicación sobre esta teoría tripartita que se divide en los siguientes tres principios normativos: la redistribución, el reconocimiento y la representación.

Ahora bien, en primer lugar empezaremos analizando la división entre las políticas de redistribución y de reconocimiento que es tratado una y otra vez en varios de los textos de Fraser⁸⁴. Con respecto a estas políticas la autora nos dice que: “Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento. [Puesto que,] por separado, ninguno de los dos es suficiente”⁸⁵. En este sentido, como ya hemos visto, Fraser nos presenta que su labor se centrará en vincular dichas políticas que han sido antagónicas por las teorías populares sobre la justicia social. Por ello, Fraser nos ofrecerá un análisis detallado de cómo comprender dicho antagonismo:

“El paradigma de la distribución se centra en injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad. Como ejemplos, podemos citar la explotación (la apropiación del fruto del trabajo propio en beneficio de otros); la marginación económica (quedar confinado a tareas indeseables o mal pagadas o que se niegue acceso a trabajos que generen ingresos, en general), y privación (negación de un nivel de vida material suficiente). En cambio, el paradigma del reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Como ejemplos, podemos citar la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia)... no reconocimiento... y falta de respeto.”⁸⁶

Aquí podemos ver claramente como Fraser nos entrega la interpretación de ambos paradigmas entendidos desde un antagonismo, puesto que hay una clara separación entre las medidas político-económicas y político-culturales. De este modo, las colectividades que sufren las injusticias en esta creencia antagónica, quedan divididas, ya que, por un lado, están los grupos o clase social que quieren erradicar la diferencia, por lo que no validarían el reconocimiento que afirme la diferencia de clase social entre opresor y explotado, en cambio, por otro lado,

⁸⁴ Véase Nancy Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época ‘postsocialista’”, *Iustitia Interrupa*, *op. cit.*, págs. 17-54; Fraser, N. y Honneth A., “La justicia social en la era de la política de las identidades: Redistribución, reconocimiento y participación”, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, págs. 17-88; Fraser, N., “Mapa de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento a la representación”, *Escalas de Justicia*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2008, págs. 185-210; Fraser, N., “La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación bidimensional a la justicia de género”, *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, págs. 189-206.

⁸⁵ Fraser, N. y Honneth A., *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, pág. 19.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 22.

están los distintos grupos o estatus sociales ligados a la cultura, que celebra las diferencias culturales e identitarias, y no las elimina.

Sin embargo, Fraser quiere introducir que la argumentación presentada anteriormente sobre el paradigma de la justicia redistributiva y de reconocimiento, puede ser pensada como una relación posible. Y, esto sucede, porque ella cree que se presentan al mismo tiempo aspectos tanto redistributivos como de reconocimiento en varias de las categorías o grupos sociales oprimidos. Por ejemplo, para Fraser la clase social o la categoría del homosexual, presentarían injusticias de mala distribución y de reconocimiento erróneo. Por lo que, Fraser nos propondrá analizar la combinación híbrida que está presente en la clase explotada y en la sexualidad menospreciada. A estas categorías las denominará como divisiones bidimensionales, ya que están:

“Arraigadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad, implican injusticias que pueden atribuirse a ambas realidades. Los grupos bidimensionalmente subordinados padecen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo *en formas en las que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales*”⁸⁷.

Con esta explicación, que nos entrega la propia Fraser, nos queda más clara su intención de hacernos pensar que las categorías que tienen algún tipo de vulnerabilidad social, necesitan ser pensadas desde la bidimensionalidad, puesto que es la estructura misma de dichas categorías la que se constituye de dos polos. Además, hay otra categoría importante que le podemos añadir a este análisis, que es el género. Éste, nos dice Fraser, “no es una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad”⁸⁸. Por lo tanto, para que podamos pensar en la posibilidad de la existencia de una justicia de género, tenemos que pensar que necesitaremos de ambas categorías para resolver las problemáticas asociadas a la injusticia social y de género.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 28.

⁸⁸ *Ibíd.*

Con lo expuesto aquí, ya nos podemos dar cuenta que lo que nos propone Fraser es pensar las políticas de la redistribución y del reconocimiento como mecanismos normativos, y a su vez, estos mecanismos tienen que garantizar que una política no se sobreponga a la otra⁸⁹.

Ahora bien, para dilucidar más en profundidad sobre las injusticias sociales que nos invita a reflexionar Fraser, analizaremos las subordinaciones a la que los sujetos están arraigados, puesto que son las subordinaciones a las que hemos aludido sin explorar su significado conceptual dentro de esta teoría. Por un lado, están las estructuras de clases relativas a la redistribución, y por otro, están las jerarquías de estatus relativas al reconocimiento. La primera, la estructura de clase, representa “un orden de subordinación objetiva derivada de ordenamientos económicos que niegan a algunos actores los medios y los recursos para la paridad participativa”, y la segunda, la jerarquía de estatus “representa un orden de subordinación intersubjetiva derivada de unos patrones institucionalizados de valor cultural que hacen que algunos miembros de la sociedad no participen plenamente en la interacción social”⁹⁰. Estas subordinaciones, la de clase y de estatus, que nos muestra Fraser, son las subordinaciones que caracterizan las injusticias de la mala distribución económica y la falta de reconocimiento. Cabe señalar, que además con esta distinción, la de las subordinaciones, podemos ver la importancia de otro principio normativo que es: la paridad de participación, que también es un principio normativo fundamental y necesario para reparar las injusticias sociales, sin embargo, en el siguiente apartado veremos más en detalle su funcionamiento particular.

En este sentido, retomando, para que podamos hacer nuevas políticas de redistribución y de reconocimiento Fraser concluye proponiendo que nos alejemos de los paradigmas clásicos o populares que nos ofrecen el economicismo y el culturalismo. Puesto que, el primero nos ofrece un examen analítico de la estructura económica que rige la propiedad y el mercado, distinguiendo las clases sociales según la dotación de recursos que reciban, en cambio, el segundo se refiere al orden de estatus de la sociedad, es decir, a los valores o categorías culturales que definen a los actores sociales. Debido a esto, es que Fraser nos propone que

⁸⁹ Tomo el pensamiento normativo de Fraser cuando en, véase Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, pág. 144, nos dice que: “La teorización normativa sigue siendo una empresa intelectual indispensable para el feminismo, y de hecho para todos los movimientos sociales emancipadores”.

⁹⁰ Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, pág. 52.

debemos ir más allá de ambos paradigmas, puesto que si nos quedamos simplemente con uno de ellos, separaríamos las injusticias que se dan en: la *explotación*, que es la apropiación de los frutos del trabajo propio en beneficio de otros, los dueños del capital a los cuales se les trabaja; y en la *dominación cultural*, que es estar sometido a los patrones de interpretación cultural, que invisibilizan las prácticas representacionales de los actores sociales. Por ejemplo, podríamos nombrar alguna de las colectividades que presentan ambas injusticias, tanto económicas como culturales: las minorías sexuales, las minorías étnicas, la gente de color y las mujeres. En consecuencia, cada una de aquellas injusticias que afectan a estas distintas colectividades oprimidas debería ser resuelta, a través, de la política redistributiva económica y del reconocimiento cultural. Además, en este mismo sentido, podríamos pensar que en estas sociedades actuales donde lo que funda las relaciones sociales es el mercado, estos

“No solo organizan el proceso de trabajo y la distribución de bienes, sino que también el matrimonio y las relaciones sexuales; las relaciones políticas de autoridad, reciprocidad y obligación, las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio”⁹¹.

De esta manera, podemos notar que los mercados actuales son los que de una u otra manera controlan explícita e implícitamente cada uno de los aspectos de la vida social de los sujetos, puesto que los subordina obligatoriamente al mercado, pensado como dispositivo ideológico y fáctico de control gubernamental político, económico y cultural.

Ahora bien, a este esquema de la justicia social bidimensional, caracterizado por la redistribución económica y por el reconocimiento cultural, Nancy Fraser nos dice que con el efecto actual de la globalización aparece un tercer ingrediente dentro de esta fórmula bifocal, que estaba expresado inadvertidamente dentro de la misma. Entonces, el nuevo ingrediente que aparece con el florecimiento de la globalización es: *la representación política*. En la obra que aparece explícitamente mencionado este principio es en *Escalas de Justicia*, y será este tercer principio el que vendrá a integrar la bidimensionalidad anteriormente propuesta, para complementar de mejor manera la teoría de la justicia social y de género.

Dentro de este mismo texto, Fraser nos ofrece una explicación analítica sobre cómo entender el Estado westfaliano-keynesiano, puesto que para ella tal Estado empezó a emerger como la referencia absoluta para entender los Estados de bienestar del siglo XX. De este

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 54.

modo, Fraser invoca lo westfaliano “como [un] imaginario político que trazó el mapa del mundo a modo de un sistema de Estados soberanos territoriales que se dieron mutuo reconocimiento”⁹². Y, con respecto a lo keynesiano la autora nos dice que esta orientación se basa en que “las exigencias de redistribución se centraban por lo general en las desigualdades económicas en el interior de los Estados territoriales”⁹³. Es decir, lo que el keynesianismo buscaba era la intervención de los Estados naciones en las economías nacionales. Por lo tanto, los Estados westfaliano-keynesianos para nuestro caso, y para el de Fraser también, tendrán que ser pensados como estados soberanos y territoriales enmarcados en una soberanía y economía nacional. Entonces, este imaginario será el que nos servirá para pensar un antes y un después, luego de la interrupción que surge con los mercados globalizados dentro de los Estados-nación actuales.

Pues bien, ahora que sabemos que los Estados-Nación territoriales y soberanos, que según vimos son los Estados westfaliano-keynesianos, ya no serían lo suficientemente eficaces para responder a las desigualdades e injusticias sociales, tanto económica, cultural como política. Por lo que, según Fraser más bien estaríamos frente a una transformación de los Estados-nación territoriales, puesto que en la actualidad estos Estados piensan sus políticas en relación a la cooperación transnacional e internacional tanto privada como pública. Y, dado este acontecimiento, es que la justicia social se transforma, puesto que ésta pasa a considerarse como un aspecto de orden global y transnacional, es decir, que ahora la justicia social debe estar mediada por las relaciones de cooperación internacional que se establecen entre los Estados-nación contemporáneos. Y, como ejemplo de aquello tenemos a la ONU (Organización de las Naciones Unidas), a la OIT (Organización internacional del Trabajo), a la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos), la Corte Penal Internacional, entre muchas otras.

Por lo tanto, ahora que ya estamos ante este nuevo escenario de transnacionalización e internacionalización de la justicia social, es que Fraser nos propone revisar las implicancias de la *representación política* como termino reivindicativo de justicia. Para ser más esquemáticos dividiremos aquel principio en dos. En primer lugar, estará su vínculo directo con lo político, dado que lo político sostiene la macro-estructura que organiza los tres espacios de la justicia

⁹² Véase nota al pie N° 2 en Fraser, N., *Escalas de Justicia*, op. cit., pág. 33.

⁹³ *Ibíd.*, pág. 32.

social: redistribución, reconocimiento y representación. Puesto que, como nos dice Fraser, ella entiende lo político “en un sentido más específico y constitutivo, que remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación”⁹⁴. En este sentido, lo político:

“Suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Al establecer los criterios de pertenencia social, y al determinar así quién cuenta como miembro, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de las otras dos dimensiones: nos dice quién está incluido en y quién excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo”⁹⁵.

Con estas palabras, podemos ver que lo político es un rasgo fundamental que debería ser tomado en cuenta, para reivindicar los espacios de injusticias, tales como: la mala distribución, el reconocimiento erróneo, y la falta de representación política. Puesto que, si pensamos en un alcance político radical, podríamos hacernos cargo de nuestras decisiones políticas, es decir, empoderarnos nosotros mismos para ser capaces de establecer la jurisdicción y las reglas de decisión que necesitamos para remediar las injusticias recibidas por la opresión política que el marco ejerce contra las colectividades o grupos oprimidos.

De este modo, será el marco, el segundo término que analizaremos respecto de la representación política, ya que es el marco wetsfaliano-keynesiano el que nos regía antes de la globalización. Entonces, según Fraser este marco:

“Es un poderoso instrumento de injusticia, que manipula el espacio político para dejar fuera de él al pobre y al desvalido. Las luchas contra la mala distribución y el reconocimiento fallido, en favor de aquellos a los que se ha negado la oportunidad de presionar con reivindicaciones transnacionales de primer orden, poco pueden avanzar y menos aún conseguir si no se unen a las luchas contra el des-enmarque”⁹⁶.

Por tanto, ahora que estamos en una época poswestfaliana-keynesiana, lo que es necesario realizar para superar los mecanismos de opresión económica, política y cultural es lograr aplicar la política del des-enmarque. Esta política consiste en que los sujetos de la sociedad actual sean capaces de pensar el desmarque sobre marco que los regula, dado que este marco lo que verdaderamente hace es controlarlos y dominarlos, puesto que en él no se toma en

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 41.

⁹⁵ *Ibíd.*, pág. 41-42.

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 48.

cuenta la reflexividad de los actores sociales, sino que simplemente se los somete al contrato social de un Estado territorial determinado.

Entonces, con respecto a esta política del desenmarque, Fraser nos ofrece dos alternativas. Por un lado, nos dice que estaría «la política de enmarque afirmativo», que intentaría reparar las injusticias del marco, bajo las mismas estructuras del marco que los constituye, no tocando la estructura misma del marco, es decir, del marco soberano y territorial del Estado westfaliano-keynesiano. En otros términos, podríamos decir que lo que aquí se hace es una reforma no reformista, siguiendo los argumentos de Fraser. Y, por otro lado, ella nos dice que tendríamos “la política del enmarque transformativo”, que se entiende como aquella política que aspira a corregir los resultados injustos, reestructurando el marco que las genera. Por lo tanto, en esta política lo que se busca es salir del Estado westfaliano-keynesiano para transformarlo, al contrario de la política anterior que lo seguía validando como remedio para las injusticias⁹⁷.

Luego de haber hecho este análisis, podemos ver que este nuevo término, la representación política, tiene un alcance fundamental dentro de la teoría de la justicia social, puesto que nos invita a criticar lo político y el marco, para abrir más espacios de justicia social en el sentido que Fraser nos ha propuesto. Entonces, ahora podemos decir que:

“Una teoría adecuada de la justicia para nuestro tiempo debe ser tridimensional. Al abarcar no sólo la redistribución y el reconocimiento, sino también la representación debe permitirnos comprender la cuestión del marco como una cuestión de justicia. Al incorporar las dimensiones económica, cultural y política, debe capacitarnos para identificar las injusticias de des-enmarque y evaluar los posibles remedios”⁹⁸.

Ahora bien, luego de haber introducido el tercer principio de justicia, a saber, la representación política, tenemos que pensar el lugar en el que por excelencia se dan estos debates sobre los principios de justicia, que es sino el espacio público, y dicho en palabras de Fraser, *la esfera pública*.

⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 50-54. Uno de los primeros análisis que nos ofrece Fraser sobre la política afirmativa, por una lado, y sobre la política transformativa, por otro, aparece en su análisis en relación a la redistribución y el reconocimiento en véase Fraser, Nancy, y Honneth, Axel, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, págs. 71-76.

⁹⁸ Fraser, N., *Escalas de Justicia*, *op. cit.*, pág. 50.

La propuesta de la esfera pública que nos presenta esta autora se aleja de la proposición de la esfera pública de Habermas⁹⁹. Puesto que, según Fraser, él en su texto titulado *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, nos presenta supuesto westfalianos para analizar la teoría de la esfera pública, pues (1) el Estado westfaliano debía regular los asuntos de los habitantes y resolver sus problemas; (2) la comunidad política está determinada solo por los conciudadanos de un Estado territorial determinado; (3) el foco principal de la economía en todo ámbito se centraba en lo netamente nacional; (4) se presuponía una opinión pública nacional mediante los medios de comunicación; (5) al asumirse un lengua única y universal se suponía una comunicación y un debate público en lengua nacional; y (6) finalmente asumía que los individuos privados se podrían contemplar a sí mismos como un público determinado¹⁰⁰. Por lo tanto, siguiendo este análisis hecho sobre la esfera pública westfaliana en el pensamiento de Habermas, Fraser quiere invitarnos a pensar en cómo la opinión pública podría tener fuerza política. Por esto, cuando ella quiere repensar la esfera pública, nos entrega la división:

“Entre «públicos débiles» de la sociedad civil, que generan opinión pública, pero no leyes vinculantes, y «públicos fuertes» dentro del Estado, cuyas deliberaciones dan lugar a decisiones soberanas, e intentaba visualizar acuerdos institucionales que pudieran incrementar la responsabilidad de aquellos últimos ante los primeros”¹⁰¹.

Al hacer esta división, Fraser nos permite identificar como y cada uno de los grupos presentes en la sociedad pueden deliberar en la esfera pública, pero cada uno de los grupos tendrá una distinta eficacia política en cuanto a la deliberación de la opinión, y la idea es que los públicos débiles puedan emitir su deliberación de manera radical en un Estado poswestfaliano.

⁹⁹ Para un primer análisis sobre la esfera pública en relación a Habermas véase, Nancy Fraser, *Repensando la esfera pública*. Este trabajo forma parte de la obra *Habermas y La Esfera Pública* en que la autora participó como articulista. La versión original en inglés fue compilada por Craig Calhoun bajo el título "Habermas and the Public Sphere". The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1992, pág. 2. “La esfera pública en el sentido de Habermas es también distinta conceptualmente de la economía oficial; no es un escenario de relaciones de mercado sino de relaciones discursivas, un escenario para el debate y la deliberación y no para la compra y venta. Entonces este concepto de la esfera pública nos permite enfocar las distinciones entre aparatos del estado, mercados económicos y asociaciones democráticas. Estas distinciones son centrales a la teoría democrática”.

¹⁰⁰ Fraser, N., *Escalas de Justicia*, op. cit., págs. 150-151. Aquí Fraser nos ofrece un segundo momento de análisis respecto de la teoría crítica que nos ofrece el teórico crítico Jürgen Habermas.

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 158.

De este modo, pensando en los contextos actuales, es decir, en la era posnacional la esfera pública debe ser repensada de manera radical, puesto que la transnacionalización ha dejado fuera los siguientes supuestos que fueron pensados por Habermas y otros autores: (1) la opinión en la soberanía westfaliana ya no es válida, puesto que lo que opera es un “*modelo poswestfaliano de soberanía dispersa*”¹⁰²; (2) suponer tan solo una población dentro de un Estado, es contrafáctico, pues tenemos que el efecto de las migraciones, la ciudadanía étnica o la residencia en múltiples naciones; (3) asumir la economía nacional no es posible, ya que estamos frente a los fenómenos como el de la subcontratación de servicios o el registro de negocios deslocalizados; (4) pensar en que la comunicación circula a nivel nacional, también es contrafáctico, debido a que la infraestructura de las comunicaciones, como las prensa televisiva o radioescucha, están descentralizados. Además, con la irrupción de la tecnología como la banda ancha (internet) la información circula a nivel transnacional, por lo que se desnacionaliza la comunicación; (5) las lenguas nacionales, ya no se sostienen, pues el medio lingüístico se ve interrumpido por la migración o etnias locales, y en ese sentido, el lenguaje como herramienta de comunicación se vuelve un problema importante en la era poswestfaliana; y (6) el último supuesto a abandonar, nos dice Fraser, es la literatura vernácula nacional, pues con la hibridación cultural el constructo que crea la literatura en la sociedad ya no se sostiene, y esto pasa, porque comienzan a surgir entretenimientos de masas globales, por ejemplo, la cultura visual, que vendría a reemplazar en mayor medida el imaginario que creaba la literatura en el contexto nacional¹⁰³. En definitiva, cada uno de estos supuestos, se transforman con el acaecer de la globalización o transnacionalización de la esfera pública, puesto que ahora los problemas públicos que acontecen son más diversos y sus soluciones requieren ser resueltas por distintos organismos internacionales en los que haya un público transnacional.

Ahora bien, distanciándose de Habermas y otros autores, Fraser nos dice que:

“Mi propuesta se centra en dos rasgos que, unidos, constituyeron la fuerza *crítica* del concepto de esfera pública en la era westfaliana, a saber, la *legitimidad normativa* y la *eficacia política* de la opinión pública. Tal

¹⁰² *Ibíd.*, pág. 165.

¹⁰³ *Ibíd.*, pág. 164-174.

como yo las contemplo, estas ideas son elementos intrínsecos e indispensables de *toda* concepción de esfera pública que pretenda ser crítica, cualesquiera que sean las condiciones sociohistóricas en las que pueda surgir”¹⁰⁴.

Así es como Fraser nos plantea repensar la idea de la esfera pública¹⁰⁵. Estos dos factores, el de la legitimidad normativa y la eficacia política, son las dos maneras por las cuales se debería hacer efectiva una nueva idea sobre la esfera pública distinta a la del Estado westfaliano-keynesiano. La primera, la legitimidad normativa, se entiende como la garantía que tienen sobre sus deliberaciones los grupos de personas o individuos en calidad de pares dentro de la sociedad o de la comunidad. Y la segunda, la eficacia política, se entiende como el grado de efectividad que debe tener la deliberación de la opinión pública. Por lo tanto, la deliberación junto con la opinión pública, son de una importancia gravitacional para la teoría crítica de la esfera pública. Debido a que, ambos principios deberían surgir desde los propios ciudadanos en conjunto con los movimientos sociales que se movilizan por reivindicar los espacios de opresión e injusticia social dentro de la sociedad. Entonces, estos dos elementos que se conjugan en la esfera pública, son esenciales para la representación política, la redistribución y el reconocimiento, puesto que, estos elementos nos muestran que la deliberación de la opinión pública debe ser considerada, para lograr la paridad participativa dentro de estas tres políticas. Puesto que, son estas deliberaciones las que irían construyendo una sociedad más justa y participativamente democrática¹⁰⁶. De este modo, nos dice Fraser que la contribución que entrega el repensar la esfera pública de manera radical, permitirá contribuir con las luchas por la emancipación, que a su vez, contribuirán con las luchas por la justicia social y de género que necesitan las democracias actuales.

Cabe mencionar, que esta democracia no es una democracia liberal como la enuncia Anne Phillips, una feminista liberal¹⁰⁷, puesto que, ella es una teórica que nos entrega la idea

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 175. Las cursivas son del original.

¹⁰⁵ Además, cabe mencionar que para pensar quiénes son los integrantes de la esfera pública, según Fraser en *Escalas de Justicia*, es necesario remitirse a el «principio de todos los sujetos», pues este principio “sostiene que lo que convierte a un conjunto de personas en miembros socios de una esfera pública no es la ciudadanía compartida, ni su co-imbricación en una matriz causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación que determina las reglas fundamentales de su interacción”, pág. 179.

¹⁰⁶ Es menester trabajar en extenso esta idea de la democracia igualitaria o radical, por lo que, junto a la paridad participativa, será analizado en extenso en el siguiente apartado de este capítulo.

¹⁰⁷ Para entender la democracia liberal véase Carme Castells (compiladora), “Anne Phillips, ¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 82. “Si el carácter específico de la democracia liberal puede formarse y reformarse en un proceso de contrastación política, entonces las feministas pueden tener suficiente con la capacidad de plantear e intentar

de que la democracia liberal podría ser una posibilidad de representación política válida, pues ésta podría enmendar la igualdad incompleta que existe, por ejemplo, en el género, la ciudadanía y la participación. Sin embargo, su proposición no sigue los lineamientos de Fraser, debido a que Fraser es una teórica que propone la paridad participativa como el estar a la par con el otro, en igualdad de condiciones fácticas. En cambio, Phillips asume la paridad como números, por ejemplo, un porcentaje obligatorio de mujeres en los escaños del congreso. Por lo tanto, la democracia liberal no sería un espacio de reivindicación, porque, en primer lugar, es un campo que establece rangos de justicia que no necesariamente erradican la desigualdad e injusticia social. Y, en segundo lugar, la democracia liberal es un lugar insuficiente para las demandas que solicitan los movimientos sociales y, en particular, el movimiento feminista. Además, no debemos olvidar que las democracias liberales presentan un estado crítico respecto de la economía, lo social y la política¹⁰⁸, pues actualmente, ya no se pueden sostener por sí mismas. En definitiva, Phillips con su propuesta nos introduce a un campo de análisis somero para pensar la justicia social y de género, pues piensa que el feminismo liberal ayudará a abordar la diferencia sexual como categoría política, y en ese sentido, plantea que la democracia liberal está siempre susceptible de cambios, por lo que, los cambios que requieren las políticas gubernamentales sobre temas de la sexualidad, sí podrían ser abordados en una democracia liberal. De este modo, su postura no introduce cambios sustanciales en la democracia como concepto a reivindicar, para la emancipación de las mujeres y sujetos oprimidos.

Bien, ahora tenemos a Susan Moller Okin, que es otra feminista de orden liberal, que busca complementar los argumentos de John Rawls, para así poder establecer una nueva teoría

resolver cuestiones relativas a género y democracia sin tener que preocuparse por si el resultado sigue siendo también una «democracia liberal»”. Phillip nos plantea la posibilidad que hay en la democracia liberal de instalar las demandas y reivindicaciones feministas como por ejemplo: la ciudadanía, participación y heterogeneidad. Sin embargo, todas ellas desde un aspecto liberal, pues la participación política constaría de un número mayor de escaños en el congreso, que se garantizarían por ley para generar la igualdad incompleta de las mujeres que ha existido hasta el momento.

¹⁰⁸ Véase Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013. “Lo que hace entrar en crisis al liberalismo dogmático es la necesidad práctica de la intervención gubernamental para hacer frente a las mutaciones en la organización del capitalismo, los conflictos de clase que amenazaban a la «propiedad privada» y las nuevas correlaciones de fuerza internacionales” (pág. 31). Además, en este sentido, “las crisis económicas repetidas, los fenómenos especulativos, los desórdenes sociales y políticos, muestran toda la fragilidad de las democracias liberales” (pág. 50). Por ende, los cambios del capitalismo generan las crisis que de algún modo se deben solapar bajo distintas estrategias gubernamentales, que por cierto reproducen la injusticia y la desigualdad en sus múltiples formas.

sobre la justicia de género. Okin toma el aspecto de la familia, ya que ella ve que en la familia la mujer presenta desigualdades e inequidades fundamentales, puesto que a ellas se les asigna el trabajo no remunerado de cuidar y criar a los hijos, realizar las labores domésticas en el hogar, preocuparse de la educación y el cuidado de la familia en general, cuidar a los enfermos, entre otras actividades. En consecuencia, según Okin ahí se generan las diferencias de distribución entre hombres y mujeres con respecto al trabajo, a las oportunidades, al acceso a bienes, entre otros. Por lo que, “estos hechos demuestran en sí mismo que se debe prestar atención a la justicia o a la equidad dentro de las familias y a las maneras en que se pueden fomentar estas virtudes mediante políticas públicas.”¹⁰⁹ Aquí vemos el énfasis que le da Okin a la familia como lugar a reivindicar por la teoría de la justicia contemporánea. En este sentido, para Okin la familia sería la primera escuela de desarrollo moral que más influencia tiene sobre nosotros mismos. Por lo que, si la familia presenta injusticias identitarias, de género o económicas, ésta pasaría a ser una escuela deficiente de justicia, que por supuesto habría que remediar. Y, es por todo esto, que nos vemos en la necesidad de plantear políticas públicas que fomenten cambiar el aspecto familiar. Por tanto, si el lugar de la familia, pensada como escuela de desarrollo moral y como escuela de justicia, es el lugar en donde podríamos encontrar los cambios de las diferencias culturales, económicas, políticas y sociales, la teoría de Okin presentaría supuestos afirmativos más que transformativos, siguiendo la terminología de Fraser. Puesto que, Okin no introduciría cambios radicales en contra del sistema liberal que se rige básicamente por las leyes del mercado, la propiedad privada y la libertad individual. En este sentido, la propuesta de Okin respecto de la representación política, no nos da muchas señales alentadoras, ya que se enmarca dentro de un aspecto unívoco y reduccionista, que es la familia.

Entonces, por lo analizando de Phillips y Okin, desde la perspectiva de Fraser, ambas autoras presentarían una propuesta deficiente, puesto que en aquellas autoras no tenemos los tres espacios de justicia social que son, a saber, la redistribución, el reconocimiento y la representación que funcionan como una triada con sus respectivos despliegues argumentativos en profundidad, que buscan abarcar el mayor número de espacios posibles de reivindicación de la justicia en la era global. Por lo tanto, lo importante en esta era es que pongamos mucha

¹⁰⁹ Castells, C. (compiladora), “Susan Moller Okin, Liberalismo político, justicia y género”, *Perspectiva feminista...*, op. cit., pág. 139.

atención al qué, al quién y al cómo de la redistribución, del reconocimiento y la representación. Pues es ahí donde debemos fijar nuestra atención, ya que si nos fijamos en aquellos aspectos podremos ir transformando de a poco los mecanismos y dispositivos opresores de la actualidad. Estos planteamientos son afines a la teoría democrática, pero no a una teoría democrática liberal, sino una teoría democrática y participativa, donde se garantizará la legítima deliberación de la opinión pública en la esfera pública, por medio de distintos principios normativos. Además, cabe señalar que cada uno de estos aspectos democráticos participativos debe surgir desde el propio marco, que será el marco que determinen los propios conciudadanos, que son los conciudadanos que están a la par en igualdad de condiciones fácticas los unos a los otros. De esta manera, la democracia participativa, que analizaremos minuciosamente en siguiente apartado, será uno de los aspectos centrales, que se encargará de cumplir la redistribución, el reconocimiento y la representación igualitariamente entre los seres humanos del planeta global.

A continuación, en este párrafo nos centraremos más en específico en mencionar el análisis feminista que hace Fraser sobre la justicia social, que es un análisis que nos permitirá abrir más detalladamente la justicia de género propuesta por esta autora. Pero, antes debemos mencionar qué es lo que buscan las feministas respecto de la justicia o equidad de género: “Las feministas deben buscar soluciones político-económicas que socaven la diferenciación de género y, a la vez, buscar soluciones culturales-valorativas para resaltar su especificidad como colectividad menospreciada”¹¹⁰. Aquí podemos ver claramente que el feminismo, en general, piensa que las mujeres son una colectividad menospreciada, y que es el feminismo como movimiento social, el encargado de reivindicar la categoría de género, por medio de soluciones económicas, políticas y culturales. Entonces, lo que deberían hacer las feministas, según Fraser, es trabajar bajo la idea de una pluralidad de principios normativos distintos. Estos principios no nos llevarían de ninguna manera a una teoría esencialista, reduccionista o monista sobre la justicia de género, sino que es un modo teórico que nos permitirá erradicar la mayoría de las subalternidades y subordinaciones que sufren las mujeres pobres, negras,

¹¹⁰ Fraser, N., *Iustitia Interrupta*, op. cit., pág. 37.

indígenas y lesbianas, por culpa del marco dominante gubernamental, patriarcal y heteronormativo¹¹¹.

Por tanto, ante estos problemas que se presentan en el marco, Fraser dentro de sus tantos principios normativos, nos propone unos principios que podrían entregar más herramientas de análisis, y de ese modo plantear en específico la teoría de la justicia de género. Para hacer esto, ella analiza los Estados de bienestar de la época posindustrial. Que son aquellos Estados que se encargan principalmente de la justicia distributiva. A partir de ello, Fraser nos presenta un estudio sobre el salario familiar que era el ideal político-económico que se pensaba en la época de dichos Estados que finalmente decayó¹¹².

Pues bien, ahora comenzaremos a analizar por qué el ideal del salario familiar comenzó en decaer en la sociedad de bienestar en la época posindustrial. El salario familiar fue un beneficio que se caracterizó por entregar un subsidio económico a las familias más pobres, y especialmente se les daba a las mujeres que estaban incapacitadas para trabajar por el cuidado de los hijos o por discriminación sexual que había en los trabajos de la época posindustrial. Cabe mencionar, que el salario familiar se instauró con el fin garantizar la solvencia económica de las familias más vulnerables, sin embargo, este beneficio empezó a generar excesivas dependencias económicas en las familias que los recibían, como lo señalan algunos teóricos y políticos, dejando de cumplir su rol benéfico. Entonces, debido a este y otros problemas, de a poco se empezó a reducir la entrega del salario familiar hasta llegar a su total erradicación. Y, al mismo tiempo en esta época se dejó de creer en que el salario recibido por una sola persona del grupo familiar, que en su mayoría eran hombres, podría alcanzar para mantener a la familia y a sus hijos. En ese sentido Fraser nos afirma que:

¹¹¹ Para un análisis detallado sobre la heteronormatividad véase Monique Wittig, “El pensamiento heterosexual” en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Editorial Egales, S.L., Barcelona, 2006. “Es así que se habla de: *el* intercambio de mujeres, *la* diferencia de sexos, *el* orden simbólico, *el* inconsciente, *el* Deseo, *el* Goce, *la* Cultura, *la* Historia, categorías que no tienen sentido en absoluto más que en la heterosexualidad o en un pensamiento que produce la diferencia de los sexos como dogma filosófico.” Aquí Wittig nos expone la primacía de la heterosexualidad que genera diferencias de opresión, sin embargo no hay que pensar que Wittig esté abogando por un igualitarismo. Además, esta misma autora nos muestra un detallado análisis sobre la primacía masculina dentro del ámbito político, cultural, y económico.

¹¹² Para una análisis en extenso sobre el salario familiar véase, Fraser, N., “Después del salario familiar: un experimento mental posindustrial”, *Iustitia Interrupta*, *op. cit.*, págs. 55-94; y reimpresso en Nancy Fraser, “Tras la desaparición del salario familiar: un experimento mental posindustrial”, *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, págs. 139-166.

“Hoy... el supuesto del salario familiar ya no es sostenible, ni empírica ni normativamente. En la actualidad experimentamos los estertores del antiguo orden industrial sexista, con la transición a una fase posindustrial del capitalismo. La crisis del Estado de bienestar va ligada a estos cambios históricos. Radica en parte en la desintegración del mundo del salario familiar, y de sus suposiciones centrales acerca de los mercados de trabajo y las familias”¹¹³.

De este modo, la autora nos explicita que la afirmación de que el salario familiar quedó en cenizas, puesto que es un supuesto que no se logró sustentar con los años de manera empírica, puesto que las crisis sociales en la que están inmersos los Estado-nación industriales, han mostrado la deficiencia del ideal del salario familiar. En el sentido de que, las familias ya no se pueden sostener con un solo ingreso, sino que es necesario que la mujer salga a trabajar, en los casos de las familias más pobres, y en otros casos las mujeres tienen que quedarse en los hogares por la cantidad excesiva de hijos que ha tenido. Estos problemas, entre otros muchos más, hacen pensar a Fraser que hay una necesidad de pensar un Estado de bienestar posindustrial el cual se base estrictamente en la justicia de género.

De este modo, con respecto a la justicia de género, Fraser nos dice que:

“Hasta ahora las feministas han asociado la justicia de género con la igualdad o la diferencia, de forma tal que «igualdad» significa tratar a las mujer exactamente como a los hombres, y «diferencia» significa tratarlas de manera distinta en la medida que difieren de los hombres”¹¹⁴.

Sin embargo, estas creencias sobre la igualdad o la diferencia presentadas por algunas teorías feministas contemporáneas, para Fraser, no son concepciones suficientes para sostener una justicia de género, pues para ella la medida que por excelencia puede ayudar a remediar los problemas sociales es la normatividad pensada desde lo económico, cultural y político. Por lo que, no debemos caer en un culturalismo o economicismo-político, que no daría las respuestas satisfactorias para una teoría sobre la justicia de género, ya que “la teorización normativa sigue siendo una empresa intelectual indispensable para el feminismo”, e incluso “para todos los movimientos sociales emancipadores”¹¹⁵ que quieran pretender lograr justicia en cualquier ámbito.

¹¹³ Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, pág. 140. Para efectos de este trabajo seguiremos usando esta versión del artículo.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 143.

¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 144.

Por lo tanto, ante el escenario de la desaparición salario familiar, Fraser siguiendo su propia línea de pensamiento feminista sobre la justicia de género, nos presenta un experimento conceptual posindustrial. Este experimento consiste en un conjunto de siete principios normativos los cuales buscan generar una justicia de género en la era posindustrial, y cada uno de estos principios los revisaremos a continuación: (1) la antipobreza, que consiste en que proveer asistencia social para prevenir la pobreza, pero no cualquier principio de este tipo sería totalmente satisfactorio, por lo que, la idea sería encontrar un principio de este tipo que logre satisfacer las necesidades básicas de las personas, sobre todo de las mujeres solteras que encabezan una familia; (2) la antiexplotación, que busca prevenir la explotación de las personas vulnerables como las mujeres, que podrían ser maltratadas y explotadas por los maridos y empresarios, y además lo que se busca con este principio es que la dependencia de los sujetos explotables desaparezca; (3) la igualdad de renta, que se basa en establecer la equidad entre mujeres y hombres, debido a la pobreza oculta de distribución desigual que reciben las primeras; (4) la igualdad en el tiempo de ocio, en lo referente a que el tiempo de libre disposición que existe dentro del binarismo de género, masculino/femenino, es exageradamente dispar, por lo general, por las labores del cuidado y quehaceres domésticos; (5) la igualdad de respeto, en el sentido de que las mujeres son presentadas en la sociedad posindustrial como objetos sexuales de placer de los sujetos varones, por lo que con este principio se exige reconocer el trabajo que hacen las mujeres y su condición de personas dentro de la sociedad; (6) la antimarginación, que vendría a resituar a la mujeres en el espacio público de la política y privado del hogar, puesto que ellas deben tener garantizadas las condiciones necesarias para participar en equidad con respecto a su género opuesto, por ejemplo, en la vida asociativa de la sociedad civil; y (7) el antiandrocentrismo, consiste en dejar de lado las conductas institucionales masculinas, en el sentido de que “la política social no debería exigir a las mujeres que sean como los hombres, ni que encajen en instituciones diseñadas para los hombres si quieren disfrutar de niveles de bienestar comparables”, sino que más bien,

“el objetivo de las políticas debería ser, por el contrario, el de reestructurar las instituciones androcéntricas de modo que acepten seres humanos capaces de parir y que a menudo cuidan a familiares y amigos, y que no los traten como excepciones sino como participantes típicos ideales”¹¹⁶.

Por lo tanto, este último principio exigiría cambiar tanto a hombres como mujeres dentro de la concepción androcéntrica en la que propia institucionalidad los ha educado, pues este último principio lo que busca es descentrar el Estado de bienestar masculino.

Entonces, luego de haber revisado cada uno de estos siete principios, podemos decir que estos se consideran fundamentales para cambiar la desigualdad e injusticia de género que padecen las mujeres en los Estados de bienestar de la era posindustrial, y si es que no se cumplen todos los principios al mismo tiempo, la justicia de género no sería posible de aplicar. De ese modo, para pensar la aplicabilidad de estos principios Fraser nos propone tres modelos como experimentos conceptuales posindustriales, con el propósito de ejemplificar la efectividad que habría de estos principios en los Estados de bienestar actuales. Y que por supuesto en cada uno de los modelos intentará incluir, en mayor o menor medida, cada uno de los principios recién analizados.

El primer modelo es el del proveedor universal, que propone que las mujeres puedan sostenerse a sí mismas ganando su propio salario para ellas y su familia, la idea es que puedan ser ciudadanas y trabajadoras al mismo tiempo incentivando a que el rol del proveedor se universalice. De este modo, para lograr esto habría que apartar a las mujeres de lo doméstico para que se puedan centrar en el empleo. También, habría que reorientar las expectativas del hombre para la aceptación de la inclusión del trabajo de las mujeres, y además de políticas macroeconómicas que hagan crecer trabajos para mujeres a tiempo completo. En este sentido:

“El proveedor universal va unido necesariamente, por lo tanto, a una política de «valor comparable»: debe corregir la infravaloración generalizada de destrezas y trabajos ahora codificados como femeninos y/o «no blancos», y debe remunerar dichos trabajos con un salario apto para un proveedor de recursos económicos para una familia”¹¹⁷.

Es decir, que el trabajo será un tema fundamental a transformar dentro de este modelo, aunque esté muy alejado de la realidad actual, se procuraría aplicar dichas políticas que cambien la

¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 149.

¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 154.

interpretación de los trabajos, para generar una nueva visión sobre los mismos, de manera que no se parezcan a los trabajos desechables que se están creando constantemente.

Sin embargo, luego de haber presentado la explicación de este modelo, éste no proporciona una justicia de género equitativa, pues aunque ayudara a salir de la pobreza a las mujeres y les quitara un poco su lugar en la explotación del trabajo en general, no proporcionaría resultados benéficos a las mujeres que tienen un exceso de responsabilidades domésticas y de cuidado¹¹⁸. Dado que, la remuneración podría generar competencia entre hombres y mujeres, y además si el tiempo de ocio, el respeto, la antimarginación y el antiandrocentrismo no se garantizan normativamente, es difícil que ese cambio cultural se produzca por sí solo. En definitiva, este es un modelo desequilibrado, pues beneficia a algunas mujeres y a otras no. Por lo tanto, sería un esquema que no ofrece una justicia de género de facto un Estado de bienestar posindustrial.

Bien, el segundo modelo que analizaremos será el de la paridad del cuidador. Aquí la idea no es la igualdad entre hombres y mujeres, sino que es hacer menos onerosa la diferencia que existe entre ambos respecto al cuidado. La idea aquí es que las mujeres compartan el trabajo del cuidado con los hombres. De este modo, para que mujeres y hombres compartan y alternen el trabajo de los cuidados, las prestaciones sociales que proporcione el Estado deben ser integradas a un mismo sistema. En él “los empleos a tiempo parcial y los cuidados subsidiados deben estar cubiertos sobre la misma base que los empleos a tiempo completo”¹¹⁹. Es decir, que se debe garantizar la flexibilización obligatoria de la jornada laboral cuando algún trabajador o trabajadora haya tenido un hijo. Y, además se deberá subsidiar la flexibilización laboral del trabajador o trabajadora para que así éste alcance a obtener el dinero suficiente para mantener a la familia. Al mismo tiempo, se garantizará que los subsidios también entren al monto de la jubilación que recibirá en el futuro el trabajador o trabajadora. No obstante, estas medidas requieren cambios estructurales en la economía de los impuestos y una gran transformación en la cultura política. Aquí los subsidios ayudarían a equiparar la pobreza entre hombres y mujeres respecto del cuidado, ya que no habría una directa

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 153. “¿Cómo organizaría este modelo los cuidados? El grueso de dicho trabajo pasaría de la familia al mercado y al Estado, donde sería realizado por trabajadores remunerados”. En este sentido, el Estado podría entregar prestaciones sociales para los cuidados, que requeriría aumentar impuestos, o sino exigir al empresario salas cunas para los hijos, lo cual perjudicaría a las mujeres, según Fraser.

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 159.

explotación. Pero, la igualdad en la renta, el tiempo de ocio y el respeto, no se verían solucionados, porque las mujeres se ven incentivadas a cambiar su rol frente al cuidado, sin embargo, eso no es suficiente, debido a que, culturalmente es poco probable que los hombres cambien su rol de proveedores. En este sentido, tampoco hay una valoración en apoyar los trabajos informales de las mujeres, por lo que, este modelo igual margina y se mantiene dentro de la lógica androcéntrica. Entonces, este segundo modelo también es deficiente, pues aunque busque equiparar el trabajo del cuidado no garantiza que la mujer se desprenda totalmente del rol de cuidado que se le ha asignado históricamente, y tampoco garantiza que el hombre quisiera ser un cuidador.

Debido a que, los dos modelos anteriores son deficientes, Fraser nos ofrece un tercer y último modelo, que es el del cuidador universal. Este sería un modelo utópico al cual deberíamos ir, y se compone básicamente por la idea de deconstruir el concepto de género, puesto que ninguno de los dos modelos anteriores pretendía hacerlo, en el sentido de que:

“Ninguno de estos modelos... promueve la plena participación de las mujeres, a la par que los hombres, en la política y en la sociedad civil. Y ninguno valora suficientemente las prácticas asociadas con valores femeninos como para pedirles a los hombres que las realicen también; ninguno les pide a los hombres que cambien. Ninguno de los modelos, en resumen, proporciona todo lo que las feministas quieren. Incluso de forma altamente idealizada, ninguno de ellos proporciona una plena justicia de género”¹²⁰.

Por lo tanto, para este nuevo modelo la idea de la justicia de género radicaría en que los patrones de vida de las mujeres, como por ejemplo, el cuidado, se vuelva una labor en la que todos se puedan hacer partícipe, en este caso en específico, los hombres y el Estado. De este modo, las labores de proveedor y cuidador se rediseñarían, pero para que esto sea una medida fáctica es necesario que las instituciones sean rediseñadas también, de manera que eliminen las dificultades que hay cuando se mezclan estas labores en tensión. Además, con estas medidas podríamos visibilizar lo sexista que han sido las labores de los proveedores y las cuidadoras. Y, ahora bien retomando la máxima mencionada anteriormente, la de deconstruir el género, que es la idea radical que nos propone el modelo del cuidador universal, Fraser nos dice con respecto a esto que:

¹²⁰ *Ibíd.*, pág. 163.

“El truco está en imaginar un mundo social en el que la vida de los ciudadanos integre la obtención de un salario, los cuidados, la actividad comunitaria, la participación política y la participación en la vida asociativa de la sociedad civil, y todo ello les deje algo de tiempo para divertirse”¹²¹.

Entonces, el cuidador universal sería la alternativa por la cual se inclinaría Fraser para remediar los problemas de justicia, pues si a éste le sumamos los siete principios ya analizados, podremos generar una justicia de género radical y necesaria para la época actual.

Finalmente, para cerrar este acápite quiero hacer mención a lo siguiente: en primer lugar, el análisis que hace Fraser sobre la justicia social tridimensional toma en cuenta lo económico, lo cultural y lo político de manera interconectada, y creo que este análisis interconectado nos entrega herramientas teórico-políticas posibles que se podrían aplicar de facto para remediar la mala distribución económica, la falta de reconocimiento cultural y la representación fallida en los Estados-nación contemporáneos. Además, en esta misma línea su propuesta, nos permite cuestionar el marco político institucional que nos determina y del cual emergen la mayoría de las crisis sociales o políticas, como por ejemplo, la injusticia de género. Y, también nos permite cuestionar la idea de la esfera pública, en el sentido de que ésta es el lugar en que por excelencia se dan las deliberaciones de la discusión pública. Por lo que, si la esfera pública se transforma, las colectividades oprimidas, como por ejemplo, negros, mujeres, homosexuales, entre otros, podrían generar su propia deliberación, para que los emancipe del marco dominante, y al que de todos modos es necesario transformar para conseguir dicho propósito emancipatorio. En segundo lugar, me parece que extrapolar la justicia social a la justicia de género, es una estrategia que podría remediar las injusticias de género que sufren las mujeres en la economía, en la cultura y en la política. En consecuencia, como nos dice Fraser la idea de la justicia social y la justicia de género tienen como objetivo establecer la igualdad de manera radical y democrática en los seres humanos. Y esto solamente se logrará en la medida que se puedan articular en conjunto cada uno de los principios normativos que propone esta teórica crítica, puesto que ella por un lado nos propone la tridimensionalidad de la justicia social y de género, y además nos propone principios normativos para erradicar la injusticia de género que reciben las mujeres en la época actual. Por último, nos ofrece trabajar la idea de democracia radical y paridad participativa, que son sino más principios que deben ser considerados al momento de hablar de una teoría crítica sobre la justicia en la contingencia actual.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 166.

3.3 LA DEMOCRACIA RADICAL EN RELACIÓN A LA PARIDAD PARTICIPATIVA.

Nancy Fraser nos ofrece una teoría muy detallada y compleja sobre cómo entender la justicia de género, de modo que, ésta pueda remediar varios de los problemas a los que se ven afectados los sujetos participantes dentro de esta sociedad en su conjunto. Y, para ello, a la lista de principios que ya hemos analizado sobre su teoría, podemos añadir la idea de democracia radical que se relaciona directamente con la paridad participativa. Ambas ideas, ya están presentes en los capítulos anteriores, pero esbozadas mínimamente. Ahora bien, desplegaremos en extenso en qué consisten esas ideas que complementan de manera absoluta con la tridimensionalidad de la justicia social, la idea de la esfera y opinión pública y la justicia de género.

“«Democracia» es, hoy en día, una palabra intensamente controvertida que significa muchas cosas diferentes para diferentes personas, incluso cuando todos afirman estar a su favor”¹²². En este sentido, pienso que desde el momento en que pretendemos analizar la democracia, la idea que tiene Fraser, como ya lo vimos, no es la idea de una democracia liberal como la que propone Anne Phillips¹²³ o cualquier otra. Sobre todo por la controversia que el mismo término genera en la época actual. Entonces, ¿Qué es lo que debe necesitar una democracia?, ¿Cómo se configura?, ¿Quién la produce? y ¿Por qué y para qué se produce? Para la igualdad social o para generar injusticias sociales. Para que unos participen y otros deleguen su participación por la representación. Cada una de estas interrogantes son las que pretenden resolver las democracias, pero la democracia en particular que analizaremos en este caso será la idea de democracia radical que nos propone pensar Nancy Fraser. En un primer momento, Fraser nos invita a pensar que la democracia radical puede ser descrita en términos de igualdad o diferencia. Esto, en el sentido de que ambas ideas son las que están en disputa dentro de las políticas que apuntan a configurar algunos tipos de democracia. Y, de este modo, cuando la igualdad y la diferencia son descubiertas por los primeros movimientos feministas del siglo XX para potenciar una idea de justicia, generan una idea renovada de cómo entender la democracia. Por un lado, “la de las igualitaristas era que no podía explicarse adecuadamente

¹²² Fraser, N., *Iustitia Interrupta*, op. cit., pág. 229.

¹²³ Véase el acápite N° 3.2 de este apartado donde se habla de la teoría de dicha autora.

el sexismo si se pasaba por alto la marginación social de las mujeres y su posición desigual de recursos”¹²⁴, por tanto, no se debía dejar de lado la igualdad, dado que aquella está en función de la participación y la distribución de recursos igualitaria. Y, por otro, “la idea del descubrimiento de las feministas de la diferencia era que no podía explicarse adecuadamente el sexismo si se pasaba por alto el problema del androcentrismo en la construcción de los parámetros valorativos culturales”¹²⁵, por tanto, ellas se abocarían a superar el androcentrismo, puesto que éste coloca a la mujer en una posición desventajosa. En este sentido, Fraser dice que las feministas, tanto las igualitaristas como las de la diferencia, deberían optar por cambiar la cultura y la economía política al mismo tiempo para que la democracia radical surja. Pero, a eso le podemos añadir que al debate feminista entra con bastante fuerza la discusión sobre la diferencia entre las propias mujeres, puesto que hay mujeres blancas y heterosexuales del primer mundo con riqueza cultural y económica, en cambio, las afroamericanas o las lesbianas, del bajo mundo, carecen de los privilegios que tienen las primeras. Entonces, a raíz de estos últimos debates, alrededor de los años ’90 el debate feminista cambia, ya que la democracia radical debía incluir políticas que den el giro hacia lo cultural. Aquí, entonces nacen dos concepciones diferentes para pensar una justicia de género en una democracia radical, por un lado, *el antiesencialismo deconstructivista* que considera que todas las identidades, sean cuales sean, por sí mismas son represivas, por tanto la igualdad como la diferencia deberían excluirse¹²⁶. Y, por otro, está *el multiculturalismo*, que considera que todas las identidades deben tener un reconocimiento, es decir, que lo que aquí se piensa es afirmar la diferencia en cuanto tal. Estas últimas propuestas, según Fraser, no son tan confiables para pensar una democracia radical, pues la una representa el reverso especular de la otra. Y, a su vez ambas se centran netamente en el giro cultural para cambiar la injusticia de género en las llamadas democracias actuales.

Pues bien, Fraser ante este escenario del debate feminista nos propone pensar una democracia radical que incluirá estos argumentos presentados en las discusiones feministas, pero también ella añadirá tres puntos claves para pensar una democracia radical en la era

¹²⁴ Fraser, N., *Iustitia Interrupta*, op. cit., pág. 235.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Hay que señalar que en específico para Fraser el antiesencialismo lo llamará “la versión deconstructiva del antiesencialismo... [que] implica desenmascarar la operación represiva y excluyente que permite toda construcción de identidad”. *Ibid.*, pág. 243.

posindustrial. En primer lugar, propone que la igualdad y la diferencia se deben orientar hacia el debate de las diferencias múltiples que se intersectan, y éstas se entienden como el desplazamiento de pensar la igualdad en contra de la diferencia, hacia un lugar en donde existan perspectivas que intersecten las múltiples diferencias, no pensadas desde el sentido analizado anteriormente. En segundo lugar, debemos construir una concepción antiesencialista del reconocimiento y una política social igualitaria de distribución. Y, en tercer y último lugar, “deberíamos desarrollar una versión alternativa que nos permita hacer juicios normativos acerca del valor de las diferentes diferencias al interrogarnos sobre su relación con la desigualdad”¹²⁷. De este modo, cada una de estas propuestas pretende combinar el antiesencialismo y el multiculturalismo con la lucha social para llegar a la tan ansiada democracia radical.

Hasta aquí, el debate feminista presentado por Fraser nos presenta las discusiones en torno al giro cultural que se le ha dado a la lucha social por la justicia de género para establecer una democracia radical. Este giro contempló el desplazamiento de la economía política, que para Fraser es igual de importante que la política cultural, y en este sentido la autora nos introduce un principio, que podríamos decir es netamente político, que es, a saber, la paridad participativa o paridad de participación.

Para comenzar a pensar esta paridad Fraser, nos sitúa en cuestionar el libre acceso que hay o que podríamos tener en la esfera pública, y saliéndose de una interpretación reduccionista sobre éste, Fraser nos plantea que la cuestión del libre acceso no se trata de quién está incluido o excluido en participar, sino que más bien en lo que hay que poner atención es en la interacción discursiva que se genera en los espacios públicos formales de discusión. En este sentido:

“Deberíamos preguntarnos si es posible, si quiera en principio, que los interlocutores deliberen en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando estos espacios están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación”¹²⁸.

De este modo, podríamos pensar en: ¿Qué posibilidad existe de que los públicos subalternos puedan participar discursiva y prácticamente en la esfera pública, puesto que la estructura, que

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 249-250.

¹²⁸ *Ibíd.*, pág. 111.

es el marco que los oprime y domina, no les permite participar realmente? ¿Qué solución podríamos pensar para escapar de esto? Lo primero sería desenmarcarse del marco, a través de una política afirmativa o transformativa, que ya vimos en detalle anteriormente, para luego considerar que tanto lo distributivo como el reconocimiento ayudarán a generar la participación efectiva. Para dilucidar de manera más clara aquella propuesta, Fraser nos invita a pensar en dos condiciones: La primera es “la distribución de los recursos materiales [que] debe hacerse de manera que garantice la independencia y la “voz” de todos los participantes. Llamaré a esta la condición *objetiva* de la paridad participativa”, y la segunda “requiere que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respecto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social. Llamaré a esta la condición *intersubjetiva* de la paridad participativa”¹²⁹. De este modo, la participación no es una participación como la definió la política feminista francesa en los años noventa, que se remitía simplemente a la participación garantizando el cincuenta por ciento de los escaños en el congreso, sino que la paridad de participación es la condición de estar a la par con el otro u otra, en pie de igualdad, es decir, que las condiciones normativas garanticen fácticamente la participación de todas y todos en las decisiones sobre la economía política y la política cultural. Por ende, en la democracia participativa o radical, que analizamos hace un momento, es en donde se debe gestar esta propuesta participatoria. De este modo, si queremos pedir medidas redistributivas y de reconocimiento para subsanar las injusticias sociales, debemos pensar que también consideramos, al mismo tiempo el requerimiento de la paridad de participación que permitirá a los públicos subalternos tener la representación política necesario para generar cambios emancipatorios.

Entonces, la paridad participativa como idea normativa será la encargada de hacer efectiva la participación de los sujetos como pares dentro de la vida social. Con el propósito de transformar los siguientes puntos: (1) las estructuras económicas que pueden impedir la plena participación de la sociedad civil, (2) las jerarquías institucionalizadas de valor cultural producen un reconocimiento fallido impidiendo la paridad, y (3) el impedimento de la participación cuando se les niega la voz para decidir sobre las reglas de decisión. En definitiva, este principio al ser un principio de conmensuración nos hace criticar e investigar acuerdos y obstáculos del compromiso equitativo al cual se espera llegar para conseguir una

¹²⁹ Fraser, N., *¿Redistribución o Reconocimiento?*, op. cit., pág. 42.

sociedad justa en su conjunto. De este modo, la paridad participativa permitirá una evaluación constante de las distintas dimensiones de la justicia, a saber, la redistribución, el reconocimiento y la representación, de manera que nos ayudará a generar una diversidad de reflexividades en torno a lo qué queremos, cómo lo queremos y hacia quién lo queremos cuando hablamos de justicia social y de género¹³⁰.

Pues bien, en este acápite abordamos la idea de democracia radical y paridad participativa desde la propuesta de Nancy Fraser, y esto nos llevó a determinar que para conseguir que una democracia sea radical, se debe incluir la lucha feminista que interconecte la multiplicidad de diferencias diferentes, y además analizamos la idea de la paridad participativa que viene a complementar la idea de democracia radical, pues se necesita de este nuevo principio para poder establecer la justicia tridimensional que nos propone pensar Fraser. En este sentido, por lo tanto, la democracia tiene que considerar el factor de género como algo clave para remediar las injusticias y problemáticas sociales que aquejan a las colectividades oprimidas, como es el caso de las mujeres. Cabe señalar, además, que la paridad será la que permitirá la participación efectiva como pares y, de ese modo, se podrá ir evaluando constantemente cada una de las políticas de distribución, reconocimiento y representación, permitiendo que la deliberación de la opinión pública se haga efectiva en la esfera pública. No debemos olvidar, que todos estos análisis, Fraser los hace pensando en que estamos en pleno tránsito a una era cada vez más transnacional y globalizada que evidencia que hay problemas e injusticias nuevas, y que con suma urgencia hay que buscar la manera de resolver mediante distintas propuestas teórico-prácticas, que incluyan la de ella junto con la de otros/as pensadores/as con los/as que ella discute. Por lo que, nuestro último punto de análisis será indagar las posibilidades de facticidad que habría en la propuesta teórica de esta filósofa feminista estadounidense en la época contemporánea.

¹³⁰ Fraser, N., *Escalas de Justicia*, *op. cit.*, págs. 113-120, y donde también se trabaja la idea paridad participativa es en, véase Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, págs. 194-198.

3.4 ¿ES POSIBLE LA JUSTICIA SOCIAL COMO JUSTICIA DE GÉNERO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN TRASNACIONAL DESDE EL ANÁLISIS FEMINISTA DE NANCY FRASER?

Para responder a esta pregunta tenemos que pensar en todo lo que hemos analizado sobre la teoría de la justicia que nos ha descrito Fraser durante su largo trabajo explicativo y esquemático. En este sentido, pensaremos si las ideas y principios normativos que nos propone esta autora feminista llegarán a algún lugar fáctico que realmente ocasione cambios emancipadores sobre las injusticias sociales que aquejan a los grupos o colectividades oprimidas.

Dentro de los varios argumentos que vimos, logro destacar que hay una importancia relevante por analizar: la mala distribución, el reconocimiento fallido y la falta de representación política. Estos momentos críticos responden a la crisis a la que se ve afectado el actual capitalismo organizado por el Estado. Ocupo dicha terminología, ya que Fraser en *Fortunas del feminismo* en su artículo titulado “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia” nos presenta un análisis reflexivo que critica las crisis a las que se han visto afectados los Estado-nación contemporáneos. En aquel artículo, ella nos propone pensar en el feminismo de la segunda ola, que es una corriente que se arrastra desde fines del siglo XX por casi cuarenta años, según Fraser. De modo que, es el activismo feminista como movimiento social el que ha realizado una crítica al orden dominante que puede ser denominado como: capitalismo organizado por el Estado o globalización neoliberal. En este sentido, Fraser nos dice que el movimiento feminista ha hecho más transformaciones culturales que institucionales y políticas. Por lo tanto:

“Con la fragmentación de la crítica feminista se produjo la incorporación selectiva y la recuperación parcial de algunas de sus líneas. Escindidas unas de otras y de la crítica social que las había integrado, las esperanzas de la segunda ola quedaron constreñidas al servicio de un proyecto profundamente discordante con la visión holística más amplia de una sociedad justa”¹³¹.

De este modo, Fraser nos muestra que la crítica feminista se separa, y esa separación, por supuesto, tiene consecuencias al momento de pensar en una lucha por la justicia de género en la era actual. Entonces, el capitalismo organizado por el Estado, tiene características que

¹³¹ Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, op. cit., pág. 245.

producen la injusticia social entre los sujetos partícipes de la sociedad. Las características de este Estado serían las siguientes: (1) El economicismo, que se fundamenta por caracterizar al Estado como un mero ente encargado de la distribución de los bienes y recursos sociales, por lo que, finalmente se genera una economía desigual entre las personas de distinta clase. (2) El androcentrismo, que se refiere a la ficción cultural y política que considera que el varón es el proveedor de la familia, y ese es su estatus ideal, y en ese sentido, por ello se produce la no importancia por las labores no remuneradas, como por ejemplo, los cuidados o la función reproductivas femenina. (3) El estatismo, que deja los sujetos se confíen “en expertos profesionales para diseñar políticas públicas, y en organizaciones burocráticas para aplicarlas”, y en consecuencia, “los Estados del bienestar y desarrollistas trataban a aquellos quienes supuestamente servían más como clientes, consumidores y contribuyentes que como ciudadanos activos”¹³². De esta manera, se produce una cultura despolitizada en las personas que habitan dichos espacios. (4) El westfalianismo, que entiende el Estado como una conformación nacional donde solo hay interés en la población nacional, y de este modo la justicia solo se aplica entre esos conciudadanos. Por lo visto, entonces, estos cuatro puntos son clave para comprender el funcionamiento característico del capitalismo organizado por el Estado, y las crisis que genera en los sujetos habitantes del espacio social.

Ahora bien, según Fraser, serán las feministas de la segunda ola las que suministrarán una crítica a cada uno de los aspectos descritos anteriormente, porque ellas ven que dichos aspectos generan la crisis en la vida de los sujetos y en las mujeres en particular. Puesto que, si pensamos en contra del economicismo, las feministas apunta a ampliar la perspectiva de la justicia hacia cuestiones que antes eran privadas, como por ejemplo, el trabajo doméstico, la sexualidad, la violencia contra la mujeres y la reproducción. En este sentido, ellas pedían la transformación radical de la subordinación en la sociedad. En la segunda crítica, entonces, tenemos la puesta en escena de las feministas en contra del androcentrismo, puesto que lo económico, lo cultural y lo político tenía un sesgo masculino que hacía que las mujeres siguieran subordinadas a cualquier tipo orden androcéntrico. Y, cuando hablamos en contra del estatismo, las feministas crearon una propuesta en la que no separaban teoría y práctica, sino que propusieron un movimiento democratizador, antijerárquico, participativo y demótico. Finalmente, cuando nos referimos al westfalianismo, hubo feministas que estuvieron a favor, y

¹³² *Ibíd.*, pág. 248.

en contra, pues algunas en el plano práctico afirmaban este tipo de Estado, pero otras en el plano teórico lo criticaban.

Cada uno de estos aspectos criticados por los ideales críticos de las feministas que Fraser nos expone, logran exigir la lucha sistemática por reconocer los cuidados y la división sexista que existe en el trabajo. También, pretendían democratizar el poder estatal con la participación ciudadana, en el sentido, de que se debería mejorar la comunicación entre Estado y sociedad. Por último:

“A ellas, además, el feminismo les parecía parte de un proyecto emancipador más amplio, en el que las luchas contra las injusticias de género estaban necesariamente relacionadas con las luchas contra el racismo, el imperialismo, la homofobia y la dominación clasista, todas las cuales exigían transformar las estructuras profundas de la sociedad capitalista”¹³³.

Es decir, que las reivindicaciones de estas feministas eran multidimensionales, pues abogan por la abolición de la explotación económica, la jerarquía de estatus y el sometimiento político.

Sin embargo, a este feminismo que logra identificar, hablando en los términos de Fraser, las luchas por la redistribución económica, el reconocimiento cultural y la representación política, es finalmente sometido a la ideología imperante del orden dominante. Es decir, que cada una de las propuestas que estas feministas logran establecer para acabar con las crisis, son principalmente resignificadas por el orden neoliberal. Como sabemos, éste se caracterizaba por la eliminación de los controles excesivos sobre el capital, la privatización y liberación de los mercados, y la competición. Y, ante este nuevo escenario neoliberal, Fraser se pregunta si es que habrá un vínculo perverso o coincidencia entre feminismo y neoliberalismo. Esto se podrá responder en la medida que analicemos qué aspectos de la teoría feminista ha resignificado el neoliberalismo.

El primer momento de resignificación Fraser lo nota cuando las feministas comienzan a generar una lucha por el reconocimiento, pues el economicismo se deja bastante de lado, y es ahí cuando había que poner mayor atención, más que nunca en la economía política, ya que estaban en ascenso todas las políticas económicas actuales que transformaron al mercado

¹³³ *Ibíd.*, pág. 252.

como el responsable de regular la política y no al revés. Lo segundo que resignifican es el antiandrocentrismo, puesto que el capitalismo organizado por el Estado se rehace periódicamente en momentos de ruptura histórica, y además este capitalismo alimentó a la izquierda cultural. También, éste disfrazó a la mona de seda, en el sentido de que flexibilizó el trabajo, para que de esa manera entraran las mujeres, pero aquello ocurre, a través de, trabajos domésticos, de temporeras, de trabajadoras profesionales con sueldos bajos, por un lado, o por medio de la apertura de solicitud de microcréditos para buscar ingresos y seguridad material, por otro. Sin embargo, “en ambos extremos, el sueño de la emancipación de las mujeres va unido al motor de la acumulación capitalista”¹³⁴. Ahora bien, la tercera significación que sufren las propuestas feministas es la del antiestatismo, puesto que los Estados, que algunos denominaban como niñeras, por las prestaciones y ayudas sociales que hacían a las personas en situación de vulnerabilidad, pasaron a ser cada vez menos prestadores de ayuda social, ya que la política privada del microcrédito iba en ascenso. Y eso, pues, podía sustituir en gran medida algunos de los problemas sociales, pero claro está, que siempre pensado desde la lógica de beneficencia hacia el neoliberalismo económico. Y, en cuarto lugar tenemos la resignificación del en contra y a favor del westfalianismo. Aquí las feministas se ven en un problema, pues con la globalización y las comunicaciones transnacionales e instantáneas, los bordes de los Estados nacionales se están difuminando. Por ejemplo, con este nuevo fenómeno de comunicación global se podía dar el enfoque que quisiera a las políticas que aportaran las feministas, ya que, se podía emitir un discurso para abolir la violencia y ayudar a la reproducción, dejando de lado la pobreza.

De este modo, las ideas emancipadoras de los feminismos sentaron quizá las bases para articular una nueva forma del capitalismo organizado por el Estado globalizado, que sería el neoliberalismo. Éste ya en la era actual, por las diversas crisis financieras que ha sufrido se encuentra en un estado crítico. Y, ante este hecho actual de crisis financiera Fraser establece, nuevamente, principios pensados desde su postura feminista. Y, claro, los principios que nos propone Fraser toman en consideración la resignificación que ha hecho el neoliberalismo sobre las políticas feministas emancipatorias. (1) Según ella hay que reposicionar el feminismo desde la tridimensionalidad de la justicia, es decir, pensar las políticas feministas desde la redistribución económica, el reconocimiento cultural, y la representación política. (2)

¹³⁴ *Ibíd.*, pág. 256

Además, Fraser piensa que las feministas podrían pensar algún método en el que se le reste importancia al trabajo asalariado, y así poder otorgarle valor a las actividades no mercantilizadas. (3) Por el contrario de como lo hace el neoliberalismo, Fraser piensa que el ejercicio del poder público debe ser fortalecido, de manera que se establezca la democracia que promueva la paridad de participación con interés en la justicia. (4) Por último, nos propone la idea de unir los pensamientos feministas para generar un orden poswestfaliano de orden multiescalar y democrático en todos sus ejes, para superar de ese modo todas las injusticias.

Después de haber visto en extenso el proceso del feminismo que nos quiere ilustrar Nancy Fraser, creo que podemos dar paso, de lleno a responder la pregunta planteada en el título de este acápite. Cabe señalar, además, que fue necesario ilustrar la discusión feminista para saber si es que realmente la justicia de género se podría enmarcar en esta era global.

De este modo, para finalizar este análisis quiero mencionar la siguiente idea de Fraser:

“La concepción de la justicia que propongo se centra en el principio de *paridad de participación*. De acuerdo con este principio, la justicia exige soluciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de una sociedad interactuar entre sí *como iguales*”¹³⁵.

De este modo, a raíz de este planteamiento propuesto por esta autora quiero pensar, entonces la respuesta de si es posible o no la justicia social y de género en la época contemporánea. Dentro de los varios argumentos que vimos, los que logro destacar son: la redistribución, el reconocimiento y la representación, los que tienen como fin conseguir la paridad participativa o de participación. La idea de paridad participativa se plantea el objetivo de que cada uno de los conciudadanos, sean estos, mujeres, gays, lesbianas, negros, negras, indígenas, transexuales u otra colectividad que podamos realmente calificar como oprimida y dominada, dentro de un Estado-nación, puedan conseguir al menos los tres principios normativos que mencionaremos a continuación. El primero de ellos es: la distribución económica equitativa, justa e igualitaria, que solo se conseguirá en la medida en que los propios individuos puedan definir legítimamente las distribuciones dentro de la sociedad. El segundo principio es: el reconocimiento de las diversas identidades de los grupos sociales, desplazando los valores institucionales culturales instaurados por algún régimen o marco político dominante de

¹³⁵ *Ibíd.*, pág. 195.

opresión. Y el tercer y último principio es: la representación política que podrá corregir y transformar el marco que rige a los Estados-nación, con el fin de fundar una democracia participativa y una justicia social democrática y radical. En este sentido, siguiendo los argumentos de Fraser, creo que cada uno de estos principios es necesario desarrollarlos en un mundo que está en plena neoliberalización global, puesto que cada vez más observamos que la crisis social, cultural, política y económica se está expandiendo por todo el tejido social, y esta expansión sucede especialmente por las políticas neoliberales que permiten la apertura de los mercados totalmente desregulados.

En este sentido, para poder hacer posible la justicia social, y más en específico, la justicia de género en la era de la globalización, es necesario instalar los principios normativos antes señalados, que no son coercitivos, pero sí son universales para todas y todos los que quieran erradicar las crisis sociales por las que constantemente están siendo atravesados los sujetos vulnerables y oprimidos.

Por lo visto anteriormente, entonces, el experimento conceptual de la teoría crítica de la justicia de género que nos propone la filosofía-política de Nancy Fraser sí podría de algún modo remediar las injusticias en la era global. No obstante, aunque Fraser haya expuesto un experimento conceptual de este tipo a raíz de las injusticias de género y de las problemáticas sociales que se están generando en la actualidad, no quiere decir que esté garantizado el éxito de su propuesta conceptual en la era global.

En este sentido, por lo tanto, lo que nos recomienda hacer Fraser es seguir complementando y repensando la teoría social crítica, puesto que el capitalismo neoliberal se las ha arreglado para que estos principios en cierto sentido queden sin efecto. Esto sucede, debido a que, el capitalismo neoliberal subsume, o mejor dicho en palabras de Fraser, resignifica las propuestas políticas radicales de emancipación que han propuesto los movimientos sociales de trabajadores, de ecologistas, de feministas, de antirracistas y de indigenistas. De esta manera, podemos ver que con aquella subsunción, el capitalismo neoliberal le logra quitar el carácter emancipador que tenían las políticas reivindicativas de los movimientos sociales y de los feminismos presentes durante esta última era. Y, por mencionar alguno de los tantos ejemplos que hay de esta práctica paradigmática, está el de la inclusión de las políticas de la equidad de género en los gobiernos de los Estado-nación contemporáneos y

en algunas de las empresas corporativas de carácter privado. En ambos lugares, se incluye la equidad de género en la época contemporánea, pero no se lo incluye desde la propuesta radical hecha por la teoría feminista que nos ha planteado Fraser, ya que esta teoría pide explícitamente la igualdad de renta, la igualdad respecto del cuidado y la crianza de los hijos, la no violencia contra las mujeres, la antimarginación, el antiandrocentismo, entre varias otras medidas más, que son medidas radicales para pensar la emancipación y transformación social. Adicional a esto, podemos ver que las llamadas “políticas de equidad de género” aplicadas en la actualidad, en el ámbito público o privado, en ningún caso han aplicado estas políticas en su sentido radical, emancipatorio y transformativo, y menos aún se habla en aquellos lugares de aplicar la deconstrucción del género.

Por ende, lo único que hacen estas llamadas “políticas de equidad de género” –que eran desde sus comienzos políticas feministas que fueron subsumidas y resignificadas por el capitalismo neoliberal que las utiliza a su favor– finalmente es validar el contrato sexual heteronormativo, patriarcal y androcéntrico¹³⁶. En consecuencia, creo que estamos ante una incertidumbre teórico-práctica, y lo que le quedaría por hacer a la propuesta feminista frente a ello, es pensar cómo teorizar prácticas que sean realmente subversivas, emancipadoras y transformadoras, y que al mismo tiempo, sean capaces de trastocar en lo más profundo los ejes de dominación, sin caer en la subsunción resignificadora del neoliberalismo globalizado. Finalmente, con respecto a esto Fraser nos plantea que las feministas tendrían que trazarse enormes objetivos, puesto que:

“Después de ver cómo el asalto neoliberal instrumentalizaba nuestras mejores ideas, tenemos ahora la posibilidad de recuperarlas. Al aprovechar este momento, podríamos simplemente doblar el arco de la inminente gran transformación en dirección a la justicia, y no solo con respecto al género”¹³⁷.

¹³⁶ Cabe mencionar que el ejemplo al cual aludo en este párrafo me refiero específicamente al caso del Chile contemporáneo, y creo que sin duda alguna se pueda extrapolar al caso de otras sociedades actuales.

¹³⁷ Fraser, N., *Fortunas del Feminismo*, *op. cit.*, pág. 262.

CONCLUSIÓN

En esta investigación se trazó una posibilidad de cómo interpretar la teoría de la justicia en la época contemporánea, pues como nos muestra la historia ha habido diversas formas de entender la justicia, y en la actualidad la justicia tiene su propia conceptualización dependiendo de los autores y de la ideología a la que éstos se suscriban. Por ello, es que analizamos en específico a autores de mediados del siglo XX, como Rawls y Dworkin de la tradición liberal, puesto que ellos nos explican que la justicia debe ser entendida desde el paradigma de la distribución, es decir, que para resolver los problemas de injusticia social debemos poner atención a la política económica, pues será ella la responsable de remediar las injusticias sociales, como por ejemplo, la pobreza o la repartición inequitativa de las riquezas. Sin embargo, el paradigma distributivo por sí solo no es suficiente para remediar las injusticias sociales, puesto que las injusticias en relación a la identidad o al género quedan poco trabajadas en dicho paradigma.

Por lo que, ante este escenario surgen nuevas teorías de la justicia que quieren retomar con fuerza el ámbito cultural. De esta manera, hacia finales del siglo XX los teóricos que recuperan el sentido de lo cultural, más el de la identidad para pensar la justicia, son los llamados teóricos del reconocimiento. Ellos se centran en que la justicia debe ser pensada desde el reconocimiento, porque es ahí donde se arraigan principalmente las injusticias sociales que aquejan a los sujetos pertenecientes al conjunto social de un Estado-nación. Por lo tanto, aquí estamos ante un cambio de paradigma de la justicia, pues se cambia completamente el foco, pues la economía pasa a un segundo plano, en cambio, lo cultural o los problemas de reconocimiento pasan al primer plano, puesto que estos teóricos ven que en esta política están las soluciones a las injusticias sociales.

Pero, tanto el paradigma distributivo como el de reconocimiento, gracias a filósofa feminista estadounidense Nancy Fraser, ya no son paradigmas que por sí solos pueden ayudar a remediar las injusticias de género, de raza, económicas y políticas, sino que más bien es una mezcla de ambos paradigmas. En este sentido, siguiendo la propuesta de Fraser, ahora lo que necesitamos para remediar las injusticias es la tridimensionalidad de la justicia social y de

género, y a mi parecer esta propuesta es una forma innovadora y renovada de entender la justicia en la era actual.

Entonces, este nuevo tratamiento, por decirlo de algún modo, que le podemos dar a la justicia, creo que nos entrega herramientas que antes no habían sido del todo vinculadas para entender la justicia social y de género. Esto, debido a que, antes se pensó en que las políticas de redistribución y de reconocimiento, debían estar separadas unas de las otras, sin embargo, ahora podemos pensar que ambas están interconectadas, y además, hay más políticas en las que pensar, como por ejemplo, la representación política y la paridad participativa.

Por lo tanto, ahora estamos frente a la propuesta de la tridimensionalidad de la justicia para solucionar los problemas de las injusticias sociales que se generan por las crisis económico-políticas que se desarrollan en los Estación-nación globalizados y transnacionales contemporáneos. Y, en particular, lo que busca solucionar esta propuesta es remediar principalmente la mala distribución económica de los recursos, la falta de reconocimiento a nivel cultural y la representación política fallida en el espacio normativo. Todas aquellas injusticias deben ser pensadas como aquellas injusticias que están interconectadas entre sí, puesto que, si pensamos en el caso de las mujeres explotadas, que por un lado, en la casa son explotadas designándoles las labores domésticas y del cuidado, y que por otro lado, en el trabajo asalariado son explotadas por extenuantes jornadas de trabajo mal remunerado, podemos ver que en ambas situaciones están presentes las tres injusticias que nombramos anteriormente. Por lo tanto, lo que es necesario que realicemos para alcanzar la transformación de esta situación de opresión que vivencian las mujeres y muchos otros grupos oprimidos, como lo son los homosexuales, los indígenas, los negros, entre otros, es instaurar de manera normativa y sustancial la tridimensionalidad de la justicia que es, a saber, la redistribución, el reconocimiento y la representación.

Esta propuesta de entender la justicia de manera tripartita, creo que es una estrategia no tematizada por otros y otras autoras con el énfasis que le da Fraser, ya que en otras teorías vemos que la justicia social y hasta la justicia de género puede ser entendida desde un solo principio, y no necesariamente todos al mismo tiempo, como es el caso de Rawls, Honneth o Young. Y, en este sentido, la estrategia de entender el problema de la justicia social como una teoría tripartita pone énfasis a que no debemos olvidar ni privilegiar un aspecto por sobre otro,

puesto que sí lo hacemos incurriremos en un falta gravísima que no forjará una justicia social ni menos una de género.

Además, a esta teoría tripartita tenemos que seguir sumándole principios, debido a que Fraser nos entrega más propuestas. Una de ellas es la paridad participativa, que en palabras de la misma Fraser es: “participar a la par con los otros sujetos” en el espacio normativo. Es decir, que dentro del Estado-nación los sujetos deben ser capaces de participar activamente en las decisiones que se tomen con respecto a la economía, a lo cultural y a lo político. Para que podamos lograr aquello debemos cambiar el marco, o sea, la estructura misma que nos rige que es sino determinada, a través del Estado-nación contemporáneo. Este Estado es un Estado globalizado y transnacional, que piensa que podemos solucionar los problemas que aquejan a los grupos oprimidos desde organismos supranacionales. Como por ejemplo, la Corte Penal Internacional o la Organización de Naciones Unidas. En ese sentido, la idea de la justicia en la era actual ya no es posible resolverla de manera local, nacional y territorial, puesto que lo territorial ya no satisface con soluciones apropiadas las injusticias sociales.

Y, un punto que es importante señalar, que no debemos olvidar, es que la justicia social es extrapolada a la justicia de género en Fraser, pues para conseguir la primera es necesario que se consiga la segunda, o sino plantearíamos un paradigma de justicia defectible. Por lo que, ante esto Fraser nos entrega su experimento conceptual normativo con los siguientes principios: (1) la antipobreza, (2) la antiexplotación, (3) la igualdad de renta (4) la igualdad en el tiempo de ocio, (5) la igualdad de respeto, (6) la antimarginación y (7) el antiandrocentrismo. Estos son los principios que es necesario establecer para que podamos generar una justicia de género en la era actual. Por lo tanto, para que podamos generar una justicia en la sociedad en su conjunto, deberíamos pasar en primer lugar por la justicia de género, ya que así sería posible pensar y generar condiciones fácticas que permitan la emancipación y la transformación de los roles subordinados de los grupos oprimidos.

Pues bien, hasta aquí he querido ilustrar mi interpretación personal sobre la teoría de la justicia contemporánea y en particular la de Fraser, por lo que ahora es necesario trazar una línea crítica a la teoría de la justicia en su conjunto.

Si pensamos en el caso de Fraser, su teoría está inserta dentro de la justicia social y de género que se requiere en la era actual, sin embargo dentro de su teoría podemos encontrar ciertos matices que se pueden cuestionar, pues aunque su tematización a veces suele ser radical y transformadora, no obstante, en algunos momentos no lo sería del todo, a mi parecer. Por lo tanto, nuestra crítica buscará discutir los puntos álgidos de su teoría, que por lo demás no busca desbaratar la teoría de Fraser, sino que de algún modo, la crítica podría ser un complemento para seguir desarrollando la teoría de la justicia social y de género en los tiempos venideros.

Entonces, luego de haber realizado una recopilación general de lo que pienso respecto de la teoría de la justicia en la era actual, más el posicionamiento de la justicia de Fraser, creo que ya podemos comenzar a realizar la crítica sustantiva a esta teoría. En primer lugar, y como ya lo he dicho antes, la teoría de la justicia social y de género que nos entrega Fraser en específico, es una teoría renovada e innovadora, pues nos muestra que los movimientos sociales, como por ejemplo, el feminista, debe poner atención a que la lucha que hay que dar en contra el sistema de opresión –que es el Estado-nación globalizado o capitalismo organizado por el Estado– tiene que ser una lucha en la cual estén presentes las demandas reivindicativas sobre las políticas económicas, culturales y representativas. Dado que, de ese modo se articulará una crítica al sistema en su conjunto, pues la idea es abarcar cada uno de los campos que genera opresión sobre los sujetos, en el sentido de que, la lucha podrá ser de algún modo más efectiva en la medida que se transforme de manera radical cada uno de los aspectos que oprime y genera injusticias dentro de la sociedad. De este modo, esta primera crítica nos brinda nuevas herramientas para comprender que las luchas tienen que ir siempre repensándose, con el fin de conseguir que las demandas sean conseguidas.

En segundo lugar, creo que podemos analizar críticamente la propuesta de la justicia de género que nos entrega Fraser. Ella en su propuesta piensa que un Estado-nación contemporáneo en aras a una globalización total debe considerar cambios en el marco que lo estructura y para ello es necesaria la deliberación pública. Pero, hay que mencionar que la deliberación pública siempre ha estado marcadamente por la presencia masculina, dejando a la femenina subordinada al espacio privado del hogar y la familia. En este sentido, es que podemos pensar ya en una justicia de género, pues para transformar el marco es necesario

establecer los siete principios del experimento conceptual que nos entregó Fraser. Estos principios lo que buscan es transformar las excesivas diferencias que hay entre los géneros impuestos por la sociedad, no para llegar a una igualdad, sino que más bien, para llegar a la utópica idea de deconstruir el género como categoría impuesta por la sociedad y sus construcciones sociales que moldean, controlan y dominan a los sujetos pertenecientes a ella. En definitiva, con la justicia de género, se nos abren nuevas posibilidades de pensar la justicia como tal, puesto que nos abre caminos que no son tematizados por lo general en las teorías de la justicia tradicional, pues estos problemas son subsumidos por la economía, la cultura o la política. Sin embargo, su importancia radica en que el género está inmerso en todas y cada una de las injusticias sociales, que es necesario remediar. Y, si no remediamos las injusticias de género, jamás podremos remediar las injusticias sociales que padecen cada una de las colectividades oprimidas, ejercidas por el marco heteronormativo y patriarcal del Estado-nación globalizado y transnacional actual.

En tercer lugar, una de las críticas que podríamos pensar a la teoría de Fraser es la normatividad. ¿En qué sentido la normatividad? En el sentido, de que esta autora piensa que para poder concretar de manera fáctica las propuestas de transformación social, es menester que estas propuestas queden inscritas en un espacio normativo, que podría ser según ella, la democracia radical. Y, para llegar a tal democracia es necesario repensar el espacio público. Puesto que, dicho espacio es por excelencia donde se inscriben las decisiones que después legislarán a una sociedad en su conjunto. Pues bien, pensado así, ¿será realmente lo normativo algo que pueda generar la justicia social y la justicia de género en la época contemporánea? Por un lado, podríamos pensar que sí, si es que seguimos validando la estructura del Estado-nación como legítima para poder generar cambios o transformaciones radicales. En este sentido, se buscaría utilizar las mismas herramientas que han sido responsables de la opresión e injusticia social sobre las distintas colectividades menospreciadas, para sacar de ese lugar a dichas colectividades, de manera que, se pueda hacer justicia frente a los problemas que los aquejan. Y por otro lado, podríamos decir que no, puesto que si seguimos en la estructura del Estado-nación normativo, nada aseguraría que las clases dominantes o los dueños de empresas transnacionales vuelvan a usar las políticas a su conveniencia, como por ejemplo, con financiación ilícita o coimas. Por lo que, si seguimos validando el Estado-nación, caeríamos en el riesgo de querer hacer cambios radicales, que sin embargo se pueden ver mermados y

tergiversados, pues siempre están al acecho los residuos de las políticas anteriores, que pueden volver a florecer del mismo marco que las creó. En esta tercera crítica, podemos ver que la teoría de la justicia social y de género que nos entregó Fraser, tiene su punto débil, que por su puesto, podríamos poner en tensión, pero por lo acotado de esta investigación, queda abierto este punto para una eventual investigación mayor.

En cuarto y último lugar, está la crítica a “la crítica”, ¿Qué haremos con ella? Pues, como nos explica la propia Fraser en su teoría, la crítica como tal, se encuentra en un momento paradójico. Dado que, por un lado, con ella se busca generar una crítica radical al orden dominante, de manera que con su reflexión teórico-práctica se llegue a realizar una transformación del sistema dominante. Sin embargo, al mismo tiempo, la crítica traza una afinidad inadvertida con el Estado-nación neoliberal contemporáneo, puesto que la crítica que se creía radical en su momento, el mercado junto con sus diversas políticas, se las ha arreglado para que toda crítica pierda su carácter emancipador. Por ejemplo, tenemos la inclusión que se hizo a las mujeres en el espacio laboral o la inclusión de lo indígena al espacio gubernamental. Cada uno de estos grupos oprimidos, buscaba ser crítico, pero el mercado los subsume, pues le da trabajo, pero mal remunerado, o les da reconocimiento cultural, que sin embargo, se transforma en una venta y compra de la cultura ancestral de lo indígena, por decirlo de algún modo. En este sentido, pienso que la crítica debe ser hecha con cautela, pues el capitalismo organizado por el Estado o el neoliberalismo, se las ingenió para hacer de las luchas –que plantearon diversos grupos oprimidos y/o diversos movimientos sociales– se transformaran en críticas que alimentaron y han hecho posible la sobrevivencia de aquello a lo que atacaban críticamente. Sin embargo, no hay que darse por vencido, pues la invitación es pensar desde dónde y cómo luchamos en contra de un sistema que desde ya conocemos su astucia.

Finalmente la teoría de la justicia de género de Fraser, entrega herramientas para comprender de una nueva manera la justicia social en la era actual. Esta tarea, nos es una tarea fácil de trazar, puesto que hay que considerar una cantidad de aspectos, que incluye pensar en: ¿Qué cosas se necesitan para la justicia?, ¿Quiénes son los que la requieren? y ¿Cómo se podrá llegar a aquella? Todo esto es necesario reflexionarlo, como mínimo, para comenzar a hablar de una teoría de la justicia para la sociedad en su conjunto en la época contemporánea. De lo contrario, estaríamos pensando desde un paradigma clásico y tradicional de la justicia.

Cabe señalar, que la perspectiva de Nancy Fraser, presenta supuestos que deben ser derrumbados, puesto que hay que pensar que la justicia tiene aspectos económicos, culturales y políticos, que deben ser pensados y repensados con el fin de generar reflexiones que puedan incentivar a que las colectividades oprimidas luchen estratégicamente contra el orden dominante, que es, a saber, la política y economía neoliberal. Puesto que, si como colectividades oprimidas, sean estas, mujeres, homosexuales, negros, indígenas, entre otras, pensamos en que para poder reclamar la justicia social y de género solo basta con pedir retribución económica, reconocimiento cultural, representación o participación por sí solas, estamos cayendo en la división que nos debilita. Ya que, no generamos reivindicaciones totales para los sujetos sociales. Por lo tanto, siempre deberíamos pensar que la justicia es un campo abierto de exploración que con los tiempos cambia y surgen nuevas adaptaciones de ésta, de manera que, siempre hay que estar atento y ser estratégico para comenzar a pensar en cómo generar la teoría de la justicia sin que se nos queden afuera de la propuesta aspectos importantes, que parecen poco relevantes, pero sin duda nunca lo serán.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Publicado en *Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

Campbell, Tom, *La Justicia: Los principales debates contemporáneos*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.

Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

Cortés Rodas, Francisco, *Reconocimiento y Justicia*, “Entrevista con Axel Honneth”. En publicación: Estudios Políticos N° 27, IEP (Instituto de Estudios Políticos), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia: Colombia, julio-diciembre, 2005.

De Lagasnerie, Geoffroy, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.

Fraser, Nancy, “Repensando la esfera pública”. Este trabajo forma parte de la obra *Habermas y La Esfera Pública* en que la autora participó como articulista. La versión original en inglés fue compilada por Craig Calhoun bajo el título "Habermas and the Public Sphere". The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1992.

Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del hombre editores, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006.

Fraser, Nancy, *Escalas de Justicia*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2008.

Fraser, Nancy, “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review* 86, Segunda época, Mayo-junio 2014.

Fraser, Nancy, *Fortunas del Feminismo: Del capitalismo organizado por el estado a la crisis neoliberal*, Traficantes de Sueños; IAEN, Ecuador, 2015.

Fraser, Nancy, “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review* 100, Segunda época, Septiembre-octubre 2016.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus humanidades, Madrid, 1987.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997.

Laval, Christian y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.

Miller, David, *Justice Social*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1998.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1995.

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Edición Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1994.

Walzer, Michael y Miller, David (compiladores), *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1996.

Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Editorial Egales, S.L., Barcelona, 2006.

Young, Iris Marion, *La Justicia y la política de la diferencia*, Ediciones cátedra, Madrid, 2000.