

ARTÍCULOS

Justicia y género: las propuestas de Nancy Fraser¹

Justice and gender: the proposals of Nancy Fraser

LUISA POSADA KUBISSA*

Resumen

Nancy Fraser piensa la justicia desde el enfoque tridimensional de la redistribución, el reconocimiento y la representación. Proponemos una lectura de cómo aplica estos paradigmas a la justicia de género. Además de sugerir algunas objeciones críticas, esta lectura apunta cómo la propuesta de Fraser, aun cuando ella no lo explicita así, parece estar guiada por la preeminencia de la idea de igualdad como redistribución frente al reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: Teoría feminista contemporánea, igualdad, diferencia, redistribución, reconocimiento.

Abstract

Nancy Fraser thinks about the justice from the three-dimensional approach of redistribution, recognition and representation. We propose a reading of how she applies these paradigms to gender justice. In addition to suggesting some critical objections, this essay points out how the proposal of Fraser, even though she does not explain it in this way, seems to be guided by the pre-eminence of the idea of equality as a redistribution in opposition to the recognition of differences.

Keywords: contemporary feminist theory, equality, difference, redistribution, recognition.

Fecha de recepción: 16/05/2013. Fecha de aceptación: 14/07/2014.

1 Además de los títulos de la propia Nancy Fraser que se recogen aquí, han sido fundamentales para elaborar esta reflexión algunos trabajos, como el de A. Oliva Portolés: *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM- Editorial Complutense, 2009 (en particular, el capítulo IV.C2: «La subjetividad como lugar de intersección de identidades en Nancy Fraser», pp. 363-391); R. del Castillo: «El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío», en: C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, tomo 3, pp. 61-120; M.X. Agra Romero: «Multiculturalismo, justicia y género», en: C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid Editorial Síntesis, 2000, pp.135-164; M. J. Guerra: «Nancy Fraser: la justicia como redistribución y reconocimiento», en: R. Maíz (compilador): *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, colección Ciencia Política (9), 2001, 2ª-2009, pp. 335-363. Una primera aproximación más abreviada al pensamiento de Nancy Fraser se recoge en Posada Kubissa, Luisa: *Sexo, vindicación y pensamiento. Estudios de teoría feminista*, Madrid, Huerga y Fierro, 2012.

* Profesora Titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid: lposada@filos.ucm.es. Líneas de investigación: filosofía y feminismo, teoría crítica feminista, Ilustración, Kant, epistemología. “Sobre Kant, Putnam y el realismo interno”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/1 (2012); “Argumentos y contra-argumentos para un debate. Sobre trata y prostitución”, *Ex Aequo*, Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, 26 (2013).

A partir de los años 70 del siglo XX las tendencias feministas se diversifican tanto como las propias variables socio-políticas con las que el feminismo interactúa. Hablar hoy de teoría feminista es hablar de raza, de etnicidad, de alternativas verdes o ecológicas, de grupos de mujeres negras, chicanas y emigradas en general, de preferencias sexuales, ... Todas estas variables configuran una red de opresiones que incide en la diversa situación de las mujeres según en qué relación se sitúen con cada una de ellas. Ya en los años 80 algunas pensadoras feministas denunciarán que esta diversidad no se ha tenido en cuenta a la hora de conceptualizar la situación de las mujeres; y, en consonancia con ello, criticarán que el feminismo anterior ha teorizado tan sólo un grupo excluyente de mujeres blancas, heterosexuales y de clase media¹.

Nancy Fraser parte de esta reclamación del reconocimiento de las diferencias entre mujeres y, a partir de ahí, dentro del marco del debate con el postmodernismo y el multiculturalismo, reconstruye el mapa del feminismo contemporáneo. Este mapa estaría guiado por el paso que se da en el pensamiento feminista de un paradigma de la redistribución a un paradigma del reconocimiento. Por tanto, entiende que también en el feminismo, como ocurre en otros ámbitos, se va a producir un desplazamiento de la reclamación de la igualdad a la reclamación del reconocimiento cultural de las diferencias. Este recambio para Fraser se inicia tras las reclamaciones de la política de la identidad femenina propias del feminismo cultural norteamericano² y que tendrán por cierto sus desarrollos en Europa con el feminismo de la diferencia de la pensadora francesa Luce Irigaray³ o de la filósofa italiana Luisa Muraro⁴, a las que solo mencionaremos aquí por no ser este el marco de las teorizaciones de Fraser⁵.

Lo que sí nos va a interesar es atender a las propuestas de esta pensadora norteamericana que, partiendo del análisis del feminismo contemporáneo, se orientan a superar la dicotomía entre el paradigma de la redistribución, asociado a la justicia social, y el paradigma del reconocimiento, pensado para la justicia cultural. A ello, Fraser añade recientemente el paradigma de la representación o del marco. Pensar la justicia en términos de la incorporación de estos paradigmas no obsta, como trataremos de sugerir, para que en su propuesta, a pesar de sus propias enunciaciones, sea el paradigma de la redistribución el que prima y dota de sentido a los demás.

-
- 1 Véase, en este sentido, bell hooks: «Black Women: Shaping Feminist Theory», en: bell hooks: *Feminist Theory from Margin to Centre*, South End Press, 1984; también la traducción al castellano del capítulo de bell hooks: «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», en: bell hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Andalzúa: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 33-50, p. 37.
 - 2 C. Gilligan.: *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982/ *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, F.C.E., 1985
 - 3 De la obra de Irigaray, remitimos aquí a L. Irigaray: *Speculum de l'autre femme*, París, Lés Éditions de Minuit, 1974/ *Speculo. Espejo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978; *Je, tu, nous*, París, Editions Grasset et Fasquelle, 1990/ *Yo, tu, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992; *J'aime a toi*, París, Editions Grasset et Fasquelle, 1992/ *Amo a ti*, Barcelona, Icaria, 1994.
 - 4 L. Muraro: *Le ordine simbolico della madre*, Turín, ed. Riuniti, 1991/*El orden simbólico de la madre*; horas y Horas, Madrid, 1994.
 - 5 Para la consideración del debate igualdad-diferencia en el feminismo, remitimos a Fraser, Nancy: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997 (*Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist condition»*, Nueva York, Routledge, 1997), pp. 231-235.

1. Nancy Fraser: igualdad y diferencia para pensar la justicia

Ubicar a esta teórica norteamericana significa, en primer lugar, referirse a su preocupación predominante por pensar las condiciones que hagan posible el estado del Bienestar y a su interés por los movimientos sociales y las políticas públicas⁶. Filosóficamente, Fraser reconoce sus filiaciones con Foucault, Habermas o Rorty⁷. Pero también critica que todos ellos son ciegos a la hora de conceptualizar las formas de dominación ligadas al género.

Sin duda de Fraser se puede decir que «su trayectoria intelectual (es) deudora de múltiples debates éticos, políticos y feministas, desde finales de los ochenta a nuestros días»⁸. Y esa trayectoria está marcada por el interés nuclear de compaginar las reclamaciones del reconocimiento de las diferencias con el «legado clásico de la izquierda: la justicia social»⁹. Este interés está presente desde sus primeros escritos hasta los más recientes, como *Escalas de justicia*¹⁰ en el 2008, y le lleva a plantearse constantemente cómo pensar la justicia en nuestro mundo globalizado. Así, ya en 1997 escribe: «En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura aparece como una de las orientaciones programáticas comprensivas capaz de hacer justicia a todas las luchas actuales contra la injusticia. Es el único proyecto que no supone un juego de suma cero»¹¹.

Para pensar la justicia, Fraser se sitúa en una posición de pragmatismo feminista y socialista. A partir de ahí relea la disensión entre los paradigmas de igualdad y diferencia en el marco de la filosofía reciente como la disensión entre las visiones universalista y multiculturalista. Y Fraser reconduce también esta disensión al terreno del pensamiento feminista contemporáneo: así, en *Escalas de justicia* lee la historia de este feminismo contemporáneo como una alternancia entre paradigmas teóricos predominantes. De esta manera, el feminismo contemporáneo se habría vinculado en una primera fase a la reivindicación de la igualdad, manteniendo lazos estrechos con los movimientos sociales emergentes de los años 60. Una segunda fase enmarcaría el pensamiento y la praxis feministas en la caída del comunismo y el auge del neoliberalismo; y aquí el feminismo «entró en la órbita de la política de la identidad»¹². El momento actual supondría una nueva fase del feminismo contemporáneo, marcado por «una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes»¹³.

6 R. del Castell: op. cit., p. 63

7 R. del Castillo: op. cit., pp. 63-64. Remitimos también a la propia N. Fraser: *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Para el caso de la crítica de Habermas, existe traducción al castellano como N. Fraser: «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?. El caso de Habermas y el género», en: S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990. Es interesante, por otro lado, remitirse a la revisión de Foucault que lleva a cabo Fraser en *Escalas de Justicia* (capítulo 7: «¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización»), Barcelona, Herder, 2008, pp. 211-233.

8 M.J. Guerra: op. cit., 2ª edición revisada y ampliada, 2009 (por la que citaremos aquí), p. 336.

9 M.J. Guerra: op. cit., p. 337.

10 N. Fraser: *Scales of Justice*, Columbia University Press, 2008/ *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder Editorial, 2008.

11 N. Fraser: *Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist condition»*, Nueva York, Routledge, 1997/ *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997, p. 54.

12 N. Fraser: *Escalas de justicia*, cit., p. 188.

13 Ibid.

La idea de este movimiento del feminismo contemporáneo, que implica el paso del paradigma de la igualdad al de la diferencia, ya estaba presente en Fraser muchos años antes¹⁴. También ahí el debate feminista entre igualdad y diferencia habría cruzado las dos primeras fases de su periodización: en el paradigma de la igualdad prima un discurso que tiende a minimizar las diferencias de género, en tanto que en el paradigma opuesto se defiende, sin embargo, que la diferencia de género es la diferencia humana esencial y que todas las mujeres comparten una misma identidad en tanto que mujeres.

Sólo enmarcando el paso de un paradigma a otro en el más amplio tránsito de la filosofía política de un paradigma de la redistribución a uno del reconocimiento, es posible comprender este fenómeno feminista. Y Fraser realiza un minucioso análisis de ambos paradigmas, que juegan un papel determinante en su concepción de la justicia y también de la justicia de género. A ellos añadirá recientemente un tercer paradigma, el de la representación, como tendremos ocasión de ver. Será sobre todo en su debate abierto con el filósofo Axel Honneth¹⁵ donde Fraser venga a hacerse cargo más detalladamente de cómo definir y entender estos paradigmas y su esencial relación con la justicia.

1.1. Redistribuir, reconocer y representar, o los paradigmas de la justicia

Una concepción adecuada de la justicia tiene que incorporar las reclamaciones de la igualdad, tanto como las de la diferencia, para no ser una justicia truncada. Fraser apuesta por un paradigma de la redistribución que, en primer lugar, de satisfacción a las exigencias de justicia social. Y para ello hay que asociar este paradigma redistributivo a la concepción de la clase social, entendiéndola como arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Cuando vamos a los lugares donde esta pensadora aborda qué se entiende por clase, encontramos entre otras la siguiente definición: «En la concepción que aquí se presupone, la clase es un modo de diferenciación social arraigado en la estructura político-económica de la sociedad». Y añade que los miembros de una clase pueden sufrir también daños culturales, pero que estas injusticias no se producen autónomamente de la economía política, sino que se derivan de ella¹⁶.

Redistribuir los recursos y las riquezas ha de ser uno de los objetivos que persiga toda justicia y, en ese sentido, hay que hacer justicia a las reclamaciones de redistribución del Norte al Sur, de los ricos a los pobres y de los propietarios a los trabajadores¹⁷. Pero Fraser incluye en este paradigma de la redistribución más cosas que la clase: incluye también las políticas feministas y antirracistas que reclaman que sus reivindicaciones sólo pueden ser satisfechas mediante una transformación en profundidad del orden socio-económico. Estas orientaciones políticas giran en torno al paradigma de la redistribución y sitúan éste como eje vertebrador de sus reclamaciones¹⁸.

14 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 232.

15 N. Fraser y A. Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003/
¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata- Fundación Paideia Galiza, 2006.

16 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., pp. 27-28.

17 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 17.

18 N. Fraser y A. Honneth : op. cit., p. 22.

Ahora bien, Fraser sostiene que la justicia también debe incorporar la exigencia de «un mundo que acepte la diferencia»: se trata de garantizar el respeto a la minoría o a aquellos que no se asimilan a las normas dominantes. Por tanto, el reconocimiento será otro paradigma que debe regir la concepción de la justicia; y este paradigma se remite a la estructura cultural-valorativa de la sociedad. Fraser asocia el paradigma del reconocimiento fundamentalmente a las reclamaciones de las minorías étnicas, así como de las minorías sexuales¹⁹. Y analiza cómo en el caso de las reivindicaciones de los gays y de las lesbianas éstas no pueden satisfacerse con la política de la redistribución, porque su discriminación no responde a la estructura política-económica de la sociedad: «La sexualidad es un modo de diferenciación social, cuyas raíces no se encuentran en la economía política, puesto que los homosexuales están distribuidos en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición especial en la división del trabajo y no constituyen una clase explotada». Esto hace que «su modo de colectividad (sea) el de la sexualidad despreciada, arraigado en la estructura cultural-valorativa de la sociedad»²⁰. En este paradigma Fraser incluye todas las reclamaciones que reivindican una identidad que se considera devaluada y resulta interesante que también adscribe aquí aquellos discursos anti-esencialistas y deconstructivos que, como la teoría queer o el pensamiento de la filósofa norteamericana Judith Butler, postulan el carácter contingente de toda identidad y, en consecuencia, entienden la identidad como inherentemente opresiva²¹.

A Fraser le interesa subrayar aquellas colectividades «ubicadas en el medio del espectro conceptual», que componen «modos híbridos que combinan rasgos de las clases explotadas con los de la sexualidad menospreciada». A estas colectividades no les es suficiente con la demanda redistributiva, pero tampoco sólo con el reconocimiento: precisan de satisfacer ambos paradigmas para que se les haga justicia en sentido pleno. Se trata de colectividades que, como aquellas marcadas por el género o la raza, responden por igual a una injusticia político-económica, como a una injusticia cultural-valorativa²². Entendido así, parece claro que para esta pensadora la injusticia por razón de género tiene una doble dimensión: por un lado, la que se vincula con la estructura político-económica de la sociedad, que exige políticas de redistribución y que arraiga en la división sexual del trabajo; por otra parte, la que va asociada a una devaluación cultural-valorativa de lo femenino, que demanda políticas de reconocimiento y re-evaluación de la diferencia²³.

La distinción entre redistribución y reconocimiento, con ser intuitivamente clara, exige sin embargo un esfuerzo analítico que Fraser realiza en una triple dirección. Se trata de pensar estos paradigmas desde la filosofía moral, desde la teoría social y desde la teoría política. Porque en cada uno de estos ámbitos estos conceptos apuntan revisiones teóricas y consecuencias prácticas diversas. Así, desde la filosofía moral la integración de estos dos requisitos de la justicia apunta a una concepción de la misma que no cabe reducir a la auto-realización personal. Desde la teoría social esta doble dimensión tiene que permitir un análisis que atienda tanto a la clase social como a la diferenciación por razón de estatus.

19 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 17-18.

20 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., p. 29.

21 ibíd.

22 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., p. 31.

23 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., pp. 31-34.

Y desde la teoría política, redistribuir y reconocer a la par pasa por proponer reformas institucionales y políticas capaces de dar respuesta a ambas demandas de la justicia²⁴.

Contra los argumentos del filósofo Axel Honneth, Fraser defiende que desde la filosofía política pensar la justicia en términos de redistribución y reconocimiento impide una concepción de este último como mera auto-realización personal: porque el ser reconocido por otro sujeto no basta para alcanzar la subjetividad plena. El reconocimiento es también, y esencialmente, una cuestión de justicia, ya que en la falta de reconocimiento lo que se pone en juego es la desvalorización de algunos actores sociales como «inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles». Y esto tiene como consecuencia que se les quiera impedir participar en la vida social en pie de igualdad²⁵. Por tanto, la paridad participativa es la piedra de toque del reconocimiento²⁶. Y por ello Celia Amorós observa que Fraser pone aquí en juego parámetros ilustrados, desde una teoría bivalente de la justicia que «pivota sobre la idea de igualdad como criterio normativo que ha de distinguir entre las diferentes diferencias y convalidar tan sólo aquéllas que no generen desigualdad, dominación ni subordinación»²⁷.

Si, por otro lado, incorporamos los paradigmas de la redistribución y el reconocimiento a la teoría social, se hará necesario analizar cómo se interrelacionan y cómo se diferencian a la vez la clase y el estatus social. La clase significa un orden de subordinación objetivo. Y esta subordinación arraiga en las relaciones económicas que distribuyen desigualmente los medios y los recursos, haciendo imposible la paridad de participación en la vida social. A este tipo de subordinación se añade un orden de subordinación subjetiva, el estatus, que responde a «unos patrones institucionalizados de valor cultural» y que impide también, como en el caso de la subordinación objetiva, la plena participación y la interacción en pie de igualdad²⁸.

El caso de la injusticia por razón de género sirve para ejemplificar cómo ambos órdenes de subordinación se interrelacionan: la desigualdad de género precisa de un análisis social que la entienda tanto desde las condiciones de opresión político-económica, como desde la diferenciación cultural por estatus. En coherencia con su tesis de las colectividades bivalentes, incide en que la solución a este tipo de injusticia requiere atender analíticamente a ambas dimensiones de subordinación: pues si bien lo «femenino» es objeto de una devaluación cultural, «sólo un enfoque que repare la devaluación cultural de lo «femenino» precisamente dentro de la economía (y en otros ámbitos) puede llevar a una redistribución seria y a un auténtico reconocimiento»²⁹.

Cuando Fraser se ocupa de las consecuencias que el doble paradigma de redistribución y reconocimiento tiene para la teoría política defiende que sólo desde ahí es posible una justicia democrática. Para llevarla adelante es preciso acometer aquellas reformas institucionales que puedan dar solución a ambas exigencias. Y, en definitiva, las reformas de este tipo no son otras que las que se orientan a remover los obstáculos para la paridad participativa de todos los miembros de la sociedad. Y ello pasa por una transformación económica que garantice

24 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 34.

25 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., pp. 35-37.

26 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 44.

27 C. Amorós: «Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)», en: C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p. 49.

28 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 52.

29 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 66.

«las condiciones objetivas de la paridad participativa»³⁰; y pasa, a la vez, por desinstitucionalizar aquellos patrones de valor cultural que obstaculizan la paridad participativa para sustituirlos por otros patrones culturales que la promuevan.

Fraser no pretende estar haciendo otra cosa al pensar la justicia que proponer «algunas pautas generales para las deliberaciones públicas, orientadas a promover este proyecto político»³¹. Estas pautas giran en torno a la tesis de que, tanto la redistribución como el reconocimiento, son dimensiones irreductibles de la justicia. Pero Fraser es cauta con el reconocimiento y subraya que las únicas políticas del reconocimiento que hay que tener en cuenta son aquellas que «fomenten –la –paridad»³². Con ello quiere evitar que sean reconocidas aquellas diferencias que pueden generar subordinación o fomentar la desigualdad.

Esta sería la visión bifocal de la justicia, tal como Nancy Fraser la elabora. Pero recientemente ha añadido otro paradigma a su reflexión sobre la misma y ha venido a desarrollar así una concepción tridimensional de la justicia. Esta tercera exigencia para la justicia se le ha hecho patente al reflexionar sobre el problema actual del «marco»: esto es, al comprender que «dada la creciente relevancia de los procesos transnacionales y subnacionales, el Estado soberano westfaliano ya no sirve como la única unidad o ámbito de la justicia»³³. Atendamos también a esta nueva dimensión de la justicia en el pensamiento de Fraser.

En el 2008, en *Escalas de justicia*, Fraser vuelve sobre los paradigmas de la justicia y, al retomar su teoría bifocal, afirma que «ésta es, por lo menos, la visión de la justicia que he defendido en el pasado. Y esta comprensión bidimensional de la justicia todavía me parece correcta hasta cierto punto. Pero ahora creo que ya no es suficiente». Y ahora a Fraser esta visión ya no le parece suficiente porque se ajusta al marco westfaliano-keynesiano, pero «una vez que la cuestión del marco se ha convertido en tema de impugnación, la consecuencia ha sido que ha hecho visible una tercera dimensión de la justicia, olvidada en mi obra anterior, igual que en la de muchos otros filósofos»³⁴.

Esta dimensión constituye «el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento». Y este escenario ha cambiado en nuestro mundo, y hace que se esté «quebrando y agrietando, obligado por las transformaciones económico-sociales –de la economía global a las migraciones–, el discurso estándar sobre la justicia»³⁵. Hay que tomar en cuenta en nuestros días, por tanto, un nuevo tipo de injusticia, que se produce por lo que Fraser llama el «des-enmarque»: pretender que el marco de la justicia sigue siendo el Estado territorial, cuando en realidad la globalización hace que tengamos que entender hoy que las causas estructurales de muchas injusticias no responden a esos límites. Fraser no rehúye poner ejemplos de esas injusticias que desbordan las fronteras de los estados. Y en una amplia reflexión se refiere a «los mercados financieros, los sistemas de inversión y las estructuras de gobernación de la economía global, que determinan quién trabaja por un sueldo y quién no; las redes de información de los medios de comunicación globales y de la cibertecnología, que determinan quién está incluido en los circuitos de poder de la comunicación y quién no; y la

30 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 71.

31 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 83.

32 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 84.

33 Ibid.

34 N. Fraser: *Escalas de justicia*, cit., p. 41 (la cursiva es de la propia Fraser).

35 M. J. Guerra: op. cit. p. 355.

biopolítica del clima, las enfermedades, las drogas, las armas y la biotecnología, que determinan quién vivirá largo tiempo y quién morirá joven»³⁶. Fraser declara que estas cuestiones son cruciales a la hora de pensar el bienestar humano. Y que, en nuestro mundo, tales cuestiones no pueden siquiera plantearse en los límites de las fronteras territoriales de cada Estado.

2. La injusticia de género: ¿igualdad y diferencia, equiparables?

Cuando vamos a la relación de los paradigmas de la justicia en Fraser para el caso del género, encontramos que estos se ajustan sin dificultades al análisis del mismo. En efecto, el paradigma de la redistribución responde a la reclamación de igualdad. Y en este sentido se orienta a una transformación político-económica de la sociedad que acabe con la desigualdad por razón de género que tiene su arraigo profundo en la división sexual del trabajo. Esta dirección habría sido la predominante en la primera fase del feminismo contemporáneo, embarcado en la reivindicación de la consigna igualitaria.

Si hablamos del paradigma del reconocimiento para el caso del género, hablamos de la re-evaluación cultural de todo lo conceptualizado como femenino. Y esta reclamación habría sido la marca del feminismo contemporáneo en su reclamación de la diferencia sexual en los años 80 y, deviniendo de ahí, en la reclamación del reconocimiento de las diferencias entre mujeres a partir de los años 90.

Hoy asistiríamos a un momento del feminismo en el que éste ha de ejercerse, en la teoría y en la práctica, en el marco de las injusticias que rebasan las fronteras territoriales. En efecto, la justicia como representación supone que conflictos tales como la violencia o la pobreza femeninas no pueden ser abordados en el ámbito del estado-nación: se trata de injusticias que, en el mundo globalizado, exigen moverse en un orden transnacional emergente.

La reclamación de la confluencia entre los paradigmas de la redistribución, el reconocimiento y el más recientemente teorizado de la representación, a la hora de pensar la justicia, evidencia que el pensamiento de Fraser se sitúa aquí en una óptica pragmatista. Esta misma óptica preside otros posicionamientos de esta autora, que abogan por mediar en los conflictos antes que por alentar las disensiones. Un buen ejemplo de ello es la intervención de Fraser³⁷ en el debate entre las filósofas Seyla Benhabib³⁸ y Judith Butler³⁹, un debate que giró en torno a si la perspectiva postmoderna resulta ser o no un buen aliado para la crítica feminista⁴⁰.

36 N. Fraser.: *Escalas de justicia*, cit., pp. 53-54.

37 Fraser, N.: «False Antithese», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser (eds.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995, pp. 59-74; véase N. Fraser.: «Una falsa antítesis. Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler», en N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., pp. 273-249.

38 S. Benhabib.: «Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser (eds.): op. cit. , pp. 17-35/ S. Benhabib: «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», en: C. Amorós y A. de Miguel: *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, tomo 2, pp. 319-342/ Otra versión de este trabajo se recoge también en S. Benhabib: *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 231-269.

39 J. Butler: «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser, N.(eds.): op. cit., pp. 35-57.

40 Ver A. Oliva Portolés: op. cit., pp. 111-124; también M.J. Guerra.: op. cit., pp. 337-340; y R. del Castillo: op. cit., pp. 110 y ss.

En este debate, al que me referiré de manera más bien sumaria, Benhabib mantuvo «una posición que ella misma define como de escepticismo feminista hacia la postmodernidad, (que) afirma que lo que podría interpretarse como la versión fuerte de la muerte del hombre y de la crisis de sujeto es incompatible con los objetivos emancipatorios del feminismo»⁴¹. Efectivamente, Benhabib entiende que reclamar la deconstrucción del sujeto (como reclaman algunas pensadoras postmodernas), y más específicamente del sujeto «mujeres», hace inviable un proyecto de emancipación femenina en el que debería consistir todo proyecto feminista. Benhabib defiende que la crítica feminista debe ir ligada al relato utópico del fin de toda injusticia, y también de la injusticia de género⁴².

Fraser se opone a Benhabib, en tanto niega la necesidad de un relato filosófico-utópico para la teoría y la praxis feminista. Habla de «crítica situada», que ha de realizarse siempre vinculada a la investigación histórica, legal, cultural y sociológica. Pero esta crítica renuncia a los grandes relatos que, a juicio de Fraser, siempre son discursos ahistóricos, trascendentales y descontextualizados, que se arrojan la capacidad de articular los criterios de validez para todos los demás discursos⁴³. La idea sería la de hacer una crítica social, una crítica situada, que puede prescindir de las narrativas filosóficas.

Frente a Benhabib, Fraser comparte con Judith Butler la idea de que el pensamiento feminista cae en un esencialismo cuando reifica la categoría de «mujeres». Pero a pesar de esta coincidencia en un pensamiento radicalmente anti-esencialista, Fraser no está de acuerdo con Butler en que la identidad «mujeres», como toda identidad, sea inherentemente opresora y haya, por tanto, que orientarse a su deconstrucción. Para Butler, «El «nosotros feminista» es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática», y lo es porque ese «nosotros feminista» siempre excluye alguna parte del grupo al que pretende representar⁴⁴. Por el contrario, para Fraser no podemos ni siquiera plantear el proyecto feminista si no es a partir de ese «nosotros feminista», porque se trata de un proyecto que es político-normativo y necesita de un sujeto que lleve adelante la transformación social. Fraser sostiene que Butler se equivoca al mantener un concepto estrecho de liberación, por el cual entiende la liberación meramente como liberación de toda identidad, lo que no puede satisfacer la exigencia de la liberación entendida en el más amplio sentido de proyecto emancipatorio⁴⁵.

De modo que, de la mano de su pragmatismo feminista, Fraser concluye que entre estas dos pensadoras se juega una antítesis que, en realidad, es falsa. Ambas concepciones pueden ser integradas en una nueva comprensión feminista, que recoja los aspectos positivos de la posición más postmoderna (como es la crítica al esencialismo), pero que a la vez no

41 C. Amorós.: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra (Feminismos), 2005, p. 217.

42 S. Benhabib: op. cit., p. 342.

43 N. Fraser y L. Nicholson: «Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism», en: L. Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*, Nueva York-Londres, Routledge, Capman & Hall, 1989, 19-38/ «Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo», en L. Nicholson: *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992. pp. 7-29. Ver también N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 282 y p. 281.

44 J. Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres y Nueva York, Routledge, 1990/ *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S. A., 2007, 55, p. 277.

45 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 293 (la cursiva es de la propia Fraser).

renuncie a un feminismo que se reclama de la tradición crítica. De esta manera, concluye Fraser, podrían desarrollar nuevos paradigmas de teoría feminista que integren las ideas de la Teoría Crítica con las del postestructuralismo.

De la misma manera que para este debate sobre postmodernidad y feminismo, también, y como venimos viendo, Fraser se sitúa en una posición pragmatista a la hora de elaborar su idea de la justicia social: se trata de integrar las demandas de redistribución económica con las demandas de reconocimiento cultural. Y, de este modo, de lo que se trata es de atender a las tensiones culturales que subyacen a la política económica, por un lado, y a las desigualdades económicas que juegan al fondo de la política cultural, por otro. Un problema que deviene de esta concepción de Fraser surge cuando nos preguntamos si este enfoque analítico puede servir para quebrar las asimetrías de poder. Probablemente la propia Fraser es consciente de que tales asimetrías van a seguir persistiendo en la realidad social, por muy potentes que sean los paradigmas analíticos que elaboremos para enfrentarnos a ellos. No obstante, la vocación de esta pensadora es la de incidir en la práctica política y ello requiere también de una elaboración filosófico-analítica que nos permita hacernos cargos de la situación. Siguiendo a Marx, la posición de Fraser pasa por el reconocimiento de la necesidad de una teorización crítica sobre la práctica política y social, que pueda colaborar a clarificar las luchas políticas de los movimientos sociales embarcados en transformar las condiciones de vida hacia el ideal de un mundo más justo y mejor. Porque está claro que, aun cuando por sí sola ninguna elaboración analítica tiene la capacidad de transformar nada, ello no es razón suficiente para liberar al pensador crítico –en este caso, a la pensadora crítica– de su compromiso con la teorización y la clarificación de la realidad con las que nos las tenemos que ver.

No resulta, por otro lado, poco problemática su concepción de la paridad participativa. Porque en línea con la idea de Chantal-Mouffe o de Judith Butler sobre la democracia radical, parecería que se está remitiendo también aquí a una suerte de horizonte regulador en el más puro sentido kantiano. La paridad participativa es la piedra de toque que, para Fraser, debe legitimar las políticas de reconocimiento, pero también de redistribución y de representación. El problema es a qué nos estamos refiriendo con ese contenido, más allá de a una mera enunciación formal. Porque si se trata, como aquí lo interpretamos, de un ideal crítico, es de suyo concluir que no existe, que no responde a ninguna situación social y política que se haya materializado en parte alguna de nuestro mundo; y, lo que es todavía más desalentador, que no parece haber vías para que pueda llegar a materializarse en el futuro. Probablemente el papel de este ideal crítico sea el de poner al descubierto las relaciones de poder que obstaculizan o impiden la participación en la vida social en pie de igualdad de todos los agentes sociales. De tal manera su función puede ser comprendida si se la entiende como criterio para desvelar las asimetrías de poder en las relaciones sociales. En este sentido, la paridad participativa como concepto analítico tiene un uso negativo, a saber: poner en evidencia lo que *no* es la justicia social; y, por lo mismo, no puede ser entendida como un contenido que proponga positivamente lo que sí lo sería.

Los paradigmas desde los que Nancy Fraser piensa la justicia van asociados en su pensamiento a momentos históricamente diferenciados. Y, si esto es así, también los paradigmas de la igualdad y la diferencia vienen a conformar fases diferenciadas del feminismo contemporáneo. Pero esta visión quiere mantenerse en una óptica más bien descriptiva, que

parece presentar ambos extremos en pie de igualdad. El problema aparece cuando vamos a analizar si esto es siquiera así en el propio pensamiento de Fraser. Porque aunque Fraser insiste en que la justicia está truncada si no integra ambos paradigmas, cabría sospechar que está más truncada si prescinde del paradigma redistributivo. No otra cosa cabe colegir de sus palabras, cuando en *Iustitia Interrupta* escribe: «Para lo que me propongo aquí, no es necesario comprometerse con alguna explicación teórica particular. Basta con suscribir una comprensión general de la injusticia socioeconómica, moldeada por un compromiso con el igualitarismo»⁴⁶. Cabe entender que este «compromiso con el igualitarismo» condiciona el reconocimiento de las diferencias a la exigencia de redistribución; y que, además, implica una reclamación de justicia en un sentido más universal: la de un «imperativo moral-político, a saber, el imperativo del interés futuro en la emancipación», por decirlo en palabras de Seyla Benhabib⁴⁷.

Nos atreveríamos a sugerir, por tanto, que Fraser no está lejos de la afirmación, según la cual «todo derecho a la diferencia presupone, obviamente, la igualdad»⁴⁸. Y esta sospecha encuentra razones en las cautelas de la propia Fraser al advertir en varias ocasiones del peligro de que la política del reconocimiento impida tomar en cuenta las urgencias de la desigualdad. Efectivamente, podría ocurrir que «el reconocimiento de formas públicas multiculturales, de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas de ser humano», llegue a hacer invisibles las reclamaciones de igualdad⁴⁹.

Fraser parte ya de aceptar las diferentes diferencias entre mujeres. Y en ese sentido, se sitúa en una posición que recoge las críticas del feminismo de los años 80 al feminismo anterior, por no tomar en cuenta la multiplicidad de variables –como la raza, la clase, la religión, las preferencias sexuales, etc.–, que condicionan la existencia femenina y hacen que se pueda hablar incluso de diferentes experiencias de sexismo. Pero también se muestra cauta con un multiculturalismo que celebre todas las diferencias sin ningún ejercicio crítico. Frente a un multiculturalismo pluralista o acrítico, propone un multiculturalismo que no convalide aquellas diferencias que pueden fomentar la subordinación o la desigualdad: se trata de «una visión multicultural que permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad»⁵⁰. De nuevo, por tanto, el paradigma igualitario parece constituir en el pensamiento de Fraser el referente a partir del cual pueden legitimarse con justicia las reclamaciones propias de las diferencias.

Nos movemos, por tanto, en un terreno resbaladizo, a la hora de combinar la perspectiva más universalista de la igualdad con las reclamaciones más particularistas de la diferencia. Y la propia Fraser se da cuenta de esta dificultad y apunta que «En cierto sentido, esta aproximación incluye una contradicción interna. La redistribución afirmativa presupone, por lo general, una concepción universalista del reconocimiento, la de igual valor moral de

46 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*..., cit., p. 21.

47 S. Benhabib.: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press & Blackwell Publishers Ltd., 1992/ *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 249.

48 C. Amorós : *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra (Feminismos), 2005, p. 90.

49 M. X. Agra: «Multiculturalismo, justicia y género», en: C. Amorós (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 135-164, aquí: pp. 154-155.

50 M. X. Agra: op.cit., p. 155.

las personas»⁵¹. Aplicando esta idea al terreno del feminismo, cabría decir que éste, como cualquier movimiento emancipatorio, tiene que retener una óptica universalista, por la que hacer justicia pasa necesariamente por una redistribución político-económica. Y que sólo con esa condición es posible la justicia también como reconocimiento cultural-valorativo de las diferencias entre mujeres. En consecuencia, y como se ha tratado de argumentar aquí, la tensión entre igualdad y diferencia en el pensamiento feminista –y más allá de este– parece poder resolverse solo si mantenemos la primera como piedra de toque de toda reclamación de justicia entendida desde los paradigmas de redistribución, reconocimiento y representación. Tal como lo hemos leído aquí, no otra cosa se deduce del pensamiento de la propia Fraser, máxime si atendemos a sus propias palabras: «El objetivo a largo plazo del feminismo deconstructivo es crear una cultura en la que las dicotomías jerárquicas de género sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que intersectan y que cambian constantemente. Este objetivo es consistente con la redistribución transformativa del feminismo socialista (...). Su imagen utópica de una cultura en la que las construcciones de identidad y diferencia siempre nuevas sean elaboradas libremente y, luego, rápidamente deconstruidas es posible, después de todo, sólo sobre la base de una igualdad social básica»⁵². Por tanto, parece claro que para Fraser el pensamiento deconstructivo postmoderno, que desestabiliza las dicotomías de género, puede y debe ir de la mano de una reclamación redistributiva que parta de una igualdad social básica.

Parece poder extraerse de todo lo dicho que a Fraser le preocupa que el reconocimiento de las diferencias no se solape con la asunción de las desigualdades. En este sentido, se trataría de remover los obstáculos para una justicia que supere las situaciones de discriminación y exclusión de aquellos grupos o agentes desvalorizados, sin olvidar la reclamación de formas de diferencia que no fomenten la desigualdad. En su discusión con Iris Young, Fraser reconoce que esta pensadora se orienta hacia un doble enfoque de la redistribución y el reconocimiento. Pero señala, a la vez, que en su propuesta la tensión entre ambos extremos se resuelve en favor de la preeminencia de la dimensión cultural⁵³. Le interesa, no obstante, la definición de Young⁵⁴ de las cinco caras de la opresión, que permiten detectar situaciones de discriminación y orientarse a su superación. Young habla de las marcas de la explotación, la marginación, la indefensión, el imperialismo cultural y la violencia. Pero Fraser reprocha a Young que presente estas marcas sin establecer conexiones entre ellas y que no establezca claramente cómo se dividen en dos grupos: para Fraser, las tres primeras (explotación, marginación e indefensión) «se arraigan en la economía política», en tanto que las dos últimas (imperialismo cultural y violencia) «están arraigadas en la cultura»⁵⁵.

Reconociendo el valor de la teorización de Young a la hora de detectar las situaciones de opresión, Fraser insiste en que primar la política de la diferencia y la reclamación cultural acrítica imposibilita la aplicación global de la justicia que supone la tarea «de integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente

51 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 42.

52 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 49.

53 N. Fraser: op. cit., p. 257.

54 I. Young: *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000 (*Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990).

55 N. Fraser: op. cit., p. 264.

emancipatorios en el paradigma del reconocimiento»⁵⁶. Su posición será la de orientarse a un «reconocimiento crítico», en el que las diferencias no sean sin más celebradas como «expresiones valiosas de la diversidad humana», sino que pueda distinguirse entre las diferentes diferencias para rechazar normativamente las que colaboran a la opresión y la desigualdad⁵⁷. Como cabe desprender de estas objeciones de Fraser a Young, el esfuerzo teórico de la primera al pensar la justicia está encaminado a no abdicar del paradigma de la igualdad en favor de un paradigma cultural que obviara la necesidad de transformar las relaciones de la economía política. Desde aquí, su pensamiento sobre la justicia puede decirse que gravita en torno a la idea de la justicia social, solo a partir de la cual es posible dotar de sentido a toda reclamación de justicia: así parece que podemos leer su afirmación acerca de que el reconocimiento de las perspectivas de las minorías étnicas, raciales y sexuales, así como de las propias de las diferencias de género, sólo puede ser abordado entendiendo que «la clave de la injusticia será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural que conlleve se derivará, en último término, de la estructura económica»⁵⁸.

56 N. Fraser: op. cit., p. 272.

57 N. Fraser, op. cit., p. 271.

58 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, p. 25.

