

¿Redistribución o reconocimiento?

Nancy Fraser a debate

Daniel López González

(danielopezglez@hotmail.com)

TRABAJO FIN DE MASTER FILOSOFIA TEÓRICA Y PRÁCTICA

(Especialidad en Historia de la filosofía y pensamiento contemporáneo)

Director: Dr. Ramón del Castillo Santos

Defensa: 16/09/ 2013

ÍNDICE

1.- Introducción.....	6
2.- Dualismo en perspectiva: redistribución y reconocimiento en Nancy Fraser.	11
2.1.- El dilema redistribución-reconocimiento:	12
2.2.- Clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades bivalentes:.	13
2.3.- Afirmación y Transformación. Hacia la solución del dilema redistribución/reconocimiento:	16
2.4.- Evadiendo el “dilema” en las bivalencias de ‘género’ y ‘raza’:.....	18
3.- El debate entre Iris Marion Young y Nancy Fraser.	20
3.1.- La crítica de Young al dualismo redistribución/reconocimiento.	20
3.2.- Réplica de Nancy Fraser	24
4.- Dos formas de entender las relaciones entre política y cultura: La discusión entre Judith Butler y Nancy Fraser.	29
4.1.- ¿Meramente cultural? Crítica de Butler a Fraser.....	30
4.2.- La réplica de Fraser a Butler.....	34
5.- ¿Reconocimiento o eliminación del prejuicio? Nancy Fraser y Richard Rorty en discusión.	42
5.1.- Richard Rorty acerca de la utilidad del concepto de reconocimiento.....	42
5.2.- Réplica de Fraser a Rorty.....	48
6.- Algunas anotaciones críticas.....	53
Bibliografía	56
Resumen.....	3

Resumen

En este trabajo se abordan las aportaciones de Nancy Fraser al debate en torno a las nociones de redistribución/reconocimiento, así como algunos de los debates generados en relación a sus aportaciones teóricas al respecto. Concretamente, se estudian con detalle las conversaciones entre Fraser y Richard Rorty, Judith Butler e Iris Marion Young. Se sostiene que el “dualismo en perspectiva” de Fraser, entendido como propuesta post-socialista, no rechaza las posiciones post-estructuralistas y deconstructivas características de las políticas de la identidad, sino que, por el contrario, se esfuerza en reinterpretarlas de un modo tal que puedan ser compatibles con reclamaciones de corte redistributivo. Se apunta, por tanto, no a una reducción o disolución de los asuntos redistributivos a cuestiones de reconocimiento, o viceversa, sino a una resolución –transformativa- de ambos tipos de injusticias, habida cuenta de su innegable interrelación teórico-práctica.

Consideramos que la mayor aportación de este trabajo pasa por sacar a la luz una serie de conversaciones, no demasiado conocidas, mantenidas por Nancy Fraser con interlocutores de renombre. Si bien resulta fundamental la discusión Fraser-Honneth en relación a los asuntos de redistribución/reconocimiento, los debates aquí analizados aportan algunos matices y detalles bastante novedosos y reveladores. Se destaca también la manera en que Fraser va modulando sus aportaciones iniciales en virtud de los debates mantenidos, dando forma cada vez más acabada a su propuesta y abriendo la posibilidad, además, a desarrollos futuros, en relación a estos asuntos, dentro de la teoría política contemporánea.

Se divide la exposición en seis apartados. Tras un primer apartado introductorio, en el segundo de ellos se exponen las ideas básicas de Nancy Fraser en torno al dilema redistribución/reconocimiento. En un tercer apartado se aborda el debate con Iris Marion Young. En el cuarto se plantea la conversación con Judith Butler, para continuar, en el quinto apartado, con las objeciones de Richard Rorty y la correspondiente réplica de Fraser. Finalizo con un apartado de anotaciones críticas, conclusiones y posibles líneas de investigación futuras en relación a los conceptos y debates expuestos previamente.

1.- Introducción:

No es de extrañar que en la última década del siglo XX y en los primeros años del siglo XXI se desarrollase un debate intenso, tanto en los terrenos de la teoría política como en el de los movimientos sociales, en torno a las nociones y prácticas de redistribución y reconocimiento. La caída definitiva del bloque comunista afectó en mayor o menor medida a todo el espectro de la izquierda; no sólo desacreditó por completo a los defensores más rancios del marxismo-leninismo, sino que también dejó tambaleando a los que ya venían distanciándose de los experimentos comunistas de la URSS (trotskistas, maoístas) y también, aunque en menor medida –o quizás más lentamente– a todas las propuestas socialdemócratas y reformistas. Daba la impresión de que, para los que aún quisieran etiquetarse como izquierdistas, tan sólo cabía la posibilidad de aceptar alguna variación de la *tercera vía* británica, una opción que, si bien no renunciaba al proyecto general *progresista*, no tenía más remedio que hacer concesiones continuas a los sectores de centro-derecha si quería lograr algunas migajas de equidad y justicia social. Tal vez esta opción era, para los más desencantados, la única alternativa posible, so pena de recluirse en la nostalgia de un pasado feliz –que nunca fue– o bien replegarse a posiciones “anti-” para reaccionar de forma radical e incluso violenta. El panorama, para la izquierda, no parecía muy alentador.

No obstante, aún cabía pensar otras opciones. Ya desde los años sesenta se venían desarrollando propuestas alternativas, más o menos politizadas, que tomaban distancias tanto del monolítico liberalismo conservador y abiertamente capitalista como de la izquierda más oficial. El pacifismo, la revolución sexual, las luchas por los derechos civiles y la emancipación de la mujer venían ganándose las simpatías de amplios sectores de la sociedad, especialmente jóvenes, bastante desencantados con la forma de hacer política de sus predecesores. Si bien estos movimientos estaban más cerca de la izquierda que de la derecha, también eran bastante críticos con la primera. Para la vieja guardia izquierdista, la actividad política consistía en reclamar mejores salarios, lograr una mayor protección laboral o, en la versión más revolucionaria, cambiar drásticamente la estructura y la organización de los medios de producción. La política real se reducía a temas de *clase*. No es que los asuntos relacionados con el *género* y la *raza* pasaran desapercibidos o estuviesen relegados a un segundo término, pero sí se creía que los avances en estas materias se producirían, naturalmente, como

resultados derivados de los avances logrados en la lucha de clases. La cultura, para el marxismo clásico, no era más que un asunto supraestructural que ya cambiaría cuando las relaciones sociales y económicas de producción se estructuraran a favor de la clase trabajadora. Ya se habían logrado avances en este sentido –se decía– e incluso la izquierda norteamericana podía jactarse de andar construyendo su magnífica *Great Society* sin necesidad de derramar ni una gota de sangre en procesos revolucionarios. De hecho, se podía ser (y se *debía* ser) declaradamente anticomunista, por un lado, y abiertamente progresista, por otro.

Pero lo cierto es que el sueño progresista *sí* que estaba teniendo sus costos, tal vez *invisibles*, pero no por ello menos reales. Era un secreto a voces (o quizás una realidad aceptada sin mayor problema) que la población negra, aun cuando había mejorado –tampoco mucho– en lo que a condiciones materiales se refiere, seguía siguiendo despreciada y excluida de la vida cotidiana estadounidense. Por otro lado la mujer iba abriéndose paso, no sin dificultades, en el terreno laboral y económico, pero también seguía siendo discriminada y descrita, como sexo, en términos exclusivamente masculinos. Finalmente, la gota que colma el vaso es la sangre joven derramada en guerras sin sentido alguno (Corea, Vietnam), pero plenamente justificadas por patrióticos padres progresistas.

El estallido final de la guerra fría quizás le daba la razón, más de lo que cabía pensar en principio, a todos estos movimientos. Tal vez de lo que se trataba ahora era de reconstruir la izquierda no sólo a modo de reformismo tibio, sino generando unas *políticas de identidad y de reconocimiento* bien fundadas en una teoría política acorde a este tipo de reivindicaciones. El auge de este tipo de posiciones podía dar razones para un nuevo optimismo –sin grandes aspavientos, eso sí– o, como mínimo, para tener algo por lo que seguir luchando desde la izquierda, evitando errores del pasado. Los asuntos de raza y género ya no dependían más (o al menos no tanto) de la conocida “infraestructura económica”, y podían plantearse de este modo políticas *culturales* novedosas, frescas, ilusionantes e independientes. No es que se aceptasen, por dadas y buenas, las condiciones económicas del mundo post-soviético (los salarios seguían siendo bajos, la precarización incluso iba en aumento), pero sí se reconocía abiertamente que no bastaba con que mujeres y negros tuviesen un salario más

decente; los problemas de raza y género necesitaban de soluciones propias, del reconocimiento de las identidades particulares.

Es en este contexto histórico-político en el que aparece en escena el trabajo intelectual de Nancy Fraser¹. Activista del movimiento feminista norteamericano, sus aportaciones teóricas ya eran conocidas antes de abordar el dilema redistribución/reconocimiento. En 1989 publica su primera obra relevante, *Unruly Practices*², centrada en cuestiones de género. Un año más tarde establece un diálogo crítico con Jürgen Habermas³, detectando que la conceptualización habermasiana basada en la oposición mundo de la vida/sistema pasa por alto asuntos decisivos para la teoría y la práctica de los movimientos feministas contemporáneos (y, por extensión, de otros movimientos basados en reclamaciones de género y “raza”). No obstante, será en su libro *Iustitia Interrupta*⁴ donde Fraser comienza a centrar su interés en el asunto objeto de este trabajo.

El esfuerzo de Fraser, en líneas generales, se dirige hacia la *reformulación* de las reivindicaciones de justicia social redistributiva en el contexto de los nuevos movimientos sociales, así como la revitalización de su papel como concepto relevante para la teoría política contemporánea. Es importante advertir, desde el principio, que dicha reformulación se dirige contra una tendencia teórica y práctica bastante habitual: aquella que considera el dilema redistribución/reconocimiento como una dicotomía excluyente. Ciertamente, era habitual por parte de la izquierda clásica considerar las cuestiones de reconocimiento como subalternas a las de redistribución, pero cabría decir que una tendencia inversa también se da en nuestros días: las luchas por la identidad (o la diferencia) toman tanta relevancia que hacer caer en el olvido las “viejas” reivindicaciones redistributivas. Incluso a nivel teórico, como anota Fraser, esta dicotomía divide las opciones teóricas en aquellos pensadores de tendencia liberal-

¹ Para una aproximación general a las aportaciones teóricas de Fraser, véase Del Castillo, Ramón: “El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y de género en el capitalismo tardío”, en Amorós, Celia y De Miguel, Ana (ed.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (vol. II)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 61-120.

² Fraser, Nancy: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theories*. Cambridge, Polity Press, 1989.

³ Fraser, Nancy: “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género”, en Benhabib, Seyla y Cronell, Drucilla (ed.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ed. Alfons el Magnánim, 1990.

⁴ Fraser, Nancy: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Santa Fe de Bogotá, Siglo de Hombres Editores, 1997.

igualitaria a la antigua usanza (liberales como John Rawls o Ronald Dworkin) y aquellos que, haciendo una relectura de Hegel, optan por posiciones comunitaristas o multiculturalistas (Charles Taylor o Axel Honneth).

La posición de Fraser va a consistir en mantener el dualismo redistribución/reconocimiento, pero eliminando el carácter excluyente del mismo y considerando que la justicia social sólo se logra cuando se atienden tanto a las reclamaciones de redistribución como a las reclamaciones de reconocimiento, ambas interrelacionadas entre sí. Fraser es muy clara a este respecto:

Yo sostengo que éstas [las dicotomías redistribución/reconocimiento excluyentes] son falsas antítesis. Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento. Por separado, ninguno de los dos es suficiente. Sin embargo, tan pronto como abrazamos esta tesis, la cuestión de cómo se combinan ambos aspectos cobra una importancia máxima. Yo mantengo que hay que integrar en un único marco global los aspectos emancipadores de las dos problemáticas. Desde el punto de vista teórico, la tarea consiste en idear una concepción bidimensional de la justicia que pueda integrar tanto las reivindicaciones defendibles de igualdad social como las del reconocimiento de la diferencia. En la práctica, la tarea consiste en idear una orientación política programática que pueda integrar lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento.⁵

Cuál sea la forma en la que Fraser logra combinar estas prácticas y concepciones bidimensionales (lo que denominaré *dualismo en perspectiva*) va a ocupar gran parte de esta exposición. Que se trata de una posición dualista se ejemplifica en las posturas –a veces redistributiva, a veces de reconocimiento– que Fraser adoptará a la hora de salir al paso de sus críticos. En la discusión con Rorty, por ejemplo, Fraser se ubica más en el polo del reconocimiento y la identidad, logrando así iluminar las fallas de la posición cuasi-socialista, de viejo cuño, sostenida por el primero. Inversamente, en los debates con Butler y Young se posicionará más en el lado de la redistribución económica. Con esto Fraser ejemplifica con claridad la posición que quiere defender; no se trata ni de rechazar las políticas socialistas clásicas ni de desbancar a las nuevas políticas de identidad, sino de redefinirlas de una forma nueva –vale decir, en terminología rortiana, *redescribirlas*– para erradicar posibles confrontaciones polarizadas.

⁵ Fraser, Nancy y Honneth, Axel: *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006, p. 19.

Dos anotaciones finales antes de entrar de lleno en el asunto. En primer lugar, hemos dejado de lado el debate más conocido en relación al tema que nos ocupa: la discusión entre Fraser y Honneth. En ella se encuentra, efectivamente, el meollo del dilema redistribución/reconocimiento, pero se trata de una conversación bien conocida y analizada; repetirla aquí no aportaría nada nuevo. En cambio, las discusiones con Butler, Young y Rorty no han sido abordadas con detalle⁶, y quizás puedan constituir, precisamente por su novedad, un punto de apoyo novedoso para retomar un asunto como éste, aún no cerrado por completo.

En segundo lugar, también hemos dejado a un lado la introducción de una tercera dimensión (la *representación*) que Fraser llevara a cabo años más tarde en su *Escalas de justicia*⁷. La justicia para Fraser no sólo necesitaría de medidas redistributivas y de reconocimiento, sino que también habría que sumar cuestiones relacionadas con la participación y representación políticas. No obstante, la introducción de esta dimensión no altera demasiado el dilema que queremos aquí abordar.

*

⁶ Ramón del Castillo sí ha trabajado estas discusiones seriamente, ofreciendo varios cursos en el Curso Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid a lo largo de varios años. No obstante, dichos cursos no han sido aún publicados.

⁷ Fraser, Nancy: *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008. Véase también “La justicia en tres dimensiones”, entrevista a Nancy Fraser realizada por Ramón del Castillo y Sonia Arribas. *Minerva*, nº 6, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2007, págs. 24-29.

2.- Dualismo en perspectiva: redistribución y reconocimiento en Nancy Fraser.

La primera aproximación al dualismo redistribución/reconocimiento fue desarrollada por Fraser en el primer capítulo de su libro *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición post-socialista*⁸. Más adelante realizaría algunas modificaciones relevantes⁹, pero las ideas básicas expuestas aquí configurarían el telón de fondo sobre el que se desarrollarán los debates posteriores con Young, Butler, Rorty y Honneth.

Fraser va a iniciar su exposición haciendo una tipología de colectividades injustamente tratadas en función del par conceptual redistribución/reconocimiento. A las colectividades injustamente tratadas sólo en el aspecto económico, habría que sumar aquellas en las que sólo se dan injusticias de reconocimiento, para pasar a un tercer tipo, denominadas por Fraser comunidades *bivalentes*: aquellos grupos sociales que padecen una *doble* situación de *injusticia*. Por un lado, estos grupos sufren injusticias de índole económico-social (redistribución); por otro, también tienen que soportar injusticias de tipo simbólico-cultural (reconocimiento). Los casos de injusticias de *género* y *raza* son, para Fraser, ejemplos paradigmáticos de doble injusticia, y en ellos va a centrar principalmente su atención.

A la hora de abordar estas injusticias, las colectividades afectadas doblemente no parecen encontrar una solución plenamente satisfactoria a sus problemas. En un sentido, las propuestas dirigidas hacia la erradicación de las injusticias redistributivas juegan en contra a las planteadas para la solución de las injusticias de reconocimiento; pero también, en sentido inverso, las políticas de la identidad (reconocimiento) generalmente se dirigen a contracorriente de las políticas redistributivas.

Para atenuar estas injusticias, se suelen llevar a cabo medidas de dos tipos, conceptualizadas por Fraser como medidas *afirmativas* –aquéllas que intentan resolver las injusticias sin producir cambios estructurales profundos– y *transformativas* –aquéllas que sí se dirigen hacia las estructuras fundamentales de los problemas de

⁸ “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época post-socialista”, en *Iustitia Interrupta*, pp. 17-54.

⁹ Véase “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel: *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006, pp. 17-18. También su artículo “Rethinking Recognition”, en *New Left Review* 3, Mayo-Junio 2000, pp. 107-120.

injusticia. Pues bien, la tesis de Fraser va a ser la siguiente: el dilema redistribución-reconocimiento no parece que se resuelva aplicando soluciones redistributivas y/o de reconocimiento sólo de corte afirmativo (características de estados liberales benefactores y políticas multiculturalistas de reconocimiento); en cambio, sí parece atenuarse en aquellos casos en los que se recurre a soluciones de corte transformativo (economías de corte socialista y políticas de reconocimiento deconstructivas). De lo que se trata ahora es de determinar cuáles debería ser, al menos desde el punto de vista teórico, las características básicas de estas medidas transformativas.

Fraser desarrolla su exposición en cuatro pasos. En el primer de ellos, caracteriza con precisión a qué se refiere exactamente cuando habla del dilema redistribución-reconocimiento. En un segundo apartado, establece una distinción entre clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades bivalentes, para abordar, en un tercero, la distinción entre soluciones afirmativas/transformativas a la que acabamos de referirnos. Finalmente, vuelve a considerar los problemas de “raza” y género a la luz de la conceptualización realizada previamente.

2.1.- El dilema redistribución-reconocimiento:

Fraser aborda inicialmente el dilema central de su trabajo constatando la existencia de *dos tipos de injusticias*: las *socio-económicas* (redistribución: privación de bienes básicos, explotación) y las *culturales* (reconocimiento: dominación cultural, desprecio a ciertos colectivos, etc.). Se trata de una distinción que Fraser sostiene sólo a título de analítico, es decir, ciertamente útil para los fines teóricos de un artículo de estas características, pero inexistente como tal en la realidad efectiva de las colectividades sociales. Sólo por abstracción, para fines heurísticos, puede sostenerse razonablemente una distinción de esta índole¹⁰.

Cada una de estas injusticias lleva emparejada un tipo de solución distinta. Las injusticias socio-económicas requieren de *soluciones redistributivas*, mientras que las

¹⁰ En la nota 8 del artículo que comentamos (*Iustitia Interrupta*, p. 23), Fraser afirma que la imbricación de estos dos tipos de injusticias viene a ser el *leitmotiv* de gran parte de su trabajo. Es por esto que resulta curioso, la insistencia de Young en ubicar a Fraser en el terreno de los defensores de las políticas de redistribución excluyendo las de reconocimiento. Avanzada nuestra exposición aclararemos esto con detalle.

injusticias culturales necesitan de *soluciones de reconocimiento*. Nuevamente, en este momento se reconoce que esta distinción es analítica y necesaria para fines teóricos, aunque difícilmente pueda verse en las prácticas de las colectividades sociales una distinción tan tajante y nítida.

Estas distinciones tienen como objetivo acercarnos al nudo principal que se intentará desatar posteriormente: el *dilema* entre la redistribución y el reconocimiento. Una vez diferenciadas las dos formas de injusticia y sus dos tipos de soluciones, se puede ver cómo en las interrelaciones entre redistribución y reconocimiento se produce una pugna de intereses contrapuestos. Así, la puesta en práctica de cierto tipo de soluciones a las injusticias socio-económicas pueden aumentar las diferencias en lo que a asuntos de identidad y reconocimiento se refiere. Por ejemplo: la implantación de medidas paliativas de redistribución (subsidios continuados, subvenciones a grupos desfavorecidos proclives a la dependencia) puede llegar a aumentar las diferenciaciones identitarias entre aquellas colectividades receptoras de dichas medidas y las restantes¹¹.

Este es el problema al que habría que dar una solución. La alternativa de Fraser pasar por la introducción del par conceptual afirmativo/transformativo en relación a las soluciones (tercer punto de su argumentación), aunque previamente, para aclarar un poco más lo expuesto hasta ahora, Fraser va a centrarse en determinar qué tipo de colectividades, específicamente, son las que resultan directamente afectadas por este dilema. Éste es el objetivo del segundo paso de su argumentación.

2.1.- Clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades bivalentes:

Gráficamente, Fraser ubica las colectividades sociales afectadas por injusticias en un segmento de extremos bien definidos. En el primero de ellos encontraríamos las colectividades afectadas por injusticias de corte redistributivo, mientras que en el otro se ubicarían aquellas aquejadas de injusticias de reconocimiento. En el centro del

¹¹ Es lo que ocurre cuando determinadas colectividades reciben el calificativo despreciativo de *subvencionados* o *dependientes* frente a aquellos que, gracias a su independencia económica, no necesitan de ayudas de esta índole.

gráfico se encontrarían aquellas colectividades afectadas simultáneamente por las dos formas de injusticia.

Tipos de injusticias	Sólo Redistribución	Redistribución y reconocimiento	Sólo Reconocimiento
Colectividades afectadas	Clases explotadas (clase obrera)	Colectividades bivalentes (género y “raza”)	Sexualidades menospreciadas (gay, lesbianismo, <i>queer</i>)

Nuevamente, al igual que en las distinciones precedentes, Fraser repara en que esta distribución sólo puede considerarse a nivel teórico y con fines heurísticos. En la realidad difícilmente pueden encontrarse colectividades afectadas estrictamente por una sola de las injusticias; en la práctica concreta tanto las injusticias de reconocimiento como las de redistribución se encuentran solapadas.

El extremo de la redistribución se ejemplifica con claridad recurriendo a la noción de *clase explotada* propia de los marxismos ortodoxos. Las injusticias que padece la clase obrera son de corte fundamentalmente redistributivo (socio-económico); la fuerza del trabajo del proletario se convierte en la plusvalía económica que viene a caer en manos del burgués capitalista, entendido como el poseedor de los medios de producción. Ésta es la injusticia a paliar. La solución, para Fraser, *no* pasa por el reconocimiento de la clase obrera en cuanto diferenciada de la clase burguesa (o sea, con una identidad propia), sino en la *abolición* de estas diferencias, materializada en la puesta en común de los medios de producción y sus beneficios.

En el otro extremo, nos encontramos con las *sexualidades menospreciadas* (movimientos de identidad gay, homosexuales, lesbianas, *queer*). Aquí la injusticia se centra en la falta de derechos legales, el menosprecio y los tratos vejatorios. La

solución pasa, por tanto, por el reconocimiento explícito de la diferencia y especificidad en cuanto grupo distinto¹².

Una vez aclarados los extremos, Fraser se centra casi en exclusiva en las colectividades ubicadas en la zona central de su distribución. Se trata de aquéllas que se ven afectadas tanto por injusticias de reconocimiento como de redistribución, denominadas por nuestra autora como *colectividades bivalentes*. A modo ilustrativo, Fraser toma como ejemplos paradigmáticos aquellas colectividades relacionadas con los asuntos de *género* y *raza*.

En el caso del género, la doble injusticia a la que se ve sometida la mujer se traduce en prácticas socio-económicas basadas en la distinción entre “trabajo productivo remunerado/trabajo reproductivo no remunerado” (redistribución) y en cuestiones de androcentrismo y sexismo cultural (devaluación y desprecio de la mujer, falta de reconocimiento). Se requiere, por tanto, una doble solución a esta situación que, no obstante, resulta para Fraser bastante problemática debido a la entrada en escena del “dilema” comentado en el apartado anterior: una redistribución socio-económica puede ir en sentido contrario a una diferenciación de reconocimiento de la identidad, y viceversa¹³.

En relación a las cuestiones de raza, la situación es análoga a la de género. Las colectividades raciales injustamente tratadas reciben tanto un trato desigual en lo económico-social (empleos “de blancos”, bien pagados, en contraste con empleos “de negros”, mal remunerados) como en un trato vejatorio (eurocentrismo, racismo cultural) en el terreno del reconocimiento. Nuevamente se necesita una doble solución que, empero, resulta de difícil realización práctica debido a la posible colisión entre

¹² A lo largo de las notas 15-19 (*Iustitia Interrupta*, pp. 27-30) Fraser insiste una y otra vez en la “dimensión ficcional” de este tipo de distinciones y en su uso exclusivo para fines teóricos, lo que no significa que este dualismo resulte banal o prescindible. Más bien al contrario; para Fraser se trata de una distinción útil, con la que se puede elaborar un panorama general provechoso de las colectividades sociales en situaciones de injusticia sin caer en descripciones demasiado sofisticadas, especulativas y alejadas de la realidad histórico-sociológica de estos movimientos.

¹³ El “dilema” también resulta útil para diferenciar entre aquellos *feminismos de la identidad* (centrados en la redistribución) y los *feminismos de la diferencia* (centrados en la vigorización de la diferencia cultural). Las discusiones entre ambos pueden comprenderse con claridad atendiendo a los sentidos opuestos que pueden tomar las soluciones redistributivas y de reconocimiento (nota 21 del texto de Fraser, *ibid.*, p. 34).

medidas redistributivas (conducentes a la abolición de las diferencias) y medidas de reconocimiento (dirigidas hacia la consolidación de estas diferencias).

Llegados a este punto de la argumentación, Fraser logra mostrar cómo el “dilema redistribución-reconocimiento” que enunció en el apartado anterior es real y afecta de manera especial a las colectividades bivalentes (que, como ya sabemos según las anotaciones continuadas de Fraser, vienen a ser prácticamente todas aquellas en situación de injusticia). A partir de aquí, Fraser va a ofrecer una posible solución a esta situación de interferencia reconceptualizando su análisis gracias a la distinción entre soluciones *afirmativas* y *transformativas* tanto en las cuestiones de reconocimiento como de redistribución. Éste es el objetivo del tercer apartado.

2.3.- Afirmación y Transformación. Hacia la solución del dilema redistribución/reconocimiento:

Para tratar el dilema expuesto en todo lo anterior con pretensión de solución, Fraser considera conveniente establecer una distinción entre aquellas correcciones de injusticias paliativas pero sin cambio en el marco general en que se originan (soluciones *afirmativas*) y aquéllas que se dirigen hacia la eliminación de las injusticias mediante una restructuración del marco general en que surgen (soluciones *transformativas*). La aplicación de esta distinción a las cuestiones de reconocimiento y redistribución permite desatar el nudo del dilema que venimos comentando.

En el terreno de las injusticias de reconocimiento, las soluciones afirmativas darían como resultado un *multiculturalismo central* cuya pretensión básica sería la de acentuar y consolidar las diferencias existentes entre las distintas colectividades en cuestión. Por el contrario, las soluciones transformativas estarían orientadas hacia la *deconstrucción* de las diferencias entre colectividades, apuntando así hacia una *cultura de todos* en la que las diferencias entrarían en un terreno creativo de *construcción-deconstrucción* de nuevas formas de combinaciones y solapamientos de identidades¹⁴.

¹⁴ Esta diferencia queda bien aclarada en el caso de las sexualidades menospreciadas. Las soluciones afirmativas darían pie a *políticas de identidad gay* mientras que las soluciones transformativas generarían movimientos *queer* dirigidos hacia la deconstrucción de la oposición hetero-homo (considerando que la segunda viene a ser el “suplemento” de la primera, en términos de Derrida). Insistiremos en el último

En el ámbito de las injusticias de redistribución, las soluciones afirmativas traerían como consecuencia la instauración del *Estado liberal benefactor* (con medidas prácticas como la seguridad social y la atención médica en función de ingresos, ayudas económicas a clases desfavorecidas, etc.), mientras que las soluciones transformativas estarían más en la línea de las *economías socialistas* (con un sector público fuerte, independencia del mercado, mayor participación en la toma de decisiones, etc.)¹⁵.

Es importante advertir que tanto los partidarios de las políticas afirmativas como los de las políticas transformativas toman como base fundamental un “*compromiso oficial con el reconocimiento*” de corte *universalista*. Ahora bien –y esto es importante– para Fraser las políticas del primer tipo se encuentran con dificultades *prácticas* a la hora de hacer *real* este compromiso. En lo económico, la tendencia a hacer depender a los más desfavorecidos de las ayudas del Estado benefactor tiene a aumentar las diferencias y rencores entre las distintas colectividades sociales, generando así una mayor *estigmatización* de los grupos desfavorecidos. El “compromiso oficial”, por tanto, no se hace efectivo en la realidad mediante soluciones políticas afirmativas.

No ocurre así –o, al menos, está más atenuado– en el caso de las soluciones transformativas. Una política económico-social de corte socialista, que aspira a una mayor distribución equitativa de los bienes y que implica a los sujetos de la colectividad en una participación política mayor en la toma de decisiones, genera unas *condiciones de base* lo suficientemente sólidas como para fomentar la *solidaridad* entre los individuos y la *deconstrucción* de las diferencias en asuntos simbólicos y culturales (l menos, aquellas que dificultan el desarrollo de identidades libres). El “compromiso oficial de reconocimiento”, por tanto, se encuentra con menos dificultades a la hora de su realización efectiva en los casos de políticas transformativas.

Tan sólo resta, una vez aquí, determinar cómo influye la introducción de estas diferencias entre soluciones afirmativas y transformativas a cuestiones de ‘género’ y

apartado en la dimensión *constructiva* de la identidad para Fraser. El problema del multiculturalismo pasa por considerar las identidades particulares como concepciones ya acabadas y construidas, mientras que para Fraser no va a ser así; las identidades se van construyendo libremente, y para ello, aunque resulte paradójico, el primer paso consiste en deconstruir las identidades fijas ya establecidas.

¹⁵ Fraser, en una nota, diferencia el Estado Liberal benefactor tanto de los estados social-demócratas como de los conservadores-corporativos. También matiza su comprensión de “economía socialista” para diferenciarla tanto de los excesos de planificación de los “socialismos realmente existentes” como de las tenues políticas socio-liberales de los estados del bienestar al uso.

‘raza’ en el seno de colectividades bivalentes. A esto se dedica el último apartado del artículo, con sus respectivas conclusiones finales.

2.4.- Evadiendo el “dilema” en las bivalencias de ‘género’ y ‘raza’:

Las parejas conceptuales redistribución/reconocimiento y afirmación/transformación pueden entrecruzarse dando lugar a un esquema bastante ilustrativo:

	Soluciones afirmativas	Soluciones transformativas
Redistribución	Estado liberal benefactor	Socialismo
Reconocimiento	Multiculturalismo central	Deconstrucción

Atendiendo a este esquema, resultan dos analogías a comentar. Por un lado, se puede establecer un vínculo entre las soluciones características del Estado liberal benefactor con las políticas de la identidad típicas del multiculturalismo. Por otro lado, también se da cierta analogía entre las medidas socio-económicas de corte socialista y las políticas culturales deconstructivas.

Los posibles cruces en la tabla presentarían muchas dificultades. Así, es complicado para Fraser pensar que, desde una redistribución afirmativa, se logre la deconstrucción de las diferencias culturales entre colectividades distintas. También sería difícil poner en práctica medidas socio-económicas socialistas que no incidiesen en las cuestiones de reconocimiento de modo deconstructivo, sosteniendo las diferencias multiculturalistas anotadas más arriba.

Resta trasladar estas cuestiones a las problemáticas de género y raza. Fraser muestra que con políticas redistributivas y de reconocimiento afirmativas no se logra evadir el dilema que padecen estas colectividades bivalentes, mientras que con las soluciones

transformativas en el terreno socio-económico y simbólico cultural sí que se logra, al menos, atenuar la doble injusticia que soportan colectividades asociadas a cuestiones de género y raza.

Su apuesta, por tanto, queda definida claramente a favor de las medidas transformativas en materias de redistribución y reconocimiento. Finalmente, apoya esta posición con tres razones: en primer lugar, las soluciones transformativas son válidas para *todas* las colectividades bivalentes (es decir: en la práctica real y concreta, para *todas* las colectividades). En segundo lugar, y teniendo en cuenta que las colectividades intersectan entre ellas (por ejemplo, en el caso de los gays-trabajadores o mujeres-negras), medidas meramente afirmativas para estos casos resultarían muy poco efectivas. Finalmente, las soluciones transformativas alientan la construcción de *coaliciones* solidarias y sinérgicas, sumamente necesarias en momentos históricos en los que la atomización de los movimientos sociales conduce a una notable pérdida de fuerza política.

*

En resumen: Nos encontramos ante tres tipos de colectividades afectadas por diversas formas de injusticia. No presentan problemas, a nivel teórico, aquellas que o bien padecen sólo injusticias socio-económicas o aquellas que sólo sufren discriminaciones de identidad. En ambos casos las soluciones son claras: exigencia de mejores condiciones económicas en el primer caso; defensa del respeto a la propia identidad en el segundo caso.

Los problemas surgen en las colectividades bivalentes, afectadas tanto por injusticias socio-económicas como por injusticias simbólico-culturales. Las soluciones afirmativas en estos casos, conducentes a medidas paliativas y reconocimiento de la multiculturalidad, no resuelven los problemas y se muestran contradictorias. Sólo las soluciones transformativas, aquellas que se dirigen tanto a medidas de redistribución de corte socialista como a deconstrucción de identidades ya establecidas, pueden paliar, para Fraser, semejante injusticia doble. Veamos ahora cuáles son las objeciones que se han realizado a este planteamiento.

*

3.- *El debate entre Iris Marion Young y Nancy Fraser.*

Se divide este apartado en dos partes. En la primera de ellas se expone la crítica de Young al dualismo redistribución/reconocimiento. En la segunda parte, se aborda la réplica de Fraser.

3.1.- La crítica de Young al dualismo redistribución/reconocimiento.

En su artículo titulado “Unruly Categories; A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”¹⁶, Iris Marion Young va a poner en entredicho la categorización de Fraser expuesta anteriormente. Máriam Martínez-Bascuñán, en su libro acerca del pensamiento de Iris Marion Young¹⁷, insiste varias veces en la acentuada tendencia anti-teórica de esta autora, tendencia que la lleva a mirar con bastante recelo cualquier exceso de teorización rígida a la hora de abordar cuestiones sociales y políticas. Es por esto que la polémica con Fraser está prácticamente servida.

A lo largo de toda su crítica, Young va a insistir continuamente en la impropiedad del dualismo teórico de Fraser, apostando por una teorización *plural* y sensible a las numerosas variaciones existentes en la práctica *real* de los movimientos sociales contemporáneos. Para Young, resulta muy forzado y artificial el intento de hacer encajar la variedad de las prácticas sociales emancipatorias en la dicotomía redistribución/reconocimiento –una dicotomía excluyente, según su lectura. En su lugar, además de proponer como alternativa su propia categorización plural (desarrollada en su libro *Justice and the Politics of Difference*¹⁸), Young va a esforzarse por desmontar las contradicciones y dilemas que Fraser constató en la confrontación entre políticas de redistribución y de reconocimiento, o lo que es lo mismo, entre las políticas de la igualdad económica por un lado y las políticas de la diferencia por otro.

Hay un primer punto en el que tanto Young como Fraser coinciden: algunas políticas del reconocimiento contemporáneas, englobadas genéricamente bajo el rótulo del

¹⁶ Young, Iris Marion: “Unruly Categories; A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, en *New Left Review* núm. 218, 1997, pp. 147-160. También en Willet, Cynthia: *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*. London, Blackwell, 1998.

¹⁷ Martínez-Bascuñán, Máriam: *Género, emancipación y diferencia(s): la teoría política de Iris Marion Young*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.

¹⁸ Young, Iris Marion: *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

“multiculturalismo”, muestran un claro desdén en relación a cuestiones de equidad o justicia económica. Centradas exclusivamente en la afirmación de las diferencias de ésta o aquella colectividad, pasan de largo a la hora de abordar las interconexiones entre las injusticias “culturales” y “económicas”¹⁹. A pesar de esta coincidencia, y desde los primeros párrafos de su exposición, Young no considera que este hecho justifique la elaboración de un marco teórico abstracto basado en una dicotomía rígida. Tras una breve exposición de los puntos clave de la posición teórica de Fraser, Young pasa directamente a defender su categorización plural a la vez que va mostrando las insuficiencias de la dicotomía redistribución/reconocimiento sostenida por Fraser.

El título del segundo apartado de su artículo, “Why Theorize with a Dichotomy?” es una de las cuestiones constantes a lo largo de toda la exposición de Young. Asume, con Fraser, que toda teorización no es otra cosa que un marco analítico destinado a analizar una determinada parcela de la realidad (en nuestro caso, las políticas emancipadoras contemporáneas) pero, ¿cuál es la razón por la cual hay que utilizar dos, y sólo dos, categorías conceptuales?

En *Justice and the Politics of Difference*, Young ofreció un marco teórico alternativo en el que daba cabida a cinco categorías: explotación, marginalización, impotencia (*powerlessness*), imperialismo cultural y violencia. De este modo, el acercamiento teórico a la praxis de los movimientos sociales podía realizarse de una forma más flexible y atenta a la realidad efectiva de los mismos. Fraser, en una lectura crítica al libro de Young, insistió en la reducción de estas cinco categorías a su dualismo, encuadrando las tres primeras bajo el rótulo de la “redistribución” y las dos restantes bajo el de “reconocimiento”. Una insistencia que, para Young, incluso entra en contradicción con los primeros trabajos de Fraser en los que, realizando una crítica al dualismo habermasiano entre “Sistema” y “Mundo de la Vida”, optaba por acentuar las *interconexiones* entre ambas esferas²⁰.

¹⁹ Es muy acertada la apreciación introducida por Young al diferenciar entre el multiculturalismo desarrollado en escuelas y universidades (teórico, académico) y aquél realizado por activistas en la arena política real. Como se verá en el apartado 5, Richard Rorty también va a mostrar sus sospechas acerca de la utilidad práctica de la teoría en general y del multiculturalismo en particular, haciendo referencia al trabajo desarrollado actualmente en los programas de estudios culturales norteamericanos.

²⁰ Como veremos más adelante, la propia Fraser desmiente esta supuesta contradicción.

No obstante, la cuestión acerca del número de categorías a utilizar en una teoría determinada podría extender la discusión hacia terreno muy alejado del objetivo que nos ocupa. El meollo de la polémica entre Fraser y Young radica en la *supuesta contradicción* entre las políticas de la diferencia y las políticas de justicia redistributiva. Para Fraser, como vimos más arriba, puede darse un dilema altamente contradictorio entre ambas: las políticas redistributivas encaminadas a la *eliminación* de las diferencias chocarían de lleno con políticas de reconocimiento destinadas a la *afirmación* de diferencias específicas (siguiendo el esquema antes expuesto: las políticas redistributivas de corte socialista no son compatibles con el multiculturalismo). La única forma de salvar este escollo, para Fraser, pasaría por la catalogación de dichas prácticas en afirmativas o transformativas²¹.

Young abunda en ejemplos prácticos en los que la realización de políticas de la diferencia, que caerían bajo el rótulo de “afirmativas” por Fraser, han estado emparentadas directamente con políticas redistributivas radicales o “transformativas”. Nuestra autora no logra a ver, en el terreno *concreto* del activismo político, la contradicción que Fraser encuentra entre este tipo de políticas de identidad y las medidas transformativas de índole económico-social. Para Young, abriendo la posibilidad a una catalogación más plural, el “fantasma del dilema” quedaría disipado por completo sin necesidad de tener que recurrir a la distinción adicional “transformativo/afirmativo”. Este componente adicional, añadido a la insistencia de Fraser en la dicotomía, hace que toda su aportación sea, para Young, excesivamente teórica y alejada de las prácticas emancipatorias concretas.

Para reforzar su posición, Young echa mano del proyecto de los “estudios culturales”. En su opinión, lo mejor de esta propuesta consistió en repensar la vieja dicotomía “base/superestructura” en términos de *coimplicación* e *interrelación* mutuas, abandonando la jerarquía ortodoxa que hacía depender lo supraestructural (cultural) de la base (economía). Young interpreta el dualismo de Fraser, en cierto sentido, como

²¹ En su *rejoinder* Fraser achaca a Young el haber pasado por alto esta distinción, decisiva para comprender acertadamente la dicotomía redistribución/reconocimiento. En el texto de Young hay varias referencias a lo afirmativo/transformativo, aunque da la impresión de que Young, siendo fiel a su recelo anti-teórico, prefiere hablar de casos concretos antes que implicarse en una discusión técnica.

Hay otro asunto interesante aquí, que abordaremos en el apartado sexto: ¿en qué consistiría una política de la identidad basada en la eliminación de las diferencias? Una política de esta índole, ¿no sería contradictoria con el calificativo “identidad”?

una vuelta a este tipo de ortodoxia²². Tomando a Pierre Bourdieu y Arturo Escobar como referentes, Young reafirma su tesis básica: no existe contradicción entre las políticas de la diferencia y los reclamos de justicia e igualdad en lo económico. De hecho, se trata de las dos caras de la misma moneda en la mayoría de los movimientos sociales contemporáneos (considerados en concreto y no a través del tamiz de una teoría determinada). Si bien Young no muestra excesivas simpatías hacia la búsqueda de nexos teóricos de conexión entre “heterosexismo” y “capitalismo”²³, sí que mantiene la necesidad de una vinculación entre lo cultural y lo económico.

Para Young sería muy difícil (si no imposible) que las reclamaciones de igualdad redistributiva patentes en muchos movimientos sociales contemporáneos tuviesen algún tipo de fuerza política si dejásemos de lado una afirmación fuerte de la diferencia²⁴. Bien es cierto que, como se comentó al principio, el riesgo de polarizar la lucha política exclusivamente en temas de reconocimiento puede alejar a los movimientos emancipatorios de las necesarias reclamaciones económicas – especialmente, para Young, cuando se dejan teorizar demasiado– pero la solución a este posible problema no pasa, según Young, por una mayor polarización teórica, sino mediante una reconexión entre políticas diferentes facilitada por una pluralización conceptual amplia.

En conclusión, la reactivación de los movimientos sociales en una “era postsocialista” pasa, para Young, por una nueva reconexión entre las políticas culturales de la diferencia (“afirmativas” para Fraser) y los reclamos (“transformativos”) de justicia y equidad económica; una reconexión que, desde una óptica conceptual plural, no cae en contradicciones irresolubles. Young recomienda alejarse de las políticas de la diferencia que consideran los reclamos de la identidad como “fines en sí mismos” desvinculados de cuestiones económicas, aunque no por ello se ve en la obligación de tener que deconstruir dichas afirmaciones identitarias para poder lograr cambios radicales en materia de justicia y equidad. Por el contrario, una fuerte afirmación de la(s)

²² También aquí, e insistiendo fuertemente, Fraser desmentirá a Young en su réplica.

²³ Este sí sería el caso de Judith Butler, como veremos en el siguiente apartado.

²⁴ A favor de Fraser, no obstante, hay que decir que en la nota 31 de “¿De la redistribución al reconocimiento?” (*Iustitia Interrupta*, p. 40) reconoce la necesidad de una fuerte afirmación de la identidad en las primeras fases de la actividad política de cara a una visualización de impacto en la esfera pública. No obstante, en fases posteriores, esta fuerte identidad debería ser deconstruida de cara a evitar el riesgo del “dilema” o el olvido de los reclamos de justicia económica. Young quizás estaría de acuerdo en lo primero, pero no en lo segundo.

diferencia(s) es una política tan importante como la política económica; dos actividades prácticas interconectadas entre sí. Fraser, como vamos a ver de inmediato, no encuentra viable este proyecto a menos que se lleve a cabo una suerte de eliminación (deconstrucción) del género. Estos son los términos fundamentales de la discrepancia entre ambas.

3.2.- Réplica de Nancy Fraser²⁵:

La respuesta de Nancy Fraser a la crítica de Young se inicia apuntando una diferencia de percepción entre ambas en relación a la práctica de la política emancipadora contemporánea: mientras que para Young los nuevos movimientos sociales atienden sin contradicción alguna tanto a cuestiones de “reconocimiento” como a las de “redistribución” (aunque, como vimos, no simpatiza para nada con esta dicotomía), para Fraser las cosas no son, ni mucho menos, tan evidentes. Para la segunda, la división entre políticas culturales afirmativas (“multiculturalismo”) y políticas económico-sociales transformativas (“socialistas”) es perfectamente real y puede ejemplificarse con casos de prácticas actuales. No hay, por tanto, un acuerdo descriptivo entre ellas acerca de lo que efectivamente ocurre en la praxis emancipatoria de nuestros días. Tal y como anota Fraser, parece como si ella y Young habitaran mundos diferentes.

En esta primera diferencia se apoya Fraser a la hora de elaborar el argumento central de su réplica: lejos de querer ahondar en la dicotomía entre políticas redistributivas y políticas de reconocimiento, su pretensión no es otra que la de establecer un marco teórico que *elimine* esta supuesta contradicción iluminando las conexiones entre ambas. Para ello, elaboró en primera instancia una dicotomía analítica, de fines heurísticos, para aclarar qué se entiende, *idealmente*, por redistribución y reconocimiento; en un segundo momento, se determinaron los nexos de conexión *reales* entre los dos ámbitos²⁶. La crítica de Young, por tanto, es completamente errónea para nuestra autora; no hay intención de separar las políticas económico-

²⁵ Fraser, Nancy: “A Rejoinder to Iris Young”, en *New Left Review*, núm. 219, 1997, pp. 126-129.

²⁶ Como se verá en breve, Butler realiza una crítica a Fraser similar a la de Young, aunque desde una óptica bastante más teórica, más “metafísica”. La réplica de Fraser va a ser es la misma; se establece la dicotomía redistribución/reconocimiento para mostrar con claridad las conexiones entre los dos polos, *no* para establecer una distinción tajante entre ambas -ni mucho menos para priorizar un tipo de políticas sobre otras.

sociales de las políticas de la diferencia, sino todo lo contrario. Para Fraser, sencillamente, Young no ha entendido (o no ha querido entender) su exposición.

No obstante, Fraser no se va a limitar a constatar esta incompreensión. Echando mano de la capacidad teórica que la caracteriza, estructura la argumentación de su réplica en tres apartados o niveles: político, filosófico y socio-teórico. En su opinión, Young mezcla en su crítica estos tres niveles de análisis, haciendo una lectura sumamente confusa de su teoría. En lo que sigue, hacemos un resumen de esta clasificación para llegar a la conclusión final de Fraser.

a) *Nivel filosófico:*

En este nivel, Fraser trae a colación la distinción entre dos paradigmas de justicia que vienen desarrollándose desde la segunda mitad del siglo XX. En primer lugar nos encontramos con el *paradigma distributivo*, de corte más económico-social y que hace hincapié en la eliminación de las injusticias relacionadas con cuestiones de reparto de la riqueza, equilibrio de salarios, etc. Puede interpretarse como la filosofía que anima todo el proyecto de la “Gran Sociedad” desarrollado en Europa y Norteamérica desde el final de la Segunda Guerra Mundial y que tendría su punto álgido en torno a los años 70-80. Por otro lado, el *paradigma* centrado en un *concepto normativo de reconocimiento* comienza a desarrollarse en la década 80-90 y tiene como figuras más representativas a A. Honneth y Ch. Taylor. Se incide más en cuestiones relacionadas con lo comunitario/cultural y las denominadas “políticas de la diferencia”.

Para Fraser ambos paradigmas son potentes, pero necesitan de una acertada *articulación* conjunta. Hay una “mala solución”, que pasa por priorizar uno u otro en detrimento del segundo; el ejemplo paradigmático sería la reducción de lo cultural a lo económico característica de los marxismos ortodoxos. La “buena solución” no es otra que la de *compaginar* ambos paradigmas de justicia, y es en esta posición en la que se ubica Fraser. La crítica de Young, que insinúa el acercamiento de Fraser a posiciones más economicistas, es desmentida explícitamente por nuestra autora²⁷.

²⁷ Tal vez sea más acertado hablar de “tendencias” de una y otra pensadora. Si bien es cierto que Fraser no es economicista, su insistencia en las políticas de equidad redistributiva son palpables. La crítica inversa, que ubica a Young en el terreno de las “feministas de la diferencia”, tampoco sería del todo acertada, aunque sí parece ser que Young insiste más en las cuestiones de reconocimiento.

b) *Nivel socio-teórico:*

Es una constante en Fraser la idea de que el sistema capitalista, en su desarrollo “tardío”, divide lo social en dos grandes esferas: la *esfera económica* y la *esfera cultural*²⁸. Para Fraser, no obstante, existe una profunda interconexión (*thorough interpenetration*) entre ambas esferas, un nexo que intenta invisibilizar el capitalismo de cara a su perpetuación. Las reclamaciones distributivas tienen implicaciones culturales y viceversa, lo que no quita que ambas esferas estén, realmente, escindidas en la actualidad. El *dualismo en perspectiva* que establece Fraser en su teoría intenta abordar estas interconexiones; no es, por tanto, una “dicotomía” (de connotaciones excluyentes) tal y como piensa Young.

Además, en este nivel Fraser introdujo, como vimos, una segunda distinción conceptual que, en su opinión, Young pasa deliberativamente por alto: la distinción entre soluciones afirmativas y transformativas²⁹. Para nuestra autora, remedios afirmativos no solucionarían los problemas relacionados con el vínculo entre la esfera económica/esfera cultural, cayendo incluso en contradicción. Por el contrario, soluciones transformativas sí establecen vínculos más positivos entre los dos ámbitos en cuestión. Para Fraser, omitir deliberadamente esta distinción implica elaborar una interpretación tergiversada de su posición.

c) *Nivel político:*

Finalmente, volviendo al inicio de su respuesta, Fraser afirma que la brecha entre las políticas de redistribución y las de reconocimiento no son una cuestión de “falsa conciencia”. En su opinión, la tensión entre ambas es genuina. La tarea del teórico, en este sentido, no es otra que la de intentar iluminar esta tensión aportando una teoría que, por un lado la refleje acertadamente y, por otro lado, resulte útil para pensar críticamente acerca de las actuaciones de los nuevos movimientos sociales. Para nuestra autora su teoría realiza bien esta doble función, mientras que una teorización

²⁸ Se trata de una división que corre pareja a la de la dicotomía “público/privado” que tanto han analizado las feministas. En la discusión con Butler se analiza este punto con mayor detalle. Se trata de uno de los aspectos teóricos de Fraser pendientes de un análisis más extenso. ¿Ciertamente el capitalismo establece esta división tajante? ¿Por qué aceptar esta conclusión *dualista* y no, por ejemplo, la lectura *monista* de Butler, enfatizando las conexiones entre heterosexismo y capitalismo?

²⁹ Ciertamente, Young no insiste demasiado en esta conceptualización, pero tal vez debido a que al negar la distinción mayor (redistribución/reconocimiento) queda implícitamente negada la distinción menor.

más plural como la de Young (independientemente del número de categorías que incluyamos) no resulta tan certera.

*

Resumiendo: el proyecto de Fraser se encamina hacia la integración de lo mejor de las políticas socialistas con lo mejor de las políticas de identidad. Para ello, según nuestra autora, hay que enfrentarse acertadamente al dilema real entre redistribución y reconocimiento, algo que sólo podemos hacer con éxito si diferenciamos entre soluciones afirmativas y transformativas. Desde la óptica de Fraser, es contradictoria la intención de Young de un entrecruzamiento entre políticas de la identidad afirmativas con pretensiones transformativas en lo económico. Para Young, por el contrario, este proyecto político es perfectamente viable tanto a nivel teórico – abandonando la posición teórica de Fraser y optando por otra alternativa más plural– como a nivel práctico –utilizando la afirmación fuerte de las diferencias como práctica necesaria de cara a la erradicación de las injusticias económicas. Es en estos términos en los que queda planteada la discusión entre ambas.

Para intentar calmar un poco la discusión, quizás sea interesante atender a las diferencias metodológicas entre ambas. En el apartado dedicado a la polémica que comentamos, Martínez-Bascuñán recoge un fragmento de Young sumamente significativo a este respecto:

Critiqué el paradigma dominante que reducía los temas de la justicia a la distribución, pero no he ofrecido otra ‘teoría’ de la justicia. Es más, *Justice and Politics of Difference* puede ser pensada como una anti-teoría en ese sentido de ofrecer cuestiones de justicia que pueden responder a través de uno o dos principios acompañados por su justificación³⁰.

En este sentido, la discusión entre Fraser y Young no puede entenderse como una disputa entre dos modelos teóricos divergentes; Young se limita a realizar una crítica de la aportación teórica de Fraser pero sin ofrecer, deliberadamente, un modelo alternativo. Ni siquiera su libro *Justice and Politics of Difference* (el trabajo en el que Young elabora su alternativa plural basada en cinco categorías) puede considerarse como una “teoría” en sentido estricto. Young quiere mantener el contacto directo con

³⁰ *Género, emancipación y diferencia(s)* p. 158.

las particularidades concretas de los nuevos movimientos sociales, considerando que una propuesta como la de Fraser gana en sofisticación teórica pero se aleja de la realidad que pretende analizar.

A pesar de esta importante aclaración, sí pueden detectarse ciertas *tendencias* levemente divergentes entre ambas. Young realiza una fuerte crítica al intento ortodoxo de reducir los temas de justicia a cuestiones “meramente culturales”, cuya supuesta resolución vendría de la mano de soluciones distributivas. Fraser, por su parte, incide con mayor insistencia en la conexión existente entre las injusticias de redistribución y las de reconocimiento, advirtiendo del peligro real de implicarse en la lucha por el reconocimiento olvidando sus conexiones con lo económico. Ninguna de las dos debe ser calificada como representante *sensu stricto* de uno u otro paradigma de justicia (muchos menos Young, nada simpatizante con las dicotomías), aunque sí se perciben, en una primera aproximación, claras simpatías implícitas en una y otra pensadora.

Fraser lo entiende de este modo, y aunque reconoce que Young no se encuadra en las políticas del reconocimiento con tanta fidelidad con la que lo hacen, por ejemplo, Taylor y Honneth, sí que caería bajo el cesto del paradigma del reconocimiento dominante desde el derrumbe de las alternativas “socialistas” de viejo cuño. Young, por su parte, en vez de realizar la maniobra inversa y ubicar a Fraser en el paradigma redistributivo, realiza una finta sumamente significativa; negándose a utilizar la dicotomía “redistribución/reconocimiento” aplicada a su posición, escapa al andamiaje teórico de Fraser para sostener que las reivindicaciones de la diferencia (dejando de lado la conceptualización “afirmativas/transformativas”) vienen a ser un enclave fundamental para el logro de equidad económica (de nuevo, al margen de dicotomías y nuevas clasificaciones teóricas).

En estos términos, la discusión parece no tener una conclusión clara; a todo intento de Fraser por encuadrar a Young en función de su conceptualización teórica podemos imaginar una réplica de Young escapándose de dicho encasillamiento (y criticando de paso el intento teórico de abordar lo real con sofisticados aparatos teóricos). Tampoco cabe pensar una resolución de la disputa atendiendo a una sociología de los nuevos movimientos sociales que aclare cómo funcionan, efectivamente, las nuevas

tendencias emancipatorias. Una supuesta aportación sociológica de esta índole sería interpretada por Fraser desde su marco teórico dualista, mientras que Young haría lo propio en virtud de “principios acompañados por su justificación”.

La pelota sigue en el tejado y no parece sencillo optar por una u otra alternativa. La propuesta de Young parece más cercana al activismo político contemporáneo, aunque se encuentra con dificultades a la hora de aclarar si este activismo es verdaderamente radical (“transformativo”) o quizás más complaciente con el *statu quo* de lo que se cree en un principio. Desde la óptica de Fraser se puede dar una respuesta convincente a este interrogante, pero el precio que se paga puede llegar a ser alto en términos de distancia teórica con respecto a las prácticas concretas.

No obstante, hay una pretensión común que permite encontrar cierta sintonía entre Fraser y Young. Cada una, a su forma y manera, aspira a una mayor comprensión del panorama político actual sin caer en reduccionismos o exclusiones. Para Fraser, hay que evitar cualquier tipo de reducción de lo redistributivo a cuestiones de reconocimiento, o viceversa; para Young, mediante conceptualizaciones plurales y un tanto reticentes a la teorización excesiva, se apunta hacia el mismo objetivo. Quizás la mejor opción en este caso pasa por mantener una posición salomónica en este debate, no por comodidad, sino porque parece que tanto Fraser como Young se mueven en terrenos distintos (la primera de ellas, más teórica; la segunda, más práctica) que, no obstante las diferencias, pueden ser, no sin dificultades, reconciliables.

*

4.- *Dos formas de entender las relaciones entre política y cultura: La discusión entre Judith Butler y Nancy Fraser.*

Nuevamente se divide este apartado en dos secciones. En la primera de ellas se analiza con detalle la posición crítica de Butler para pasar, en la segunda sección, a la respuesta de Fraser.

4.1.- ¿Meramente cultural? Crítica de Butler a Fraser:

En su artículo “El marxismo y lo meramente cultural”³¹, Judith Butler expone su perspectiva en torno a las relaciones política-cultura realizando una fuerte crítica a ciertas posiciones ortodoxas de la izquierda, catalogadas bajo el rótulo de “marxismos neo-conservadores”. En el curso de su argumentación, Butler también va a cuestionar las líneas teóricas básicas sostenidas por Nancy Fraser en el ya citado “¿Redistribución o reconocimiento?”. En “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”³², Fraser va a responder a las objeciones de Butler al respecto.

Al igual que Fraser, Butler comienza su exposición dando fe del “giro cultural” que viene gestándose desde los años 60-70 en el seno de los nuevos movimientos sociales. Desde la óptica marxista más purista, esta centralidad de lo cultural tiene varias implicaciones negativas: se abandona el proyecto materialista clásico, no se contextualiza lo cultural en relación a cuestiones socio-económicas de base, divide a la izquierda en numerosas “sectas de identidad” y olvida gran parte de los valores comunes que caracterizaron a los viejos movimientos sociales de clase. Para la ortodoxia de izquierdas, por tanto, la centralidad de lo cultural en la práctica, en conexión con la introducción del postestructuralismo en el terreno teórico, trae como consecuencia negativa el bloqueo del clásico proyecto emancipatorio de raigambre marxista.

Una conclusión habitual de este análisis lleva a considerar las cuestiones ‘género’ y ‘raza’ (‘culturales’ en sentido amplio) como una *mera* derivación de los asuntos de

³¹ Butler, Judith: “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* 2, Mayo-Junio 2000, pp. 109-121.

³² Fraser, Nancy: “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, en *New Left Review* 2, Mayo-junio 2000, pp. 123-133.

‘clase’ (aquellos verdaderamente relevantes para el marxismo neo-conservador). Se produce, por tanto, una subordinación de lo cultural a lo económico-social³³. En los casos más acentuados, esta conclusión toma la forma del desprecio despectivo a las luchas sociales centradas en cuestiones culturales. Butler no va a compartir este análisis, ofreciendo en este artículo las líneas básicas de su argumentación alternativa.

Una primera crítica al marxismo neo-conservador viene desde la propia *historia* de los nuevos sociales. Para Butler, la izquierda ortodoxa suele olvidar el hecho de que las reivindicaciones culturales, en sus inicios (finales de los 60), se plantearon no sólo como crítica al sistema capitalista de producción, sino también como sería llamada de atención a la dimensión racial y sexualmente discriminatoria de la propia izquierda convencional. En este sentido, el marxismo clásico se muestra muy poco susceptible a las críticas que le provienen no sólo desde la derecha, sino también desde ciertos puntos de la propia izquierda. Los nuevos movimientos sociales vendrían a cumplir esta necesaria autocrítica, pero no desde la óptica de lo económico-productivo, sino más bien desde el ámbito de lo cultural.³⁴

Pero la argumentación más detallada de Butler va a realizarse en un terreno menos histórico y más teórico. La tesis básica de nuestra autora es que la pretendida “Unidad de la Izquierda” no se logra excluyendo las luchas de “raza” y género a favor de las de

³³ Butler comenta de pasada que el objetivo de subordinar lo cultural a lo económico-social es compartido también por los universalismos en el estilo de Habermas (liberalismo cómplice con la izquierda ortodoxa) y por los diversos “comunitarismos” (centrados en nociones universales del bien común).

³⁴ El marxismo más ortodoxo podría, a su vez, despachar la crítica proveniente de lo cultural utilizando las propias herramientas de su propio marco teórico: lo supraestructural, como producto de las relaciones existentes de producción, no puede producir otra cosa que no sea una crítica a aquello que juega en contra suya –el propio marxismo. Se trataría, no obstante, de un exceso de dogmatismo por parte de este tipo de marxismo. Una posición semejante requeriría otro tipo de crítica.

A pesar de esto, hay críticos más “suaves” dentro de la izquierda que podrían matizar un poco la posición de Butler. Rorty, por ejemplo, reconoce que la “vieja izquierda” no estaba tan cegada para las cuestiones culturales; tenía también en consideración estas cuestiones, aunque las abordaba como “prejuicios” a eliminar mediante la generación de hábitos de fraternidad y camaradería relacionadas con reconocimiento de una “humanidad compartida”. Otro ejemplo de “crítica suave” puede ser la de Tony Judt quien, desde una óptica menos filosófica y más histórica, también criticó el exceso de “culturalismo” de la izquierda de finales de los 70 en detrimento de cuestiones más socio-económicas. Mientras que la izquierda se centraba en la liberación sexual (algo sin duda necesario) dejando de lado lo económico, la derecha se ocupaba en otras cosas: los *Chicago boys* (con M. Friedman a la cabeza) y la escuela de Austria (Popper, Hayek, Nozick) no perdieron el tiempo y fueron ubicando a sus mejores estudiantes en puestos de poder dentro de los partidos conservadores de Europa y EE.UU. (al igual que en los gobiernos dictatoriales de Latinoamérica). El resultado de estas operaciones es tristemente conocido por todos y puede que sus efectos lleguen incluso hasta nuestros queridos días de crisis (véase Judt, Tony: *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2011).

clase, sino *manteniendo vivo el conflicto entre modos políticamente productivos de lucha (clase-género-raza)*. No se trata, por tanto, de dividir los movimientos sociales en “culturales” por un lado y “económico-sociales” por otro, sino de sostener una interrelación entre ellos dentro de *un solo conflicto*³⁵. La *inclusividad* de la izquierda, por tanto, se logra manteniendo en interrelación los tres tipos de lucha política (de clase, racial y de género) sin priorizar ninguna de ellas e integrándolas en un incesante conflicto productivo.

Partiendo de este punto básico para Butler, se inician las alusiones críticas a Nancy Fraser. Para Butler, al introducir la dicotomía redistribución/reconocimiento, Fraser parece acercarse peligrosamente a posiciones similares a la de los “marxistas neo-conservadores”, estableciendo una división entre los movimientos “de clase” por un lado (con sus exigencias de redistribución) y los “culturales” por otro (con reivindicaciones de reconocimiento). Este *dualismo*, para Butler, no atiende al hecho de que *las luchas sexuales son, estructuralmente, luchas económico-sociales*.

Para argumentar a favor del *vínculo* entre *sexualidad y economía política*, Butler retoma uno de los puntos conceptuales básicos del feminismo socialista: la afirmación de Engels de que la *producción capitalista* no sólo cubre la *producción de bienes*, sino también la *reproducción de personas*. Para el capitalismo, es imposible la producción de beneficio (plusvalía) si no existen personas (más específicamente: *cuerpos*) que puedan ser explotadas en el proceso productivo. En este sentido, el abastecimiento de personas (de “proletarios” en léxico más clásico) corresponde a la reproducción sexual, y ésta no puede lograrse de otra manera que no sea mediante el establecimiento y la consolidación de un *modelo heterosexual de familia*³⁶.

³⁵ Aquí aparece el *monismo* de Butler con mucha nitidez. En sus anotaciones se distancia también de la posición de Laclau-Mouffe (que parece dar cierta autonomía a los movimientos sociales diversos) y la acerca a una posición que recuerda la unicidad de la sustancia en Spinoza extrapolada al análisis de los movimientos sociales (tal vez Deleuze tenga que ver algo en esto). Su referencia a Walter Benjamin también nos puede servir para interpretar esta unidad a modo de constelación en la que, si bien en ocasiones se producen destellos puntuales, estos no deben hacernos perder de vista la interconexión latente entre todas las estrellas (para el concepto de constelación en Benjamin, véase “El rabino marxista”, en Eagleton, Terry: *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011. pp. 393-418). Fraser, en cambio, va a sostener una concepción más *dualista* como vamos a ver en breve.

³⁶ Una consecuencia indirecta pero importante de este proceso es que, de ser cierto, entonces el modelo de familia heterosexual no es “natural” sino *históricamente contingente* y, por tanto, susceptible de ser modificado por otras formas más adecuadas al momento presente.

En función de lo anterior se puede establecer una cadena de implicaciones con la que se demuestra la estrecha conexión entre los movimientos reivindicativos sexuales y sus decisivas repercusiones en lo económico. En este sentido, si los movimientos de gays y lesbianas se pueden definir como una lucha contra la hegemonía de la heterosexualidad, y si el capitalismo, a su vez, es estructuralmente heterosexual (patriarcal), entonces la lucha de gays y lesbianas es una lucha contra el capitalismo. La pretensión de Fraser de ubicar las reivindicaciones de homosexuales, gays y lesbianas en el extremo cultural de las reivindicaciones es, por tanto, insuficiente si atendemos a este análisis.

Para Butler, la privación de ciertos derechos civiles a determinados colectivos no sólo se produce por cuestiones de índole cultural (o incluso ideológica) sino también, y fundamentalmente, por razones económicas: el capitalismo necesita que estas privaciones sean efectivas para consolidar así la familia heterosexual y, por tanto, la reproducción sexual de personas, enclave básico de la producción³⁷.

Otras aportaciones de Marx pueden avalar aún más esta afirmación. Para el marxismo menos economicista (el marxismo del “joven” Marx), es imposible realizar una abstracción total de “estructura económica” por un lado y “universo cultural” por otro. Además, la división del trabajo se instituye totalmente con la distinción entre “trabajo físico” (economía) y “trabajo intelectual” (cultural), lo que advierte que esta división no es esencial, sino el producto máximo del “aparato ideológico del estado” (Althusser), de existencia *material*.

A modo de conclusión, y una vez transitado todo este recorrido teórico, Butler sostiene que la pretensión de calificar los nuevos movimientos sociales como *meramente* culturales implica aceptar la división entre “cultura” y “economía” instaurada por el propio capitalismo y que puede tener el *objetivo político* de marginar estos movimientos reduciendo su potencial crítico y radical. Centrarse “meramente” en lo económico

³⁷ Una idea interesante que podría sacarse de este análisis –siempre que lo consideremos acertado– es que el sistema capitalista podría sobrevivir a cambios en sus *relaciones de producción* sin dejar de ser, en esencia, capitalismo. Los cambios en las relaciones de producción afectarían al polo “productivo” de la producción, pero no al “reproductivo”. Así se abre la puerta al *reformismo* dejando la estructura (patriarcal, heterosexual), intacta. Con esto podríamos explicar el conocido fenómeno de los “techos de cristal” para la mujer: podemos cambiar las relaciones sociales de producción (aceptando la participación de la mujer en el terreno laboral, por ejemplo) pero manteniendo aún una explotación “invisible” sobre ella. La explicación de Butler permitiría “visibilizar” estas formas más “estructurales” de explotación, aunque al precio, como veremos en la réplica a Fraser, de un exceso de especulación.

sería, por tanto, una de las estrategias más deseables por parte del propio capitalismo para perpetuarse; un flaco favor reduccionista y excluyente al propio sistema. Butler, por el contrario, aboga en favor de la *diferencia* entendida, en sus propias palabras, como *promesa democrática para la izquierda*. Un conflicto productivo incesante dentro de *una* sustancia que sólo por abstracción (es decir, de forma ideológica tal y como instituye el capitalismo) puede entenderse como escindida en esferas separadas.

4.2.- La réplica de Fraser a Butler:

Fraser inicia su exposición reconociendo que hay dos puntos de encuentro entre ambas pensadoras. El primero de ellos es de índole *política*: las dos coinciden en la necesidad de crear un frente unitario de izquierdas lo suficientemente fuerte para contrarrestar los efectos de las políticas conservadoras gobernantes³⁸. El otro punto de acuerdo es de índole más *teórica*: tanto Butler como Fraser coinciden en la necesidad de recuperar lo mejor del feminismo socialista y del marxismo para articular una teoría social, de corte materialista, a la altura de los tiempos³⁹. Las divergencias, no obstante, van a surgir precisamente aquí, en el terreno teórico. Atendiendo a cuáles son los aspectos del marxismo y del feminismo a rescatar, cuál es la importancia de las aportaciones postestructuralistas o cuál es la naturaleza del capitalismo contemporáneo, Fraser muestra sus diferencias con Butler a la vez que matiza las aportaciones teóricas expuestas en “¿Redistribución o reconocimiento?”.

En primer lugar, Fraser realiza algunas anotaciones aclaratorias a su distinción redistribución/reconocimiento. Se trata de dos tipos de injusticias que, como anotó varias veces en su exposición previa, no se dan en la realidad (donde las injusticias se interrelacionan) y responde a fines teóricos, heurísticos. Para Fraser, Butler omite esta importante aclaración en el curso de su exposición⁴⁰.

³⁸ Una aspiración que, como se verá, también comparte Rorty.

³⁹ En este apartado, sin embargo, Rorty mostraría sus reticencias, no sólo porque se trata de buscar lo positivo del marxismo y del feminismo (dos líneas con las que Rorty simpatizaría pero tomando una distancia considerable), sino también por su resistencia general a considerar la teoría como algo útil para las políticas de la izquierda. En la discusión de Rorty con Fraser se explicita todo esto con más detalle.

⁴⁰ En defensa de Butler, hay que dejar constancia de que en una ocasión sí que hace explícita (aunque muy de pasada) esta cuestión: “¿Es posible distinguir, *aun analíticamente*, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material cuando la misma definición de “persona” legal está

Una vez dicho esto, Fraser pasa a aclarar que por *injusticia de reconocimiento* entiende la *imposibilidad de participar en igualdad de condiciones* por parte de los miembros de una colectividad injustamente tratada⁴¹. Implica una *institucionalización* de este tipo específico de injusticia que, si bien puede verse afectada por cuestiones de corte redistributivo (por ejemplo, las medidas económicas típicas de los “Estados benefactores”), mantiene cierta independencia en relación a las cuestiones económicas⁴². La tesis básica a defender por Fraser aquí pasa por afirmar que las *injusticias de reconocimiento* son *graves con independencia* de que impliquen (o estén condicionadas por) cuestiones socio-económicas. Con esta afirmación, Fraser logra además distanciarse de los marxistas neo-conservadores: las injusticias de reconocimiento *no* son *meras* injusticias que vayan a resolverse modificando las cuestiones relativas a lo económico. Son injusticias bien arraigadas en instituciones socio-culturales que pueden seguir intactas aun cuando se modifiquen las relaciones económicas de distribución⁴³.

Todo lo anterior sirve a Fraser para realizar una primera anotación crítica a Butler. Si bien es cierto que las injusticias de reconocimiento, al institucionalizarse, cobran cierta distancia e independencia en relación a lo económico, no hace falta, por ejemplo, demostrar la existencia de una conexión estructural entre “heterosexismo” y “capitalismo” para denunciar con fuerza la injusticia que se ejerce sobre gays, homosexuales y lesbianas. Estos movimientos llevan a cabo reclamaciones completamente legítimas sin necesidad de fundamentarse en una teoría que

rigurosamente constreñida por normas culturales que son indisolubles de sus efectos materiales? [...] ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generalizada de los derechos legales y económicos?” (“El marxismo y lo meramente cultural”, p. 12, cursivas nuestras). Butler, por tanto, no omite el carácter “analítico” de la distinción de Fraser, sino que más bien lo considera *imposible* de realizar habida cuenta de la relación estructural entre sexualidad y economía. Da la impresión de que el monismo de Butler es tan férreo que incluso niega la posibilidad de una distinción teórica semejante.

⁴¹ Más adelante, en *Escalas de justicia*, la participación pasará a la tercera dimensión, la “representación”.

⁴² Más que una aclaración, estas afirmaciones de Fraser parecen más una modificación de sus puntos teóricos. En “¿Redistribución o reconocimiento?” el nexo de conexión entre el ámbito redistributivo y el de reconocimiento se presentaba de una forma más acentuada que aquí (tal vez por fines expositivos). En este sentido, toda la exposición de Fraser en este artículo puede entenderse como una matización importante de la cuestión acerca de la relación redistribución/reconocimiento gracias a la crítica de Butler al respecto.

⁴³ Al igual que en la nota anterior, aquí Fraser suaviza bastante sus posiciones teóricas previas. La conexión entre “socialismo” (redistribución) y “equidad” (reconocimiento) se presentaba en “¿redistribución o reconocimiento?” de forma más acentuada que aquí.

demuestre los vínculos estructurales entre heterosexismo y sistema de producción capitalista⁴⁴.

Con esto podemos aclarar un poco las diferencias entre Fraser, Butler y el marxismo neo-conservador. Para el viejo marxismo existía una relación de subordinación entre clase por un lado y género/raza por otro; con ella, las antiguas reclamaciones de clase lograban su plena legitimidad y superioridad en relación a otras reivindicaciones. Para Butler, en cambio, existe una *relación de coimplicación* entre los distintos tipos de movimientos sociales, relación silenciada por el propio capitalismo y convertida en dicotomía excluyente; con ella se reinstaura la legitimidad de las luchas de género y raza a la misma altura que las de clase. Para Fraser, finalmente, *no hace falta establecer semejantes relaciones* de subordinación y/o coimplicación (al menos en principio) para otorgar legitimidad a las reclamaciones de reconocimiento. Basta con mostrar la institucionalización *real* de las mismas, su arraigo en los valores de la población y su efecto discriminatorio para hacer que este tipo de reclamaciones sean perfectamente válidas y justificadas⁴⁵.

Fraser engloba las diferencias teóricas entre ella y Butler en tres grandes apartados que, según su lectura, viene a ser los tres puntos básicos de la argumentación de Butler:

- a) La injusticia sobre gays y lesbianas es material y económica (no de reconocimiento).
- b) La familia heterosexual tiene un papel básico en el modo de producción capitalista.
- c) La distinción entre materia/cultura es un “anacronismo”.

Nuestra autora va a discutir estos tres apartados, mostrando que resultan insuficientes para realizar una caracterización histórica del capitalismo lo suficientemente

⁴⁴ Este desdén por la teoría es recogido de Rorty por parte de Fraser. Las simpatías entre ambos, como veremos en el último apartado, son significativas (al menos tanto como sus diferencias).

⁴⁵ Se podría decir que Butler y el marxismo ortodoxo aún sostienen posiciones filosóficas de corte metafísico, teórico y “fundacionista”, mientras que Fraser está más cercana a posiciones sociológicas, un poco menos teóricas y más “anti-fundacionistas”. Tal vez por esto muestre ciertas simpatías por trabajos como los de Rorty, aunque Fraser aún le otorgue cierta influencia política a lo teórico, cosa que Rorty no; da la impresión de que para Rorty expresiones como “institucionalización material de los valores culturales”, utilizadas por Fraser, aún seguirían siendo demasiado teóricas.

aclaratoria como para resolver, entre otros, los problemas teórico-prácticos a los que se enfrenta el proyecto de una izquierda unitaria en la actualidad.

a) *La injusticia sobre gays y lesbianas:*

En el caso concreto de la injusticia sobre gays y lesbianas, Butler afirma que el hecho de que estos colectivos sufren injusticias económicas y materiales en función de su condición “cultural” (despidos improcedentes, negación de derechos sociales básicos) echa por tierra la distinción de Fraser entre reconocimiento/redistribución, a la vez que apoya su tesis de que lo sexual y lo económico están estructuralmente imbricados.

Fraser objeta esta posición atendiendo a que Butler considera como “no materiales” las injusticias de reconocimiento, considerando como “materiales” sólo aquellas de índole económico. Para nuestra autora esto no es así; una injusticia de reconocimiento es *tan material* como una de redistribución. De hecho, ciertas políticas redistributivas (como, por ejemplo, la negación a la asistencia sanitaria a inmigrantes) son por sí mismas, *de suyo*, injusticias de reconocimiento. No otorgar un servicio económico a un determinado colectivo definido por algún rasgo cultural es, en sí misma, una injusticia de reconocimiento. A su vez, también es *material* la institucionalización de valores desencadenantes de tratos discriminatorios en el seno de una comunidad dada. No se puede, por tanto, hablar propiamente de “injusticias inmateriales” y asociarlas a las injusticias de reconocimiento⁴⁶.

Se da entre Butler y Fraser interpretaciones divergentes en este asunto. Para la primera, debido a que el capitalismo es estructuralmente heterosexual, la lucha de gays y lesbianas es, por sí misma, una lucha contra el capitalismo. Por tanto, sólo transformando estructuralmente el modo de producción capitalista se puede acabar con la fuerte discriminación sexual basada en la normatividad heterosexual. Es hacia aquí, según Butler, hacia donde tiene que apuntar la lucha de homosexuales, gays y lesbianas.

⁴⁶ Retomando el léxico de “¿Redistribución o reconocimiento?” se aclara este punto. Una política redistributiva de corte neoliberal (o incluso aquellas provenientes de los liberalismos más sociales) son proclives a la institucionalización de políticas de identidad excluyentes. Así, por ejemplo, cuando se excluye a la mujer de los repartos redistributivos (o incluso cuando se la favorece con políticas de discriminación positiva proclives a la dependencia) *ya* estamos colaborando activamente en la generación de injusticias de reconocimiento institucionales (materiales). Ciertas “política para la igualdad”, por tanto, podrían terminar insititucionalizando, paradójicamente, la propia desigualdad que intenta erradicar.

Para Fraser, en cambio, el problema se mueve en dirección opuesta: debido a que se da una institucionalización de tratos desiguales (en función de ciertas características culturales específicas de raza o género), hay miembros que se ven en una situación de discriminación con respecto a otros (por ejemplo, los blancos heterosexuales, no discriminados por sus rasgos). Este trato desigual se traduce en injusticias materiales, tanto económicas (negación de servicios sociales básicos, despidos injustos) como culturales (aumento de diferencias y rencillas entre grupos distintos). Por lo tanto, no es absolutamente necesario cambiar la estructura del sistema productivo para que el reconocimiento sea efectivo: basta, en principio, con eliminar las diferencias de *status* para que todos los miembros tengan acceso a la redistribución *en igualdad de condiciones*, esto es, sin que las distinciones de género o raza influyan en el reparto equitativo.

Para Butler, por tanto, lo primordial es la *ofensa económica* (estructuralmente sexual), mientras que para Fraser lo decisivo es la *ofensa de reconocimiento* (institucionalizada en normas y valores). Es difícil salir de un conflicto como éste, más aun teniendo en cuenta que puede tornarse circular con mucha facilidad. La estrategia de Fraser para apoyar su posición va a consistir en atender a la *relevancia de la historicidad*, apuntando en contra del carácter altamente especulativo y ahistórico de la posición de Butler. Esto se ve con mucha claridad en el tratamiento del asunto del siguiente apartado.

b) *Familia y capitalismo:*

Como vimos más arriba, Butler retoma para su exposición la división de Engels de la producción capitalista en *producción de beneficios* por un lado y *reproducción de personas* por otro (uno de los pilares básicos del feminismo socialista). Se trata de dos tipos de producción dependientes la una de la otra; para el marxismo ortodoxo el beneficio que obtiene el burgués capitalista en el proceso de producción procede de la *plusvalía* obtenida mediante la *explotación del proletariado*, un beneficio *material* que necesita de personas (*cuerpos*) en la base de la producción. Estos cuerpos se obtienen mediante la *reproducción sexual*. De ahí que la *familia heterosexual sea estructuralmente necesaria* para el propio capitalismo; la *heteronormatividad* es parte fundamental de la estructura económica del sistema capitalista.

En términos de Fraser, Butler establece un vínculo *definitorio* y *funcional* entre familia y capitalismo. *Por definición* el capitalismo es estructuralmente heterosexual. Este vínculo, a su vez, es *funcionalmente operativo* en cuanto proporciona un plusvalor que beneficia al sistema en su conjunto otorgándole estabilidad y perpetuándolo en el tiempo. Para Fraser, no obstante, la posición definitiva adolece de *ahistoricidad* y la posición funcionalista no resiste a un *análisis empírico* del propio capitalismo en sus formas contemporáneas. Esta crítica hay que analizarla con detalle.

Para Fraser, si atendemos al *desarrollo histórico* del capitalismo hasta la actualidad lo que vemos es una *progresiva separación* del vínculo entre cuestiones sexuales –o en términos más amplios, de *status–* y cuestiones económicas. En las sociedades precapitalistas sí era patente este vínculo entre status y posición económica. El capitalismo, en cambio, tiende hacia la anulación de estas diferencias para su propio desarrollo. Es por esto por lo que la relación heterosexualidad-capitalismo es harto especulativa y adolece, en términos de Fraser, de un aire de olímpica indiferencia hacia la historia.

En relación a la “posición funcionalista” y el vínculo familia-capitalismo, Fraser hace una crítica muy similar a la anterior; falta de atención a elementos concretos, empíricos. De la conexión estructural entre heterosexualidad y capitalismo se podría pensar, siguiendo a Butler, que el movimiento reivindicativo de homosexuales, gays y lesbianas implica una reacción revolucionaria contra la propia estructura del propio sistema. Se esperaría del propio capitalismo, por tanto, una reacción en contra de este tipo de formas de sexualidad.

Pero sin embargo, esta reacción no sólo no es patente en la actualidad, sino que puede verse lo contrario: el capitalismo es capaz de sacarle beneficio a estas nuevas sexualidades generando todo un mercado repleto de corporaciones multinacionales en torno a ellas.

En la actualidad, por el contrario, las injusticias por razones de condición sexual o racial provienen no del capitalismo (cada vez más economicista) sino de *instituciones religiosas o culturales* que, sin excesivo ánimo de lucro, abogan por este tipo de discriminaciones. Lo que resulta determinante en estos casos no es la búsqueda del beneficio sino, por el contrario, el peso de la tradición y los valores arraigados en este

tipo de instituciones. El capitalismo contemporáneo, por tanto, no parece necesitar de la heterosexualidad para la producción de beneficios.

Con estos argumentos, sale reforzada la propuesta de Fraser de *reestructurar* las *instituciones culturales* actuales que establecen *injusticias de reconocimiento* en lugar de dirigir los esfuerzos en contra de una supuesta –y altamente especulativa– heteronormatividad vinculada estructuralmente al capitalismo. De lo que se trataría, por tanto, sería de *reconocer* a *cualquier individuo*, sin distinción sexual o racial, como sujeto en *pie de igualdad* con el resto. De este modo se atenuarían las injusticias redistributivas que se ejercen actualmente sobre determinados colectivos injustamente discriminados en función, precisamente, de diferencias de género o ‘raza’.

c) *La distinción material-cultural, ¿anacronismo teórico?*

La tercera discrepancia teórica entre Butler y Fraser gira en torno a las últimas anotaciones de “El marxismo y lo meramente cultural” acerca de las aportaciones del postestructuralismo a la relación entre lo material y lo cultural. Trayendo a la conversación a Levi-Strauss y Althusser, Butler anota que la distinción entre lo material por un lado y lo cultural por otro no es más que un anacronismo superado, entre otros, por estos autores⁴⁷.

Fraser va a compartir con Butler la idea de que la distinción *ontológica* entre Materia y Cultura ya está desfasada, pero *no* puede establecerse un paralelismo entre ésta y la distinción *sociológica* entre redistribución y reconocimiento. Da la impresión de que Butler establece una relación entre materia-redistribución por un lado y cultura-reconocimiento por otro, haciendo caer el dualismo de Fraser junto con este otro dualismo ontológico ya superado. Pero para Fraser, en cambio, *no hay fundamentación ontológica en su dualismo*. Se trata de una distinción alternativa, de corte socio-teórico, que no puede colocarse en paralelo con el dualismo materia-cultura. Además, como vimos más arriba y venimos repitiendo insistentemente, para Fraser las injusticias de

⁴⁷ Otras referencias son el Marx de *La ideología alemana* y Karl Polanyi. También en este sentido, en torno a la relación dialéctica entre naturaleza y cultura, Terry Eagleton analiza esta cuestión con detalle desde una posición más cercana a Raymond Williams (véase “Cultura y Naturaleza” en Eagleton, Terry: *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 153-193).

reconocimiento son tan materiales como las de redistribución; se cristaliza en instituciones *materiales*.

Lo que sí podría admitir Fraser, en cambio, sería un paralelismo entre “redistribución/reconocimiento” y “economía/cultura”; las injusticias *redistributivas* son *económicas*, las de *reconocimiento* son *culturales* y *ambas* son *materiales*. Se trataría de un paralelismo coherente con la división histórica que viene realizando el capitalismo desde sus orígenes: la escisión entre lo económico por un lado y lo cultural por otro, que establecen injusticias económico-redistributivas e injusticias de reconocimiento-culturales (*todas materiales*)⁴⁸. Butler, en cambio parece atribuir al capitalismo la constitución de esta dicotomía entre lo cultural y lo económico allí donde ambos espacios están imbricados. Para Fraser, en cambio, no se trata de ideología ni de falsa conciencia: la realidad de este dualismo se comprueba con claridad tanto en el desarrollo histórico del capitalismo como en sus manifestaciones empíricas actuales⁴⁹.

En otro términos, podría decirse que Butler está persuadida de la necesidad de *deconstruir* la distinción entre reconocimiento/redistribución (al igual que se han deconstruido otras oposiciones como la de materia/cultura o público/privado), mientras que Fraser defiende la idea de *tomar en serio* este tipo de distinciones, tal y como el capitalismo históricamente las efectúa, para ser capaces de *visibilizar* el *subtexto cultural de lo económico* y el *subtexto económico de lo cultural*⁵⁰.

⁴⁸ Aquí hay que hacer una anotación importante. El hecho de que dos ámbitos estén escindidos *no* implica que las relaciones entre ambos estén anuladas. Lo cultural puede estar separado de lo económico sin que por ello dejen de existir relaciones e influencias mutuas, algunas de ellas muy fuertes. Con esto se evita la tendencia a pensar que todo dualismo (o pluralismo) implica dificultades irresolubles de comunicación o influencia entre cada una de las esferas escindidas. Esta anotación también podría aplicarse al problema de las relaciones público/privado.

⁴⁹ Da la impresión de que para Butler la diferencia económico-cultural no es más que una diferenciación *ideológica* (al igual que para los marxismos estructuralistas) que cumple las funciones que todo “aparato ideológico” debe satisfacer (básicamente, el establecimiento y perpetuación del sistema). Una postura como la de Fraser, por tanto, sería “ideológica” o, en términos menos filosóficos, “cómplice” con el capitalismo. Por su parte, Fraser parece que pretende despertar a Butler de su ensimismamiento postestructuralista a base golpes de realidad: historia y datos empíricos.

⁵⁰ Extrapolando esta estrategia al terreno de lo público/privado y relacionándolo con Rorty, se podría decir que Fraser mantiene la distinción entre estas dos esferas para visibilizar las relaciones entre ambas (reafirmando de este modo el lema feminista: *lo personal es político*), mientras que Rorty se contenta con aceptar la distinción sin más e incluso radicalizarla todo lo posible, intentando persuadirnos de que lo personal (privado) nada tiene que ver –o nada *debería* tener que ver– con lo político (público). Butler, en cambio, estaría contra los dos.

La *historización*, por tanto, resulta para Fraser un método más acertado, en el terreno de la teoría social, que la deconstrucción. Permite hacer visibles, mediante distinciones analíticas pertinentes, ciertos aspectos que, al quedar diluidos por la técnica deconstructiva, no se podrían distinguir con claridad. Si la tarea de la filosofía, en términos hegelianos, no es otra que la de captar el presente con el pensamiento, entonces la deconstrucción aportaría poco, mientras que la historización sí que resultaría provechosa⁵¹.

A pesar de todas estas diferencias teóricas, no obstante, Fraser espera seguir compartiendo el mismo interés político que Butler, a saber: el desarrollo de una política “socialista/socialdemócrata” radical tanto en lo económico como en lo cultural. Las diferencias teóricas, por tanto, deberían quedar relegadas a un segundo papel en el momento en el que la urgencia práctica requiriese –como parece ser el caso en la actualidad– una fuerte acción política de izquierdas frente a la creciente pérdida de grandes conquistas sociales a lo largo de la historia⁵².

*

⁵¹ Sin embargo, Fraser otorgó en “¿Redistribución o reconocimiento?” una buena dosis de utilidad a la deconstrucción (en relación con el socialismo) y volverá a hacerlo en su respuesta a Rorty. Para entender esta aparente confusión, parece conveniente distinguir entre, por un lado, el uso –teórico o práctico– que se le dé a la deconstrucción y, por otro lado, qué entendemos por deconstrucción. Para Fraser parece claro que una depurada técnica deconstructiva no es útil en *teoría social*, pero sí sería políticamente eficaz, en el terreno de la *práctica*, para borrar diferencias identitarias muy arraigadas. En segundo lugar, no es lo mismo hablar de deconstrucción tal y como hace aquí Fraser que hacerlo, por ejemplo, al estilo de Paul de Man. Rorty lo tiene más fácil: privatiza la deconstrucción y le niega cualquier utilidad política.

⁵² Aquí también se abre una interesante línea de investigación: la influencia de lo teórico en lo político. Para Rorty, por ejemplo, todos estos debates son las cosas que hacen bien los intelectuales de izquierda, pero que no tienen demasiada influencia en la práctica política; no necesitamos filosofía para tumbar a un gobierno; más bien necesitamos buenos activistas. Para Butler, en cambio, hacer teoría sí que tendrían una fuerte relevancia política. De nuevo, da la impresión de que Fraser interpretaría un papel intermedio entre ambos extremos.

5.- ¿Reconocimiento o eliminación del prejuicio? Nancy Fraser y Richard Rorty en discusión.

5.1.- Richard Rorty acerca de la utilidad del concepto de reconocimiento:

La discusión precedente entre Judith Butler y Nancy Fraser giró en torno a cuestiones fundamentalmente teóricas; mientras que para la primera el dualismo redistribución/reconocimiento era insostenible, para la segunda esta distinción teórica era perfectamente posible y, además, de mucha utilidad para la elaboración de un mapa teórico acertado de las relaciones entre lo cultural y lo económico en las sociedades capitalistas contemporáneas. Rorty, en cambio, va a trasladar toda esta conversación hacia el terreno de la práctica política; su discusión no va a ser conceptual sino más bien pragmática.

En su artículo “Is ‘cultural recognition’ an useful concept for leftist politics?”⁵³, Rorty no va a interesarse en averiguar si el monismo de Butler es preferible al dualismo de Fraser; más bien se pretende determinar cuál es el papel que, para la práctica política concreta, pueden tener semejantes debates teóricos. Aunque va a centrarse en la noción de “reconocimiento cultural” de Fraser, las críticas que se vierten en su exposición también se dirigen hacia Butler y las corrientes filosóficas cercanas a su posición, con lo que el artículo se incardina perfectamente en la discusión que tratamos en el apartado anterior⁵⁴.

La posición de Rorty en relación a la utilidad política del concepto de “reconocimiento cultural” es clara: en su opinión, *no* parece que sea un objetivo central de la izquierda política. Para nuestro autor, como deja patente desde el resumen del artículo, sería preferible hablar simplemente acerca de la *eliminación del prejuicio* y la estigmatización.

Rorty defiende su posición partiendo de la historia reciente de la izquierda norteamericana⁵⁵. Para la vieja izquierda en EE.UU. –aquella que resultó predominante hasta entrados los años 60– para constituir un orden político justo había que recurrir a

⁵³ Rorty, Richard: “Is ‘cultural recognition’ an useful concept for leftist politics?” en *Critical Horizons*, 1:1, febrero 2000.

⁵⁴ De hecho, la argumentación de Rorty parece ser más crítica con Butler (y con los postestructuralismos y la deconstrucción cercanos a ella) que con Fraser, quien, como veremos más adelante, comparte con Rorty algunas de sus posiciones en este tema.

⁵⁵ Se trata de una constante en el pensamiento rortiano. Para un análisis más detallado de este tema, véase Rorty, Richard: *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

dos tipos de acciones políticas: un aumento del poder adquisitivo de la mayoría de la población, por un lado, acompañada de una eliminación de prejuicios sobre determinados miembros de comunidades desfavorecidas. Esta eliminación del prejuicio consistiría, básicamente, en la asunción efectiva de que todos los individuos compartimos una suerte de *humanidad común* de corte universalista⁵⁶. Las diferencias de raza, sexo o creencias quedarían de este modo relegadas a un papel menor, reducidas a una importancia secundaria⁵⁷.

No obstante, Rorty reconoce que la noción de “eliminación del prejuicio” empezó a mostrar insuficiencias a raíz de la aparición de la segunda ola feminista. Si bien se puede hablar de “estigmatización” entre blancos y negros, es difícil hacer lo mismo entre hombres y mujeres. El sometimiento de la mujer por parte del hombre no es una cuestión de mero prejuicio, sino de algo de más calado. Es aquí cuando entra en escena el concepto de “reconocimiento” que, debido a su amplitud de miras (sirve tanto para las injusticias raciales como para las sexuales) sustituye casi por completo a la “vieja” noción de “eliminación de prejuicio” en el discurso de la izquierda política de los años 60⁵⁸.

Pero a estas alturas (ya entrados los 60), se produce una *inflexión* en el significado de la noción de “reconocimiento”. Se empieza a considerar seriamente que lo que se debe hacer en cuestiones culturales *no es relativizar las diferencias* en función de una humanidad común compartida, sino pasar a *reconocerlas* en cuanto características y *definitorias* de diversas *identidades* en conflicto. No se trata, por tanto, de enviar a un

⁵⁶ Más adelante, Rorty advierte que este universalismo no tiene nada que ver con los universalismos kantianos o habermasianos. Lejos de ser una “condición de posibilidad” de un sujeto trascendental o de una comunidad ideal de comunicación, para Rorty esta humanidad común, “banal y concreta”, como le gusta decir, es aquella que surge cuando aceptamos que *todos* sufrimos de la misma forma cuando nos agreden y que *todos* tenemos nuestros momentos de alegrías y tristezas con independencia de nuestra sexualidad o nuestro color de piel. Podríamos decir que se trata de una universalidad centrada más en el reconocimiento de la *corporalidad común* de todos los seres humanos y de las *relaciones humanas compartidas* que, en general, todas las personas establecemos entre nosotros (relaciones filiales, amistosas, etc.).

⁵⁷ En la tradición americana, esta posición queda ilustrada con frase célebre atribuida a Thomas Jefferson: “no me importa que mi vecino crea en cien dioses o en ninguno”. En el lenguaje de Rorty, podríamos decir que las cuestiones culturales, las inclinaciones sexuales o las tendencias religiosas caen en la esfera independiente de lo privado, un ámbito que, desde lo público, sólo necesita de una “simple” eliminación del prejuicio y una educación escolar que enfatice lo que compartimos más que lo que nos diferencia.

⁵⁸ Éste es el único momento en su artículo en el que Rorty acepta (a regañadientes) la mayor utilidad del concepto de “reconocimiento” sobre el de “eliminación del prejuicio”. A partir de aquí, no obstante, todo van a ser críticas a este concepto.

segundo plano las diferencias entre, por ejemplo, blancos y negros, sino más bien de determinar cuáles son efectivamente estas diferencias y elevarlas a la categoría de *distinciones de identidad* entre los miembros de la colectividad en cuestión. Éste es el giro en cuestiones culturales que Rorty va a criticar en el resto del artículo, buscando en un primer momento, no obstante, las razones del mismo.⁵⁹

Una primera razón que Rorty acierta a ver es la necesidad de los grupos desfavorecidos de *visibilizarse* en cuanto colectividades específicas por parte de los miembros de un determinado grupo injustamente tratado. Para que puedan oírse sus reclamaciones, se necesita forjar una identidad particular que pueda entrar en fricción con las colectividades opresoras (bien definidas, generalmente, por rasgos culturales claros y arraigados en tradiciones, instituciones, etc.)⁶⁰. Para una tarea como ésta la asunción de que todos los individuos compartimos los mismos sufrimientos (la misma humanidad) no resulta demasiado útil, con lo que la “eliminación del prejuicio” queda suspendida en cuanto práctica política a favor del reconocimiento de las diferencias.

Una segunda razón pasa por las características específicas del trabajo intelectual, académico. Para Rorty, lo único que podría hacer un académico en cuestiones de reconocimiento cultural pasaría por escribir una “historia de las mujeres”, un estudio de la inmigración afroamericana en EE.UU. o trabajos académicos parecidos. El problema, no obstante, surgiría a la hora de intentar darle a estos estudios algún tipo de utilidad política. Al politizar trabajos como estos, se corre el riesgo de padecer ciertos problemas administrativos a la hora de implantar programas de “estudios culturales” en las universidades. En conclusión, los académicos optaron en más de una ocasión por despolitizar sus estudios e investigaciones, recubriéndolos de cierta neutralidad –a costa de trivialidad– pero logrando así cierta *acomodación* dentro la

⁵⁹ Como veremos en su réplica, este tipo de reconocimiento excluyente de diferencias identitarias también es rechazado por Fraser y ya fue objeto de crítica en “¿Redistribución o reconocimiento?”. Da la impresión de que tanto Butler como Rorty pasan por alto las numerosas puntualizaciones y detalles que Fraser anota en este artículo en relación a la distinción redistribución/reconocimiento, como hace notar la propia autora en una larga anotación de su respuesta a Butler.

⁶⁰ En “¿Redistribución o reconocimiento?” Fraser también reconoce este hecho. La generación de políticas de reconocimiento “afirmativas” puede resultar útil en los primeros momentos de lucha por parte de colectividades injustamente tratadas para “hacerse un lugar” dentro del entramado social general. El peligro que se corre con ello, no obstante, es el de no dar un segundo paso consistente en la deconstrucción de estas diferencias a favor de una igualdad de status entre todos los individuos –sin exclusión por diferencias culturales.

academia. Eso sí: este tipo de maniobras correrían en detrimento del antiguo perfil del académico en cuanto intelectual implicado en asuntos políticos⁶¹.

Finalmente, la tercera razón influyente en el paso de la “eliminación del prejuicio” al “reconocimiento cultural” fue, para Rorty, el *desencanto* de los intelectuales con las viejas prácticas políticas de la izquierda. Así, por ejemplo, la reelección de Nixon en 1972, cuando los intelectuales de izquierda habían apoyado a McGovern, hizo que muchos de ellos se inclinaran a dar por perdida la lucha en los terrenos tradicionales de la política para pasar a otras prácticas más relacionadas con el ámbito lo cultural⁶².

Rorty reconoce que el énfasis en lo cultural tuvo, como consecuencia positiva, una apertura considerable en la mentalidad de la población norteamericana y de sus intelectuales, pero al abandonar las viejas políticas socio-económicas (redistributivas), la derecha fue ganando poder en los distintos gobiernos, produciéndose una reducción drástica del poder adquisitivo de la gente y una inutilidad política de los intelectuales de izquierda a la hora de generar políticas alternativas a la explotación abusiva de los pobres por parte de gobernantes republicanos.

⁶¹ Lo que lamenta Rorty es que perfiles de intelectuales americanos como Dewey, Trilling, Wright Mills o Sidney Hook se pierdan a partir de los años sesenta, siendo sustituidos o bien por académicos fatalistas y pesimistas (especialmente escépticos con relación sueño democrático americano) o bien por profesores altamente tecnificados y alejados de la práctica concreta (tanto del lado de la filosofía analítica como del bando de los estudios culturales). En lo que no parece recaer Rorty es que los tiempos de sus héroes intelectuales fueron muy distintos a los tiempos posteriores a la Guerra del Vietnam. Y no sólo por un desencanto generalizado, sino también por un cambio drástico en el perfil de los intelectuales, quienes, para ganarse su sueldo, no tienen más remedio que producir constantemente trabajos académicos sumamente específicos y técnicos, sin tener ni tiempo ni respaldo económico por parte de las universidades para realizar aportaciones políticas concretas. Para todos estos asuntos, véase Williams, Jeffrey J.: “How to Be an Intellectual. The Cases of Richard Rorty and Andrew Ross” en *Dissent*, Volume 58, Number 1, Winter 2011, pp. 72-79. También Ross, Andrew: *The Human Workplace and Its Hidden Costs*. Temple University Press, 2004.

⁶² En *Forjar nuestro país* Rorty llega a la misma conclusión pero centrando su atención en los efectos negativos de la Guerra del Vietnam. El optimismo y la fe en la democracia estadounidense, que había animado a las principales figuras intelectuales de Norteamérica desde Emerson y Whitmann hasta Dewey, dejó paso a una oleada de pesimismo político que hizo derivar a la intelectualidad de izquierdas hacia la lucha cultural en detrimento de las cuestiones económicas y de simple eliminación del prejuicio. En este análisis coinciden también Rorty y Cornel West quien, al analizar en *La evasión americana de la filosofía* (Madrid, Editorial Complutense, 2008) a figuras como Hook o Wright Mills, también acentúa el pesimismo que se hizo patente en ellos y que los llevó a considerar seriamente la posibilidad de pasarse al marxismo -no soviético- en detrimento del pragmatismo más clásico. Para West, en cambio, este sentido de la “tragedia” tiene una dimensión positiva, mientras que para Rorty sería preferible volver al optimismo que caracterizó a los viejos pragmatistas (aunque haciéndolos pasar por el tamiz de la filosofía contemporánea).

Otra forma de abordar esta misma cuestión pasa por el tema del *individualismo* clásico en contraste con el énfasis en los rasgos diferenciales de colectividades determinadas. Para la vieja izquierda, según Rorty, la máxima aspiración de los jóvenes era la *creación autónoma de sí mismo*: generar una personalidad distanciada de las normas y valores culturales heredados de padres e instituciones tradicionales. Se pretendía diferenciarse de todas las clasificaciones rígidas establecidas, sin que esto significase caer en solipsismos excluyentes o dejar de reconocer la dimensión social de la construcción de nuestra propia identidad individual⁶³.

Para una posición como ésta, centrada en el individuo más que en la colectividad de la que se procede, la insistencia de la “izquierda cultural” en el reconocimiento de los rasgos diferenciales de grupos determinados viene a ser una actitud muy difícil de entender y compartir. En lugar de este tipo de actitudes, Rorty se inclina por otras radicalmente distintas, basadas en incidir en aquello que los despreciados comparten con los que desprecian (la humanidad común, el cuerpo, los sufrimientos compartidos) y en la educación de los jóvenes en la idea de que ser blanco, negro, homosexual o heterosexual no es algo relevante. Lo decisivo es centrarse en convertirse en un individuo único mediante un espíritu creativo, dejando de lado nuestras diferencias culturales en cuanto grupo para centrarse en la creación de individuos autónomos, originales y cada vez más novedosos. Todo esto, acompañado de una política pública dirigida hacia el logro de una redistribución cada vez más equitativa que generara unas buenas condiciones materiales básicas⁶⁴.

⁶³ Rorty recoge esta versión del individualismo, bastante romántica, de Harold Bloom; el individuo es visto como “strong poet” empeñado en constituirse a sí mismo a la vez que erradica la ansiedad que le produce la influencia de sus predecesores. Véase Bloom, Harold: *La ansiedad de la influencia*. Madrid, Trotta, 2009. Hay referencias explícitas de Bloom a Rorty en su *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. (Nueva York, Oxford University Press, 1982). Las referencias de Rorty a Bloom se encuentra en el conocido *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona, Paidós, 1996). Algunos críticos de Rorty han visto en este tipo de afirmaciones la defensa de una clásica concepción del individuo de marcado corte liberal y sumamente estetizada y elitista, poco sensible a teorías más centradas en la dimensión socio-cultural de la identidad personal. Así lo ve, por ejemplo, un neopragmatista como Richard Shusterman (véase “La ética posmoderna y el arte de vivir” en Shusterman, Richard: *Estética pragmatista*. Barcelona, Idea Books, 2002, pp. 319-353). Una versión del individualismo alternativa (o incluso mejor) que la de Rorty sin salir de los límites del pragmatismo puede encontrarse en la obra de Dewey *Viejo y nuevo individualismo* (Barcelona, Paidós, 2003). Para un comentario detallado de las aportaciones deweyanas al individualismo, véase Morán, Juan G.: “John Dewey: individualismo y democracia”, en *Foro interno* núm.9, 2009, pp. 11-42.

⁶⁴ A modo de curiosidad, es inevitable encontrar similitudes entre la posición de Rorty y la que ya imaginase Oscar Wilde en *El alma del hombre bajo el espíritu del socialismo* (Madrid, Biblioteca de

Es aquí donde Rorty también marca sus diferencias en relación a la utilidad política de la *deconstrucción* y de la “sofisticación filosófica” en general. Para nuestro autor, de cara a la puesta en práctica de políticas de izquierda de corte clásico (basadas en la redistribución del dinero y en la eliminación del prejuicio) no se necesitarían de la puesta en práctica de grandes sistemas teórico-filosóficos ni de alianzas, como la propuesta por Fraser, entre socialismo y deconstrucción. La práctica política de izquierdas, por tanto, no necesitaría de Foucault o Derrida –dos grandes referentes de los intelectuales izquierdistas más centrados en cuestiones culturales que redistributivas⁶⁵. Preferibles serían, en este sentido, Mill y Dewey⁶⁶.

A pesar de todas estas matizaciones, Rorty también se sumaría al carro de Butler, Fraser y simpatizantes a la hora de generar una Gran Izquierda que movilizase a una mayoría de ciudadanos americanos en torno a las ideas y proyectos políticas de la izquierda. La única discrepancia estaría en el papel práctico de nociones como las de “reconocimiento cultural” o “deconstrucción” (inútiles para Rorty, importantes para Fraser y Butler). No obstante, antes de cerrar este tema aquí, es importante atender a las matizaciones de Fraser en respuesta a la posición tomada por Rorty. Con estas puntualizaciones se puede llegar a una visión más clara de todo este asunto.

5.1.- Réplica de Fraser a Rorty⁶⁷:

Para Nancy Fraser, la mera “eliminación del prejuicio” propuesta por Rorty no es suficiente para solucionar los problemas simbólico-culturales (reconocimiento) que padecen algunas colectividades sociales. Hace falta, para Fraser, una combinación efectiva tanto de redistribución como de reconocimiento, sin por ello tener que

Pensamiento Crítico, 2010). En este breve ensayo se puede encontrar, de forma más clara que en muchos libros de filosofía, las ideas de Rorty en torno a las relaciones individuo-sociedad.

⁶⁵ En su clara y tajante distinción entre lo público y lo privado, estos filósofos serían buenos para el ámbito de las “alusiones privadas” pero inútiles para la construcción de una sociedad mejor. Se trata de uno de los *leitmotiv* de la producción de Rorty. Sus más y sus menos la deconstrucción en cuanto filosofía política pueden encontrarse en Mouffe, Chantal (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁶⁶ En *Forjar nuestro país* Rorty mantiene a Dewey pero cambia a Mill por Whitman. Con esto logra sugerir la idea de una confluencia entre políticas izquierdistas clásicas (Dewey) con una sensibilidad poética hacia lo individual (Whitman).

⁶⁷ Fraser, Nancy: “Why Overcoming Prejudice is not Enough” *Critical Horizons* 1:1, Febrero 2000, pp. 21-28.

sostener políticas de la identidad basadas en la *reificación* –este va a ser uno de los conceptos que introduce Fraser aquí– de las diferencias específicas de grupos concretos.

En este sentido, Por lo tanto, Fraser va a defender de nuevo, esta vez discutiendo con Rorty, su propuesta de combinar socialismo y deconstrucción, redistribución y reconocimiento.

Al igual que en la discusión con Butler, Fraser inicia su exposición dejando claro que comparte con Rorty su intención práctica de promover un frente de izquierdas unitario y capacitado para movilizar a un amplio sector de la ciudadanía. Las diferencias se centran en la interpretación de los temas culturales; mientras que para Rorty la meta de una izquierda unitaria se lograría regresando a los modelos de la “vieja izquierda”, no necesitada de una política de reconocimiento sofisticada y centrada en la eliminación de prejuicios y la distribución equitativa de bienes, para Fraser la combinación redistribución/reconocimiento sí que necesita de políticas de reconocimiento más sofisticadas, atentas a las institucionalizaciones generadoras ya no sólo de meros “prejuicios” sino de injusticias simbólicas tan materiales y dañinas como las propias injusticias redistributivas⁶⁸.

El desarrollo argumentativo de la respuesta de Fraser tiene dos momentos claramente diferenciados por la propia autora. Por un lado, se expone y defiende su modelo teórico de reconocimiento; por otro, se argumenta por qué la mera eliminación del prejuicio no es suficiente.

a) *El modelo del reconocimiento para Fraser:*

En este apartado Fraser expone dos modelos contrapuestos de políticas de reconocimiento: el *modelo identitario* (the identity model of recognition) y el *modelo*

⁶⁸ Las diferencias entre Fraser y Rorty parecen ser menores que las existentes entre Fraser y Butler, tal vez debido a que tanto Rorty como Fraser sostienen posiciones *dualistas*, mientras que Butler es declaradamente *monista*. Otra forma de decir lo mismo: mientras que *Butler* sostiene una posición más *metafísica* y especulativa (buscando Unidad), Rorty y Butler llevan la discusión a un terreno más *socio-político*. Se abriría entonces una discusión paralela: ¿necesitamos hacer metafísica para abordar los problemas políticos?

basado en el status (status model). Fraser muestra las insuficiencias del primer modelo y la conveniencia del segundo, que ella suscribe⁶⁹.

➤ *Modelo identitario:*

Para este modelo, las políticas de reconocimiento consisten en la *validación (afirmación) de los rasgos distintivos* de la colectividad en cuestión. En este artículo, Fraser anota dos dificultades para este modelo:

- *Desplazamiento* (displacement) → En su interés por incidir en lo cultural, las cuestiones relacionadas con la economía queda desplazadas a un segundo nivel (o incluso omitidas).
- *Reificación* (reification) → se produce una estructuración rígida de los rasgos distintivos que presiona a los individuos para abandonar sus rasgos particulares a favor de la asunción del modelo común de la colectividad a la que pertenece. Se trata de una actitud represiva que anula la riqueza plural de sociedades constituidas por individuos concretos idiosincráticos⁷⁰.

Tanto Fraser como Rorty van a distanciarse claramente de este modelo⁷¹. Sus consecuencias pueden llegar a ser muy nocivas: aumento de la conflictividad entre colectivos, anulación de las diferencias particulares y puerta abierta a posibles sistemas políticos represivos. Se necesita, por tanto, un modelo alternativo.

➤ *Modelo basado en el status:*

Exigir reconocimiento desde la óptica de este modelo significa *denunciar* la situación de *subordinación social* en el que se encuentran los individuos de ciertas colectividades. Más en concreto, estos individuos están *privados* de ciertas formas de *participación política como iguales* en comparación con el resto de individuos. De lo que se trataría

⁶⁹ A grandes rasgos, se trata de una reformulación de la distinción entre reconocimiento afirmativo/transformativo establecida en “¿Redistribución o reconocimiento?”

⁷⁰ Lo que está en peligro no es otra cosa que el individualismo “a la antigua” que comentó Rorty en su artículo; el deseo de los individuos de crear una propia imagen de sí mismo alejada de patrones y clasificaciones estereotipadas.

⁷¹ Con esto se hace patente que, por parte de Rorty, no fue un acierto colocar a Butler y Fraser más o menos bajo el mismo punto de mira. Butler estaría cerca de modelos identitarios de reconocimiento, mientras que Fraser (y el propio Rorty) están en el otro lado (aunque también con sus propias diferencias).

entonces sería de la *des-institucionalización (deconstrucción)* de los *patrones culturales-valorativos* que posibilitan y justifican este tipo de injusticias.

El modelo basado en el status no incurre en problemas de desplazamiento o reificación. Reconoce, por un lado, que una mala distribución puede provocar injusticias de reconocimiento y dificultar la paridad participativa –aunque esto no significa que los problemas de reconocimiento se vayan a resolver exclusivamente con mejores prácticas redistributivas⁷².

Desde el modelo basado en el status, *no se invisibiliza* la *disociación* que el propio capitalismo, en su desarrollo histórico, ha realizado entre *lo cultural* y *lo económico*. Al contrario: es una división que se tiene presente y con la que se evita el riesgo de no diferenciar lo redistributivo de lo cultural. Esto no impide, en cambio, que se logren *visualizar* los *entrecruzamientos* entre ambas esferas.

Por otro lado, tampoco se cae en el riesgo de la reificación. Se aspira a promover una amplia interacción social (a modo de democracia participativa en la esfera pública) en la que los miembros concretos interactúan y cooperan en pie de igualdad entre ellos, sin ser injustamente tratados en función de rasgos identitarios característicos de su colectividad.

Hasta aquí, Fraser tan sólo ha matizado su posición teórica en relación a la distinción redistribución/reconocimiento para aclarar algunas imprecisiones en las que cae Rorty en su exposición. De hecho, podría pensarse que Rorty admitiría gran parte de lo expuesto hasta aquí por Fraser sin ver mermada su idea de la eliminación del prejuicio. No obstante, en la segunda parte de su réplica, Fraser ahonda en las diferencias entre reconocimiento/prejuicio.

⁷² Es importante anotar aquí que las injusticias de reconocimiento institucionalizadas no son para Fraser sub-productos de relaciones económicas más prioritarias. *No hay subordinación de lo cultural a lo económico*. Con esto, Fraser se desvincula tanto del marxismo ortodoxo como del monismo de Butler. Por otro lado, de la independencia de lo cultural se deduce que la falta de reconocimiento requiere de acciones políticas específicas que consistan en reemplazar las instituciones existentes por otras que sí reconozcan a todos los individuos como iguales.

b) *Por qué la eliminación del prejuicio es insuficiente:*

Para Fraser, con el concepto de “*eliminación del prejuicio*” Rorty está defendiendo la suficiencia de las *medidas reformistas liberales* a la hora de abordar las injusticias de índole cultural. Nuestra autora va a argumentar *contra Rorty* en este aspecto, exponiendo las razones por las cuales no considera suficientes este tipo de medidas.

En una primera aproximación, Fraser vuelve a insistir en que las cuestiones de reconocimiento no son simples problemas de prejuicios, sino que se trata de institucionalizaciones materiales de formas culturales y simbólicas que, por tanto, requieren de políticas radicales, no simplemente medidas liberal-reformistas. Pero la crítica más contundente gira en torno a la cuestión de la utilidad política de la deconstrucción.

Fraser sostiene, contra Rorty, que la deconstrucción tendría utilidad política en dos sentidos. Por un lado, serviría para impedir que la “humanidad compartida” a la que hacía referencia Rorty no se anquilosara y cayese en los mismos errores que pretendía erradicar. Una dosis de deconstrucción para esta *commonality* también sería provechosa⁷³.

Pero ahondando un poco más en el tema de las diferencias, Fraser anota que para lograr una paridad en temas como la participación política, determinados grupos necesitarían del *reconocimiento explícito de sus diferencias*. Apelar a una “humanidad común” sería, en estos casos, y aunque resulte paradójico, injusto. Establecer un patrón “común” no diferenciado hace que, por ejemplo, las mujeres tengan problemas a la hora de superar las pruebas de acceso al cuerpo de bomberos (ya que no se atiende a sus rasgos diferenciales y específicos). Esta patrón “común”, se confeccionaría en función de una bipolaridad que obligaría a los miembros de un polo a subordinarse a las características del otro (tomado éste como “lo común”). En estos casos, por tanto, incidir en “lo común” como sugiere Rorty sería acentuar inconscientemente el prejuicio implícito en la propia noción. Para estos casos, una “dosis sana de escepticismo

⁷³ Desde Rorty, se podría replicar que para evitar el riesgo de una universalización demasiado “pesada” tan sólo tendríamos que aligerarla recordándonos frecuentemente su carácter *contingente* y el hecho de que, en última instancia, nos quedamos sin respuestas últimas a la pregunta de por qué no ser cruel (“prejuicioso” en este caso). No necesitaríamos, por tanto, de sofisticación deconstructiva.

deconstructivo” podría remediar este tipo de subordinaciones de status⁷⁴. La deconstrucción, por tanto, *sí* tiene su utilidad política.

En conclusión, para Fraser la propuesta de Rorty basada en volver a los moldes de la vieja izquierda estadounidense debe ser descartada, lo que no significa que, en su lugar, tengamos que aceptar posiciones teóricas como las de Butler o prácticas como las defendidas por la izquierda de la diferencia. En su lugar, Fraser propone dar una *importancia equitativa* tanto a las cuestiones de redistribución como a las de reconocimiento, haciendo visibles, *también*, las conexiones entre ambas esferas.

*

⁷⁴ Aquí Fraser muestra su lado más cercano al feminismo; muchos de los universalismos al uso invisibilizan distinciones patriarcales. Rorty no parece muy sensible a este tipo de afirmaciones, tal vez por considerarlas demasiado filosóficas como para ser ciertas. No obstante, se puede entender la insistencia de Fraser en la *materialidad* de la institucionalización de la injusticia cultural como un intento de afirmar que *no* se trata de *mera filosofía* sino que estamos hablando de injusticias *reales*.

6.- *Algunas anotaciones críticas.*

Con todas las modificaciones introducidas a lo largo de estos debates, la propuesta de Nancy Fraser para abordar el dilema redistribución/reconocimiento resulta, como mínimo, bastante productiva a nivel teórico. Permite realizar un panorama bastante claro y explicativo de la situación de injusticia en la que se encuentran numerosas colectividades contemporáneas, y ayuda bastante a organizar, aunque sea a nivel teórico, un panorama eficaz para los nuevos movimientos sociales.

No obstante, también se han realizado algunas críticas en estos debates de las que Fraser ha salido sólo de puntillas. Young, por ejemplo, dejando a un lado el número de conceptos a utilizar (da igual que sean dos, tres o cinco), acierta cuando considera la posibilidad, *en la práctica real*, de encontrar situaciones en las que se reivindican identidades de manera fuerte y, a la vez, políticas redistributivas de corte socialista – por más que, a nivel teórico, esto sea una contradicción.

Por otro lado, y por muy metafísica que nos resulte la interrelación que Butler sostiene entre capitalismo y cultura, quizás sea necesario tomarla en consideración con más detalle de lo que lo hemos hecho aquí, toda vez que, si bien los datos empíricos –a los que recurre Fraser en su defensa– certifiquen la división de los ámbitos culturales/económicos, no por ello una teoría que los interrelacione pierde fuerza emancipadora. Quizás se trate sólo de un cuento, de un relato sin correlación empírica, pero ¿qué ocurriría si, a pesar de todo, este relato fuese más potente, en la arena práctica, que otros tipos de relatos supuestamente más asentados en datos constatables?

También, en relación al debate Fraser-Butler, es importante advertir que las diferencias entre ambas, en relación a los asuntos de identidad, no es tan distante como puede parecer. Ambas rechazarían lo que Fraser ha denominado “modelo identitario” de reconocimiento, centrando sus esfuerzos en considerar la *identidad* como una *construcción libre* de los individuos. También estarían de acuerdo, sin lugar a dudas, en la necesidad de políticas distributivas radicales. Quizás la única distancia entre ellas sea la cuestión *meramente* teórica a la que os referíamos más arriba. A nivel práctico, en el barro de la política concreta, tanto Fraser como Butler se encuentran muy próximas entre sí.

Finalmente, quizás la cercanía entre Rorty y Fraser también sean más grande de lo que puede pensarse en principio. En la réplica de Fraser a las objeciones de Rorty, vemos cómo la primera tiene que recurrir a una afirmación de diferencias que la acerca peligrosamente a posiciones que previamente había rechazado –aunque es cierto que sólo lo hace para evitar los “males mayores” de un posible universalismo encubridor de discriminaciones. Lo curioso es que las prácticas redistributivas radicales que Fraser ha denominado “socialistas” no tendrían por qué ser rechazadas por Rorty, e incluso cabe pensar razonablemente que las aceptaría sin muchos reparos⁷⁵.

Las diferencias entre Fraser y Rorty se encontrarían más en la dicotomía público/privado, rechazada por la primera pero defendida a las claras por el segundo⁷⁶. Esta distinción, tan de corte liberal, no puede ser más que impugnada por una feminista como Fraser (¿dónde quedaría si no el lema “lo personal es político?”), pero quizás, como el propio Rorty comenta, Fraser no haya entendido bien su posición⁷⁷. No obstante, lo cierto es que la posición de Rorty parece ser un híbrido entre políticas económicas de corte redistributivo y prácticas culturales de índole liberal en sentido clásico, es decir, lo que suele denominarse un “liberalismo social” o un “capitalismo de rostro humano”. Del esquema teórico básico de Fraser, Rorty toma las políticas redistributivas radicales, pero *privatiza* todo lo referente a cuestiones de identidad. Es esta privatización la que no está dispuesta a aceptar Fraser. Las identidades (incluso las individuales), si bien no deben considerarse como entidades ya acabadas que se imponen a los individuos (modelo identitario), sí que se desarrollan en la esfera pública. No son, por tanto, un mero asunto acerca de qué hacer en la soledad de cada cual. Pensar así equivaldría a darle pie a posibles injusticias veladas.

⁷⁵ Tal vez a Rorty no le gustase la terminología utilizada por Fraser, heredera de un léxico de raigambre marxista que, para Rorty, haríamos bien en cambiar (al menos por respeto a todos aquellos que han sufrido injusticias en nombre del socialismo). Véase “Los intelectuales y el fin del socialismo” en Rorty, Richard: *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 49-66.

⁷⁶ Fraser discutió este asunto directamente con Rorty en “Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy”, en *Praxis internacional*, issue 3, 1988, pp. 257-272.

⁷⁷ “Originalmente –comenta Rorty– fue Nancy Fraser la que me interpretó de forma incorrecta. Dijo: ‘Rorty no se da cuenta de que lo personal es político’. Creo que ella y yo no nos entendimos en absoluto. Yo pensaba en cierto sentido de la privacidad, algo así como la definición que Whitehead da de la religión: ‘lo que haces con tu soledad’. Fraser pensaba en lo privado como el ámbito de la cocina y el cuarto de baño, en contraposición al mercado y la oficina. No tenía nada que ver con lo que yo decía” (en Rorty, Richard: *Cuidar la libertad*. Madrid, Trotta, 2005, p. 158.

Una vez aquí, no obstante, nos acercamos a un aspecto que no ha sido tratado por Fraser, al menos en estos debates. Se echa de menos un contraste de su alternativa transformativa con otras posibilidades que no se muevan en el ámbito de la izquierda política. Fraser se limita a comparar su propuesta radical con aquellas que no lo son (las alternativas afirmativas), pero no hace referencia a otros modelos –como el liberal de corte clásico, también denominado al día de hoy como neoliberal– que, precisamente, se caracteriza por eludir la intervención en asuntos redistributivos. Ni afirmación ni transformación, sino *libre mercado*.

Quizás Fraser considere este tipo de alternativas como directamente *injustas* –hay razones para creerlo– pero un contraste de su posición con este tipo de alternativas habría resultado también muy provechoso. No se trataba del objetivo de Fraser (su idea era definir una nueva política redistributiva y de reconocimiento de corte post-socialista), pero quizás la comparativa con sistemas económico-políticos alejados de la izquierda habría sido útil para alumbrar las propias propuestas, eliminando también la sensación de que todos estos debates que hemos analizado aquí no son otra cosa que, dicho coloquialmente, conversaciones (o disputas) entre amigos.

Tal vez, en la actualidad, las alternativas políticas de izquierdas no sólo tienen que articular un proyecto teórico-práctico unitario y común, sino también ofrecer algún tipo de alternativa, por muy provisional que sea, que contraste con las cada vez más imperantes políticas neoliberales (donde, dicho sea de paso, la unidad se da desde el principio; no hay grandes discrepancias dentro de los sectores más conservadores). De lo contrario, como tantas veces ha ocurrido, el debate interno desgasta tanto a las propias alternativas de izquierdas que, a la hora de confrontarse con las políticas alternativas conservadoras, simplemente ya no quedan energías.

En conclusión: la propuesta de Fraser nos parece, atendiendo a los matices comentados, bastante consistente a la hora de abordar el dilema que hemos tratado aquí. Queda pendiente para futuros estudios la ampliación de estos debates con un estudio detallado tanto del debate con Axel Honneth, así como con las aportaciones que se logran tras la introducción de una tercera dimensión en la justicia. Nos encontramos ante un debate que, si bien hace tiempo que no es retomado (al menos directamente), sí que puede ser fructífero para próximas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA:

Bloom, Harold: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Nueva York, Oxford University Press, 1982.

--: *La ansiedad de la influencia*. Madrid, Trotta, 2009.

Butler, Judith: “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* 2, Mayo-Junio 2000, pp. 109-121.

Del Castillo, Ramón: “El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y de género en el capitalismo tardío”, en Amorós, Celia y De Miguel, Ana (ed.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (vol. II)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 61-120.

--: y Arribas, Sonia: “La justicia en tres dimensiones”, entrevista a Nancy Fraser. *Minerva*, nº 6, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2007, págs. 24-29.

Dewey, John: *Viejo y nuevo individualismo*. Barcelona, Paidós, 2003.

Eagleton, Terry: *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011.

--: *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2010.

Fraser, Nancy: “A Rejoinder to Iris Young”, en *New Left Review*, núm. 219, 1997, pp. 126-129.

--: *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008.

--: “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, en *New Left Review* 2, Mayo-junio 2000, pp. 123-133.

--: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Santa Fe de Bogotá, Siglo de Hombres Editores.

--: “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género”, en Benhabib, Seyla y Cronell, Drucilla (ed.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ed. Alfons el Magnánim, 1990.

--: “Rethinking Recognition”, en *New Left Review* 3, Mayo-Junio 2000, pp. 107-120.

- : "Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy", en *Praxis internacional*, issue 3, 1988, pp. 257-272.
- : *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theories*. Cambridge, Polity Press, 1989.
- : "Why Overcoming Prejudice is not Enough" *Critical Horizons* 1:1, Febrero 2000, pp. 21-28.
- : y Honneth, Axel: *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006.
- Judt, Tony: *Algo va mal*. Madrid, Taurus, 2011.
- Martínez-Bascuñán, Máriam: *Género, emancipación y diferencia(s): la teoría política de Iris Marion Young*. Madrid, Plaza y Valdés, 2012.
- Morán, Juan G.: "John Dewey: individualismo y democracia", en *Foro interno* núm.9, 2009, pp. 11-42.
- Mouffe, Chantal (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- : *Cuidar la libertad*. Madrid, Trotta, 2005.
- : *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
- : "Is 'Cultural Recognition' an Useful Concept for Lefist Politics?" en *Critical Horizons*, 1:1, febrero 2000.
- : *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Ross, Andrew: *The Human Workplace and Its Hidden Costs*. Temple University Press, 2004.
- Shusterman, Richard: *Estética pragmatista*. Barcelona, Idea Books, 2002.
- West, Cornel: *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid, Editorial Complutense, 2008.

Wilde, Oscar: *El alma del hombre bajo el espíritu del socialismo*. Madrid, Biblioteca de Pensamiento Crítico, 2010.

Willet, Cynthia: *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*. London, Blackwell, 1998.

Williams, Jeffrey J.: "How to Be an Intellectual. The Cases of Richard Rorty and Andrew Ross" en *Dissent*, Volume 58, Number 1, Winter 2011, pp. 72-79

Young, Iris Marion: *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

--: "Unruly Categories; A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", en *New Left Review* núm. 222, 1997, pp. 147-160.

*