



Tipo de documento: Trabajo Final de Carrera de Especialización

Título del documento: Sobre género y justicia social: algunos debates y aportes en torno a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento

Autores (en el caso de tesis y directores):

Pablo Ignacio Caruso

Patricia Digilio, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Autor: Pablo Ignacio Caruso

**SOBRE GÉNERO Y JUSTICIA SOCIAL. Algunos debates y aportes
en torno a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento.**

**Trabajo de Integración Final (TIF) para optar por el título de Especialista en
Planificación y Gestión de Políticas Sociales**

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires



Tutora: Patricia Digilio

Buenos Aires

2018

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
1. CONSIDERACIONES SOBRE LA CATEGORÍA DE GÉNERO	4
2. LA PERSPECTIVA DE IRIS MARION YOUNG EN SU LIBRO <i>LA JUSTICIA Y LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA</i>	7
3. EL DEBATE ENTRE JUDITH BUTLER Y NANCY FRASER (I). ECONOMÍA POLÍTICA, CULTURA Y LUCHAS EMANCIPATORIAS.	14
3.1 La crítica de Butler a Fraser	14
3.2 La respuesta de Fraser a Butler	17
4. EL DEBATE ENTRE JUDITH BUTLER Y NANCY FRASER (II). EL MARCO TEÓRICO DE REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO Y LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN LA PERSPECTIVA DE NANCY FRASER	22
5. EL DEBATE ENTRE NANCY FRASER Y AXEL HONNETH.....	26
5.1 La perspectiva de Fraser	27
5.2 La perspectiva de Axel Honneth	33
5.3 Sobre la réplica de Fraser, la contrarréplica de Honneth y una coincidencia final.	37
6. REFLEXIONES FINALES	42
BIBLIOGRAFÍA	45

INTRODUCCIÓN

En los últimos treinta años, desde el campo de la filosofía social y la teoría política con perspectiva de género se han generado una serie de significativos debates y aportes para pensar la justicia social en el marco de la sociedad capitalista contemporánea. Estos debates y aportes giran fundamentalmente en torno a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento, y al tipo de relación entre ambas, como dimensiones centrales de la justicia social.

El propósito de este Trabajo de Integración Final (TIF) es realizar un análisis crítico de algunos de esos debates y aportes. Concretamente, daré cuenta de la perspectiva de Iris Marion Young, como así también de los debates sostenidos entre Judith Butler y Nancy Fraser, y entre esta autora y Axel Honneth.

La dimensión de la redistribución se refiere a la pretensión de una distribución más justa de los recursos y de la riqueza. Como ejemplos de este tipo de reivindicación de justicia social se encuentran las reivindicaciones de redistribución de ricos a pobres, de propietarias/os a trabajadoras/es. La dimensión del reconocimiento, en cambio, hace referencia a la pretensión de respeto igual sobre la base de la aceptación de la diferencia, no ya sobre la base de la integración en la mayoría o de la asimilación de las normas culturales dominantes. Como ejemplos de este tipo de reivindicación de justicia social se encuentran las reivindicaciones de reconocimiento de las identidades de grupos sociales étnicos, “raciales”, sexuales, y las diferencias de género. (Fraser, 2006a).

El presente TIF se organiza del siguiente modo. En la primera parte me ocupo de introducir y desarrollar la categoría de género, lo cual resulta imprescindible para la comprensión de las elaboraciones teóricas de las autoras y el autor cuyas perspectivas se recogen para este trabajo. En la segunda parte, desarrollo particularmente el pensamiento de Young puesto que su enfoque, al recuperar la categoría de opresión para el estudio de las relaciones sociales, resulta un aporte sustantivo para el modo de tratamiento del tema elegido para esta presentación. En la tercera y cuarta parte, abordo el debate entre Judith Butler y Nancy Fraser. La importancia de su abordaje aquí radica en que el elemento central de disputa en dicho debate es cómo pensar la relación entre la economía política y la cultura en el marco de las luchas emancipatorias de diferentes colectivos sociales; en particular, el movimiento feminista y el de gays y lesbianas. En la quinta sección, sumo a la discusión el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth. Este debate resulta de suma importancia para el desarrollo de este trabajo, dado que trata sobre cómo

conceptualizar la redistribución y el reconocimiento, y la relación entre ambos, en el marco de una perspectiva teórica sobre la justicia social. En la sexta sección, presento las reflexiones finales.

El desarrollo de este trabajo, en tanto Trabajo de Integración Final (TIF) de la Carrera de Especialización en Planificación y Gestión de Políticas Sociales, perteneciente al ciclo de la Maestría en Políticas Sociales, aspira a constituirse en un importante aporte para la construcción del marco teórico de mi proyecto de tesis de maestría “Concepciones de justicia social y políticas de transferencias condicionadas de ingresos. El caso del Plan Progresar, 2014-2018.”

1. CONSIDERACIONES SOBRE LA CATEGORÍA DE GÉNERO

En el trabajo titulado *El concepto de género*, Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott, sostienen que hasta principios de la década del sesenta del siglo pasado, en el seno de las ciencias sociales, la obra del teórico social Talcott Parsons ejercía una clara hegemonía sobre el modo de concebir la familia y los roles de los hombres y las mujeres en las sociedades modernas. Básicamente, el planteo de Conway, Bourque y Scott, es que la visión parsoniana del género sostiene que los papeles de los hombres y las mujeres tienen un fundamento biológico y que, en el mundo moderno, matrimonio y familia funcionan gracias a un conjunto de vínculos de apoyo mutuo tanto económicos como afectivos, “en los que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental (público, privado, o gerencial) se complementaba con la habilidad de la mujer para manejar los aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos” (Conway, Bourque y Scott, 1998: 2). La prevalencia en los años treinta, cuarenta y cincuenta de la concepción del género fundada en lo biológico era de tal magnitud que se ignoraba absolutamente el planteo revolucionario de Margaret Mead en el sentido de sostener el carácter cultural y no biológico de los conceptos de género, y de que estos podían cambiar su significado en contextos diferentes, planteo realizado en su libro *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, de 1935.

A comienzos de la década del sesenta muchas investigaciones académicas convergen en un modo de comprensión más compleja del género, concibiéndolo como fenómeno cultural. En efecto, aquí las representaciones y las prácticas asociadas a comportamientos “apropiados” de los hombres y las mujeres constituyen una producción cultural, y una función central de la

autoridad social, mediada por una compleja interacción de variadas instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas.

De esta tradición de estudios académicos de género, Conway, Bourque y Scott extraen el concepto de *sistemas de género*, al que definen como “sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico” (Conway, Bourque y Scott, 1998: 6). Al estudiar dichos sistemas, sostienen las autoras, se aprende que los roles de género son un medio de conceptualización de la cultura y de la organización social, no asignaciones funcionales biológicamente prescritas.

En el mismo sentido, Ana Laura Rodríguez Gustá, en su trabajo titulado *Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención*, define el concepto de *relaciones de género*, como un “sistema institucionalizado de prácticas sociales que, a partir de la organización de categorías sexuales diferenciadas, edifica relaciones de poder” (Rodríguez Gustá, 2008: 5).

En un trabajo cuyo tema central son los enfoques feministas del Estado y del Estado de Bienestar nacidos en la década de 1980, Bérengere Marques-Pereyra se propone demostrar que una reflexión metodológica acerca del Estado a propósito de las relaciones sociales de género representa una postura teórica importante al interior de los estudios feministas. Esta postura teórica, afirma Marques-Pereyra, “consiste en fundar una reflexión sobre la configuración de las mujeres en sujetos políticos en sus relaciones con el Estado de Bienestar” (Marques-Pereyra, 1993: 123-124).

Por su parte, Judith Butler, en el capítulo 1 de su libro *El género en disputa*, cuestiona la idea-fuerza presente en gran parte de la teoría feminista de que existe una identidad coherente y estable expresada mediante la categoría de las mujeres, la cual introduce los intereses y objetivos feministas al interior del discurso y, sobre todo, se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Butler entiende que esta idea-fuerza, este modo de concebir el sujeto feminista, ha sido necesario en la teoría feminista para promover la visibilidad políticas de las mujeres, en contextos culturales en los que la condición femenina se representaba inadecuadamente o lisa y llanamente no se representaba.

Como bien señala Butler, el problema del “sujeto” resulta fundamental para la política, en general, y para la política feminista, en particular, y es precisamente al interior de la teoría

feminista que aquel modo de concebir a las mujeres como sujeto político comienza a ser criticado fuertemente, crítica que Butler comparte y desarrolla. Así, va a sostener que el tema de las mujeres ya no se ve en términos estables, rígidos o constantes; es más, hay casi nada de acuerdo de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Por un lado, la concepción de una unidad no problemática de las “mujeres” a la que se apela para erigir una solidaridad de identidad, es refutada por la diferenciación entre sexo y género, que fragmenta al sujeto feminista. Esa diferenciación sirve al propósito original de derribar la afirmación “Biología es destino” para dar paso a sentar la idea del género como construcción cultural. Por otro lado, el género no siempre se constituye de forma coherente en contextos históricos distintos, dado que se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, afirma Butler, resulta imposible separar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en las que permanentemente ocurre su producción y mantenimiento.

En este sentido, Butler sostiene que desde producciones historiográficas y antropológicas realizadas al interior de la teoría del género se ha construido una concepción del género como *relación social*, esto es, como una relación entre sujetos socialmente constituidos en contextos determinados. Así, el género es una entidad variable y contextual, no un ser o unidad sustantiva, y remite siempre a las relaciones culturales e históricas construidas en las que se establece. Este modo de concebir el género lleva Butler a proponer un nuevo encuadre para la política feminista en el cual, contra la construcción de la categoría de mujeres como sujeto coherente y estable, se proyecte la construcción variable de la identidad como requisito metodológico, normativo y, además, como meta política.

Otro concepto fundamental del universo discursivo de la lucha feminista es el de *patriarcado*. El Estado nacional boliviano, en su *Plan Nacional Para la Igualdad de Oportunidades “Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien”* (2008), lo define como “una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio del hombre sobre las mujeres” (Plan Nacional, 2008: 16). En relación a la noción de patriarcado, volviendo al trabajo de Butler, esta autora rechaza la creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo y, por derivación, la idea de una dominación masculina o patriarcado de validez universal, puesto que, por esta vía, se desconoce el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce (Butler, 2007).

Por último, el concepto de *justicia de género*. María Benavente y Alejandra Valdez, en *Políticas públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres*, plantean que por justicia de género, como parte de la idea de justicia social, se debe entender el logro de la igualdad entre mujeres y hombres en conjunto con las acciones reparadoras de las desventajas que llevan a la subordinación de las mujeres, para permitirles acceder y controlar los recursos en combinación con la agencia humana” (Benavente R., María Cristina y Valdes B., Alejandra, 2014)

Hasta aquí entonces he presentado una sumaria aproximación a la noción de género que si bien no agota las posibles perspectivas sirve a los fines de esta presentación.

2. LA PERSPECTIVA DE IRIS MARION YOUNG EN SU LIBRO *LA JUSTICIA Y LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA*

El libro de Iris Marion Young, *Justice and politics of difference*, de 1990, representa un valioso aporte desde la filosofía política para pensar la justicia social. La autora construye en él una perspectiva que busca integrar en una reflexión sobre la justicia las dimensiones del reconocimiento¹ y de la distribución. En efecto, a pesar del claro predominio de la cuestión del reconocimiento en el desarrollo de su libro y de algunas ambigüedades en su análisis, los conceptos de grupo social y opresión, centrales en su trabajo, y las relaciones que establece entre ellos, son “bifrontes”, en el sentido de que contienen tanto exigencias de distribución como de reconocimiento, de que se inscriben tanto en el campo de la economía política como en el de la cultura.

El punto de partida filosófico del libro son afirmaciones sobre la dominación y la opresión en los Estados Unidos, y en este terreno la autora encuentra una contradicción entre el campo sociopolítico y el campo de la reflexión teórica sobre la justicia. En efecto, Young sostiene que las ideas y experiencias de lucha que surgieron de los nuevos movimientos sociales de izquierdas de las décadas de 1960 y 1970 continúan forjando el pensamiento y la acción política de muchos individuos y organizaciones, tales como el movimiento socialista democrático, de la gente negra, chicana y puertorriqueña, el movimiento feminista, el movimiento de liberación

¹ Si bien Young no utiliza el término reconocimiento, se puede decir que su aporte incluye dicha perspectiva.

gay y lesbiana, el movimiento contra la intervención militar en el tercer mundo y el movimiento de defensa del medio ambiente, entre otros. Todos estos movimientos plantean de diversas maneras que la sociedad estadounidense presenta injusticias institucionales profundas. Sin embargo, estos planteos de injusticias encuentran casi nada de correspondencia en las teorías filosóficas contemporáneas de la justicia. Esta es la contradicción planteada por Young.

Sobre esta base, la autora formula el interrogante principal y el propósito de su trabajo. El interrogante principal es “¿a qué concepciones de la justicia social apelan implícitamente estos nuevos movimientos sociales y cómo encaran o modifican las concepciones tradicionales de la justicia?” (Young, 2000: 11). Y el propósito de su trabajo, en sus palabras, “es expresar de manera rigurosa y reflexiva algunas de las afirmaciones sobre la justicia y la injusticia implícitas en la política de estos movimientos, y explorar su significado e implicaciones.” (Young, 2000: 18)

En cuanto al marco teórico, Young sitúa su reflexión sobre la justicia en la tradición de la teoría crítica, en general, y en la perspectiva de la justicia derivada de una concepción de la ética comunicativa, en particular, expresada en la obra de Jürgen Habermas y Agnes Heller, entre otras autoras y autores.

Young plantea que una concepción de la justicia debe empezar por los conceptos de dominación y opresión, en lugar de centrarse en la distribución. Con este cambio de enfoque resalta la importancia de considerar las diferencias de grupo social en la estructuración de las relaciones sociales y la opresión. En este sentido, va a sostener que, en contraposición al enfoque predominante de las teorías filosóficas de la justicia, caracterizado por una ontología social que desconoce el concepto de grupo social, allí donde existen diferencias de grupo social y algunos son privilegiados mientras otros son oprimidos, la justicia social va a requerir reconocer y atender explícitamente a esas diferencias de grupo para quebrar la opresión.

De aquí la *tesis principal* de su libro: “*la justicia social significa la eliminación de la opresión y la dominación institucionalizadas*” (Young, 2000: 31). El problema para Young es que las teorías filosóficas contemporáneas de la justicia no conciben la justicia en un sentido tan amplio, pues tienden, en cambio, a restringir el significado de justicia social a la distribución moralmente correcta de los beneficios y las cargas entre los miembros de la sociedad. Si bien la autora concibe a la distribución como fundamental para una concepción satisfactoria de la

justicia, plantea que es un error reducir la justicia social a la distribución. De este modo, mientras la teoría de la justicia distributiva se funda en el *tener*, Young va a proponer una concepción de la justicia con eje en el *hacer*. En su concepción de la justicia social la opresión y la dominación son las cuestiones centrales.

Young encuentra dos problemas en el paradigma distributivo. El primero es que dicho paradigma tiende a ignorar el contexto institucional que actúa como determinante de la distribución material. Por contexto institucional entiende el conjunto de estructuras y prácticas sociales, sus reglas y normas guías, como así también el lenguaje y los símbolos que median las interacciones sociales al interior de dichas estructuras y prácticas, en instituciones tales como el Estado, la familia, la sociedad civil y el trabajo. Para la autora, todos estos elementos resultan significativos para realizar evaluaciones sobre la justicia, pues son condicionantes de la aptitud de las personas para participar en la determinación de sus acciones y para desarrollar y ejercer sus capacidades. Young va a centrar la mayor parte de su análisis en tres dimensiones principales del contexto institucional, dimensiones a las que llama “no distributivas” y que entiende que son habitualmente ignoradas por las teorías distributivas: la estructura y procedimientos de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura.

El segundo problema del paradigma distributivo, el más grave para Young, es que no reconoce límites en la aplicación de la lógica de la distribución. Así, cuando se aplica a bienes sociales que no son cosas materiales o cantidades mensurables como la riqueza o los ingresos, se los tergiversa y se arriba a una concepción equivocada de la justicia. Por esta vía, prosigue la autora, se cosifican aspectos de la vida social que se entienden mejor en función de reglas y relaciones sociales que como cosas, y se conceptualiza la justicia social en términos de modelos finalistas, en vez de centrarse en los procesos sociales, lo que hace que el paradigma distributivo encarne una ontología social equivocada o incompleta. Sin embargo, a mi juicio en una clara muestra de ambigüedad en su análisis, Young plantea su desacuerdo con Nozick cuando este plantea que los modelos finalistas son irrelevantes para las cuestiones de la justicia. Por el contrario, la autora afirma que en la medida en que determinadas distribuciones bloquean la capacidad de algunas personas para vivir bien, o hacen posible que algunas personas concentren recursos para coaccionar a otras, esas distribuciones deben cuestionarse de una vez, sin importar como hayan ocurrido. Por lo tanto, evaluar distintos modelos de distribución constituye a menudo un punto de partida importante para examinar las cuestiones de justicia. En esta misma línea, Young plantea una idea a mi juicio de suma importancia, y es que en relación con muchos

temas de justicia social lo central no radica en el modelo particular de distribución existente en un momento histórico determinado, sino en “la reproducción de un modelo distributivo constante a lo largo del tiempo.” (Young, 2000:54)

Volvamos ahora a la tesis principal de su libro, que la justicia social significa la supresión de la opresión y la dominación institucionalizadas. Young plantea que los valores comprendidos en la idea de la vida buena pueden reducirse a dos valores muy generales: 1) desarrollar y ejercer nuestras capacidades y expresar nuestra experiencia; y 2) participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción. A estos dos valores le corresponden, por contraposición, dos condiciones sociales que definen la injusticia: la opresión, entendida como las trabas institucionales al autodesarrollo; y la dominación, definida como las trabas institucionales a la autodeterminación.

En virtud de considerar que la *opresión* es una categoría central del discurso político de los movimientos sociales emancipatorios contemporáneos, tales como los movimientos socialistas, feministas, activistas negros, indígenas, gay y lesbianas, Young va a concentrarse en desarrollar el concepto de opresión, desarrollo a mi juicio de lo más interesante de su libro. En este sentido, va a plantear que las condiciones sociales de la opresión frecuentemente incluyen la privación de bienes materiales y su desigualitaria distribución, pero que también incorporan cuestiones que van más allá de la distribución. Young define a la opresión, concretamente, como:

procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas.(Young, 2000: 68)

Antes de profundizar en el concepto de opresión, Young se dedica primero a abordar la cuestión de qué es un *grupo social*, importante en su esquema de análisis dado que, precisamente, son los grupos sociales los sujetos que sufren la opresión. En efecto, para Young, en otra definición de opresión, ésta se refiere a fenómenos estructurales que inmovilizan o disminuyen a un grupo social. Los individuos son oprimidos por pertenecer a grupos oprimidos. Los grupos son anteriores a los individuos, en el sentido de que son los que dan forma a las identidades individuales, y son, básicamente, relaciones sociales. Así, plantea la siguiente definición de

grupo social: “colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida” (Young, 2000: 77).

Para Young, un grupo social se define básicamente por un sentido de identidad, no por una serie de atributos compartidos por sus miembros. En la medida en que resultan aspectos de un proceso, los grupos son fluidos, así como surgen pueden desaparecer. Asimismo, las diferencias de grupo nacen de relaciones y procesos sociales, y por lo general se cruzan unas con otras. Especialmente en nuestras sociedades, grandes, complejas y altamente diferenciadas, los grupos sociales no son en sí mismos homogéneos, ya que en su propia matriz de diferenciación se reflejan muchos de los otros grupos que existen en la sociedad. De este modo, la cultura, perspectiva y relaciones de privilegio y opresión de los distintos grupos podrían no ser coherentes, sostiene Young.

Aunque sea implícitamente, el concepto de grupo social en Young procede de un doble enfoque. En efecto, el sentido de identidad que define a un grupo social, se genera tanto en el campo de la redistribución como en el campo del reconocimiento, se inscribe tanto en la economía política como en la cultura. Esto se deja entrever cuando la autora señala que “la *división sexual del trabajo*, por ejemplo, ha creado grupos sociales de mujeres y hombres en todas las sociedades conocidas” (Young, 2000: 78; la cursiva es mía), o cuando sostiene que:

en la sociedad norteamericana actual, por ejemplo, las personas negras no son un grupo único y unificado con una vida en común (...) se diferencian por edad, género, *clase*, sexualidad, religión y nacionalidad, y cualquiera de estos aspectos puede transformarse, en un contexto dado, en una identidad grupal sobresaliente (Young, 2000: 85; la cursiva es mía).

Retomo ahora su concepto de opresión. Young clasifica las formas de opresión en cinco tipos, a los que llama “las cinco caras de la opresión”. Estas son la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia. Cada una de ellas es una condición suficiente para que un grupo pueda ser considerado como oprimido, y ninguna de ellas representa una condición necesaria. Sintéticamente, las define del siguiente modo:

1. *Explotación*. Consiste en una relación estructural mediante la cual algunas personas ejercen sus capacidades bajo el control de otras personas, en función de los fines y en beneficio de estas otras personas. La idea central expresada en el concepto de explotación es que la

opresión tiene lugar mediante un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro. La explotación determina relaciones estructurales entre los grupos sociales y, según Young, no es exclusiva de las relaciones de clase marxistas, pues adopta también formas específicas de género y de raza, tanto en el trabajo asalariado como en actividades no remuneradas. La solución a la explotación, para Young, yace en una reestructuración radical tanto de la economía política como de la cultura. En sus palabras, “hacer justicia donde hay explotación requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estructural y cultural” (Young, 2000: 93).

2. *Marginación*. Definida como la condición de expulsión de la esfera del trabajo y de la participación útil en la vida social que el sistema capitalista produce sobre ciertos grupos sociales. Entre estos grupos, plantea Young, se encuentra una subclase marcada racialmente, los jóvenes, los ancianos, las madres solteras y sus hijos, entre otros. Para Young, aunque la marginación implica importantes cuestiones de justicia distributiva, conlleva también privaciones de orden cultural, prácticas e institucionales, para el ejercicio de las capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción. La solución a la marginación pasa por la reestructuración político-económica.
3. *Carencia de poder*. Esta forma de opresión hace referencia a la fractura entre “clase media” y “clase obrera”, fundada en la división social del trabajo entre trabajadores/as profesionales y trabajadoras/es no profesionales. En esta forma de relación social de opresión los profesionales son el grupo social privilegiado y los no profesionales el grupo social oprimido. Algunas de las injusticias que caracterizan a esta forma de opresión, que se suman a las injusticias propias de la explotación, son la falta de poder en la toma de decisiones en la vida laboral, la inhibición en el desarrollo de las capacidades y el estar sujeto a un trato no respetuoso a causa del estatus. Para Young, estas injusticias, si bien tienen efectos distributivos, están fundamentalmente vinculadas a la división social del trabajo, y solucionarlas pasa por una reestructuración radical de la división social del trabajo que ponga fin a la división entre el trabajo de quien planifica las tareas y el de quienes las ejecutan.
4. *Imperialismo cultural*. Definida como la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante que se impone como norma, haciendo invisible la perspectiva cultural

de los grupos oprimidos, al tiempo que se los estereotipa y señala como los Otro, esta forma de opresión, para Young, tiene lugar en la cultura, a diferencia de las tres formas de opresión precedentes, que se refieren al estatus en la división social del trabajo, es decir, “de quién trabaja para quién, quién no trabaja, y cómo el contenido del trabajo define la posición institucional que una ocupa en relación con las demás personas” (Young, 2000: 102). Los sujetos que sufren el imperialismo cultural son las mujeres, los afrodescendientes, los gays y las lesbianas, y muchos otros grupos dentro de la sociedad estadounidense contemporánea. Para Young la mejor solución aquí es desplegar “la política de la diferencia”, la cual consiste en resaltar las diferencias entre los grupos sociales y afirmarlas.

5. *Violencia*. Por último, muchos grupos padecen la opresión de la violencia sistemática, de la violencia como práctica social. Esta incluye tanto las agresiones físicas como el acoso, la intimidación y la ridiculización. La violencia es sistemática, dice Young, porque se ejerce contra miembros de un grupo social simplemente por ser miembros de ese grupo. “Cualquier mujer, por ejemplo, tiene razones para temer ser violada” (Young, 2000: 107). Según la autora, la violencia está estrechamente vinculada al imperialismo cultural; los mismos grupos sociales suelen ser víctimas de una y otra forma de opresión. En tanto y en cuanto las instituciones y las prácticas sociales alientan, toleran o permiten la producción y reproducción de esta forma de opresión, dichas instituciones y prácticas deberían reformarse. Si bien Young afirma que tal reforma podría requerir la redistribución de recursos o de posiciones sociales, sitúa fundamentalmente la reforma en la revolución cultural, esto es, en un cambio radical “en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana” (Young, 2000: 109).

A mi juicio, en esta tipología de la opresión que construye Young, se deja entrever el carácter bifronte de su perspectiva. En efecto, podríamos agrupar su tipología en dos grupos, según la esfera de la realidad social en la que las formas de opresión se encuentran arraigadas y el tipo de restricción de capacidades que implican. Así, la explotación, la marginación y la carencia de poder son formas de opresión arraigadas fundamentalmente en la economía política - concretamente en el seno de la división social del trabajo-, que implican básicamente una restricción al propio desarrollo. Por su parte, el imperialismo cultural y la violencia son formas de opresión arraigadas fundamentalmente en la cultura, que implican una restricción de la expresión y la comunicación. Aun así, como vimos recién, Young afirma que la lucha contra la

violencia como una forma de opresión podría requerir reformas en el terreno de la redistribución de recursos o de posiciones sociales, es decir, en mis términos, producir transformaciones en la economía política, no sólo en la cultura.

Por lo dicho hasta aquí acerca de la perspectiva de Young, concluyo este apartado afirmando una vez más que la perspectiva de la autora sobre la justicia social es una perspectiva bifronte, pues contiene tanto las dimensiones del reconocimiento como de la redistribución, remite a los campos tanto de la cultura como de la economía política.

3. EL DEBATE ENTRE JUDITH BUTLER Y NANCY FRASER (I). ECONOMÍA POLÍTICA, CULTURA Y LUCHAS EMANCIPATORIAS.

El debate entre Judith Butler y Nancy Fraser que tuvo lugar en la segunda mitad de los años noventa del siglo pasado resulta fundamental, tanto ayer como hoy, porque pone en discusión diferentes perspectivas acerca de la relación entre economía política y cultura en el marco de las luchas por la justicia social que se dan en la sociedad capitalista contemporánea.

3.1 La crítica de Butler a Fraser

En su trabajo *El marxismo y lo meramente cultural*², Butler se propone poner en cuestión dos tipos diferentes de afirmaciones. La primera está vinculada con la objeción marxista a la reducción del conocimiento y la política marxistas al estudio de la cultura. La segunda se relaciona con la tendencia a relegar los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural, despreciándolos mediante la afirmación de que se dedican a lo que se ha dado en llamar lo “meramente cultural”, interpretando, de esa manera, esta política cultural como fragmentadora, identitaria y particularista.

Para Butler, la acusación de que los nuevos movimientos sociales son “meramente culturales” y que un marxismo unitario y progresista debe volver a un materialismo centrado en un análisis

² Se trata de un artículo publicado en primer lugar en *Social Text Review*, nro.52-53, 1997. Duke University Press, Durham, EEUU. Posteriormente se publicó una versión revisada en *New Left Review*, 227, January-February 1998. Aquí utilizo la versión en castellano publicada en *New Left Review*, edición en castellano, nro.2, mayo-junio de 2000.

objetivo de clase presupone en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable, y que la apelación a esta distinción aparentemente estable representa, al mismo tiempo, el resurgir de un anacronismo teórico y el regreso de la ortodoxia de la izquierda. No sólo eso. El conservadurismo social y sexual que conlleva el intento de relegar a un papel secundario las cuestiones de la raza y la sexualidad frente al “auténtico” asunto de la política, produce “una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores” (Butler, 2000: 112).

Según Butler, la lógica de la descalificación cultural planteada por la nueva ortodoxia de la izquierda opera con mayor fuerza respecto a la sexualidad. En este punto es donde la autora concentra la mayor parte de su artículo, al entender que dicha ortodoxia concibe a las luchas *queer* no solo como luchas culturales sino como el caso paradigmático de la forma “meramente cultural” que han asumido los movimientos sociales contemporáneos. Es precisamente en este terreno de la problematización de las luchas con eje en la sexualidad donde Butler va a concentrar su crítica a Fraser.

Butler reconoce que Fraser, en su libro *Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*³, sostiene correctamente que los movimientos feministas, antirracistas y antiheterosexistas son movimientos que tienen que ver con la justicia social, y que, por esa razón, la política de izquierda debe dar respuesta a los desafíos que plantean. Sin embargo, prosigue Butler, Fraser reproduce la división que sitúa a determinados grupos oprimidos en el campo de la economía política y relega a otros al espacio de lo meramente cultural. En el marco de esta división, Fraser sitúa la lucha de lesbianas y gays en el extremo cultural del espectro político, con el argumento de que la homofobia no tiene raíces en la economía política, dado que los homosexuales no ocupan un lugar específico en relación con la división del trabajo, se encuentran distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una clase explotada. Así, la injusticia que sufren obedece en esencia a una cuestión de reconocimiento, con lo cual hay que entender sus luchas como un asunto de reconocimiento cultural más que de opresión material.

³ Nancy Fraser, *Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. Routledge, Londres y Nueva York, 1997. [Edición en castellano: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.]

Básicamente, Butler expone tres argumentos teóricos para rechazar el marco de redistribución/reconocimiento propuesto por Fraser.

El primero de estos argumentos afirma que, debido a que las lesbianas y los gays sufren desigualdades materiales y económicas, la opresión de la que son víctimas no es categorizada de modo apropiado al definir las como falta de reconocimiento. En este sentido, Butler se pregunta y responde lo siguiente:

¿Se trata sólo de una cuestión de reconocimiento cultural cuando las sexualidades no normativas son marginadas y descalificadas? (...) Por ejemplo, en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica); cuando se les excluye, negándoles la condición de ciudadanía; cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido (Butler, 2000: 117).

El segundo de los argumentos, sobre la base de las posiciones del feminismo socialista de la década de 1970, centradas en concebir a la familia como parte del modo de producción, sostiene que la regulación heteronormativa de la sexualidad resulta central para el funcionamiento de la economía política, al punto que las luchas contra esa regulación constituyen una amenaza contra la viabilidad del sistema capitalista. En efecto, Butler afirma que el debate planteado por las feministas socialistas trató de incorporar la reproducción sexual a las condiciones materiales de la existencia, como un componente fundamental, constitutivo, de la economía política. De este modo, la heterosexualidad normativa y sus “géneros”, como la homosexualidad, la bisexualidad y la transexualidad, en tanto expresiones “aberrantes” de la sexualidad, *son producidas* en el terreno de la reproducción, y, en palabras de la autora,

sería un error entender dichas producciones como ‘meramente culturales’ si pensamos que son esenciales para el funcionamiento del orden sexual de la economía política, es decir, si pensamos que constituyen una amenaza fundamental para su funcionamiento adecuado. Lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad (...) No se trata sencillamente de que ciertas personas sufran una falta de reconocimiento cultural por parte de otras, sino, por el contrario, de la existencia de un modo específico de producción e intercambio sexual que funciona con el fin de mantener la estabilidad del sistema de género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia (Butler, 2000: 118).

El tercero de los argumentos, retomando los análisis antropológicos que Marcel Mauss y Lévi-Strauss realizaron sobre el intercambio en sociedades precapitalistas, plantea que la distinción entre lo material y lo cultural es “inestable”, y representa un anacronismo no sólo para pensar las luchas *queer* sino también para la teoría social en sí misma. Según Butler, en el marco de la teoría feminista, el giro hacia Lévi-Strauss incorporó el análisis del intercambio de las mujeres a la crítica marxista de la familia, y desarrolló durante un tiempo un rol importante en el pensamiento acerca del género y la sexualidad. Esto hizo posible la desestabilización de la distinción entre vida material y vida cultural. Butler continúa en ésta línea argumentativa señalando que, si para Lévi-Strauss las mujeres eran un “don”, entonces formaban parte del proceso de intercambio en formas no únicamente materiales ni únicamente culturales. Por su parte, Butler afirma que Mauss planteó la idea de que lo económico es una de las partes de un intercambio que asume diversas formas culturales, y que la relación entre la esfera económica y la cultural no es tan nítida como se había pensado. En el caso de Lévi-Strauss, dice Butler, este dio un paso más allá que Mauss, al demostrar, además, que esta distinción entre lo económico y lo cultural es inadecuada e inestable. Así, concluye Butler, resulta fundamental insistir en que las formas sociales de la sexualidad no sólo pueden exceder, sino también desarticular los ordenamientos heterosexuales del parentesco así como la reproducción, lo cual equivale a sostener que lo que califica a alguien como persona y ser sexual puede ser radicalmente cambiado. Así, para la autora este no es un argumento “meramente cultural”, pues confirma el papel de la regulación sexual como un modo de producción del sujeto.

3.2 La respuesta de Fraser a Butler

Fraser responde a las críticas de Butler en un artículo que lleva por título *Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler*⁴.

La autora agradece la intervención de Butler por varios motivos, entre los que se destacan su intento de identificar y recuperar los elementos más valiosos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970, como así también su interés por integrar los enfoques más

⁴ Publicado originalmente como Fraser, Nancy, “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A response to Judith Butler”, *Social Text*, nro. 52/53, 1997. Posteriormente, se publica una versión revisada en *New Left Review*, 228, March-April 1998. Aquí tomo la versión en castellano publicada en *New Left Review*, edición en castellano, nro. 2, mayo-junio de 2000.

acertados dentro de estos paradigmas, con otros posicionamientos valiosos procedentes de otros paradigmas, como el análisis del discurso, los estudios culturales y el postestructuralismo, con la finalidad de entender el capitalismo contemporáneo. No obstante, Fraser señala que las divergencias más importantes que tiene con el planteo de Butler giran precisamente en torno a cómo realizar este proyecto compartido de recuperación e integración.

Fraser califica de “estrategia desafortunada” a la estrategia de Butler de encuadrar su perspectiva desarrollada en el libro *Justice Interruptus* con la crítica dirigida a lo que llama, como vimos, “marxismo neoconservador”. Por esta vía, sostiene Fraser, los lectores podrían llegar a aceptar que para ella la opresión sexual es de menor importancia, es menos material y real que la opresión de clase, y que lo que busca es subordinar las luchas contra el heterosexismo a las luchas contra la explotación de los trabajadores. Evidentemente, dice Fraser,

no se corresponde con lo que yo pienso. Por el contrario, en *Justice Interruptus*, he analizado la fractura que existe entre la denominada política de la identidad y la política de clase, entre la izquierda cultural y la izquierda social (...) Con el fin de superar estas divisiones y sentar las bases para un frente unitario de izquierda, he propuesto un marco teórico que se aleja de las distinciones ortodoxas entre ‘base’ y ‘superestructura’, opresión ‘primaria’ y ‘secundaria’, y que cuestiona la primacía de lo económico. En este proceso he postulado tanto la irreductibilidad conceptual de la opresión heterosexista como la legitimidad moral de las reivindicaciones gays y lesbianas.” (Fraser, 2000b: 124).

En ese marco teórico⁵ al que hace referencia Fraser, las distinciones analíticas entre *injusticia económica* e *injusticia cultural*, y entre *redistribución* y *reconocimiento* (rechazadas por Butler), ocupan un lugar central. Su objetivo más general, afirma la autora, consiste en *vincular dos problemáticas políticas* que en la actualidad se hallan disociadas la una de la otra, entendiendo que únicamente articulando el reconocimiento y la redistribución se podrá edificar un marco crítico teórico que se adecue a las demandas de nuestra era.

Fraser advierte que, en el mundo real, es evidente que la cultura y la economía política siempre están imbricadas la una con la otra; y que prácticamente todas las luchas en contra de la

⁵ Este marco teórico Fraser lo desarrolla en la introducción y el capítulo 1, “¿De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas de la justicia en la Era ‘Postsocialista’”, de *Justice Interruptus*. Una versión de esa introducción y ese capítulo 1 está publicada, con el mismo título, en *New Left Review*, edición en castellano, nro. 0, enero de 2000. Esta es la versión que yo utilizo aquí.

injusticia, si se entienden adecuadamente, conllevan reivindicaciones tanto de redistribución como de reconocimiento. No obstante esta advertencia, por motivos heurísticos, las distinciones analíticas son indispensables, dado que “únicamente mediante la abstracción de las complejidades del mundo real podemos desarrollar un esquema conceptual que dé cuenta de él” (Fraser, 2000b: 3)

Fraser define la *injusticia económica* como aquella que está arraigada en la estructura económica de la sociedad. Ejemplos de la misma incluyen la explotación, esto es, que el fruto del propio trabajo resulte apropiado para el beneficio de otra persona; la desigualdad económica, la que se expresa en situaciones tales como el confinamiento a trabajos indeseables o mal pagados, o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado; y la privación, en el sentido de negación de un nivel de vida material adecuado. La *injusticia cultural o simbólica*, por su parte, es aquella que está arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma, señala Fraser, son la dominación cultural, entendida como el estar sujeto a modelos de interpretación y comunicación asociados con una cultura ajena y extraños u hostiles a la propia; la falta de reconocimiento, esto es, estar expuesto a la invisibilidad en virtud de las prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por el orden cultural establecido; y la falta de respeto, lo que implica el ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas.

Fraser distingue dos clases diferentes de soluciones, respectivamente. La solución a la injusticia económica la denomina *redistribución*, y pasa por algún tipo de reestructuración político-económica. Puede consistir, por ejemplo, en la redistribución de la renta, en la reorganización de la división del trabajo o en el sometimiento de las inversiones a la toma democrática de decisiones. La solución a la injusticia cultural la llama *reconocimiento*, y consiste en alguna clase de cambio cultural o simbólico. Por ejemplo, una reevaluación dinámica de las identidades degradadas y de las producciones culturales de los grupos marginados, la valoración positiva de la diversidad cultural o, en una perspectiva más radical, una transformación total de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de modo que pudiera cambiar el sentido que cada cual tiene de sí mismo.

Sobre esta base, vuelvo ahora a la respuesta de Fraser a la crítica de Butler. Fraser sostiene que, de acuerdo a su análisis, las injusticias procedentes de la falta de reconocimiento son tan graves

como las distributivas, y que no pueden ser reducidas a estas. La falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada. Por ejemplo, cuando patrones de falta de respeto y estima inscriptos en la legislación, la ayuda social, la medicina y/o la cultura popular, impiden el ejercicio pleno de una participación igualitaria, de manera similar a como sucede en el caso de las desigualdades distributivas. En ambos casos la ofensa producida es absolutamente real. Por esta razón, Fraser rechaza por carente de sentido decir que en su análisis la opresión heterosexista es “meramente cultural”.

Asimismo, Fraser sostiene que los tres argumentos teóricos que constituyen el centro de la crítica efectuada por Butler no resultan convincentes porque ninguno brinda un enfoque acertado que caracterice y sitúe históricamente la sociedad capitalista contemporánea. Sobre el primero de los argumentos, afirma que está absolutamente de acuerdo con Butler cuando ésta plantea que la opresión sufrida por gays y lesbianas, lejos de ser “meramente cultural”, incluye graves desventajas económicas con claros efectos materiales. Pero rechaza la conclusión que de esto extrae Butler: que por eso es un error concebir dicha opresión como falta de reconocimiento. Butler parece suscribir, dice Fraser, la idea de que las desventajas económicas de las sexualidades despreciadas no podrían sustraerse de las relaciones de producción. De aquí se desprende que remediarlas implicaría transformar dichas relaciones. Para Fraser, lo correcto es considerar las ofensas económicas del heterosexismo normativo como consecuencias indirectas de una distribución desigual proveniente de una injusticia más importante: la falta de reconocimiento. En palabras de Fraser,

de acuerdo con esta interpretación, que propuse en *Justice Interruptus*, las raíces del heterosexismo económico serían las “relaciones de reconocimiento”: un patrón institucionalizado de interpretación y evaluación que construye la heterosexualidad como normativa y la homosexualidad como desviación, negando, por lo tanto, a los gays y a las lesbianas una participación igualitaria. Cambiar las relaciones de reconocimiento supondría eliminar la distribución desigual (Fraser, 2000b: 128).

Frente al segundo de los argumentos teóricos de Butler, según el cual la familia forma parte del modo de producción, que el heterosexismo normativo de la sexualidad es central para el funcionamiento de la economía política y que las luchas contemporáneas contra esta regulación son una amenaza para la viabilidad del orden social capitalista, Fraser va a plantear que Butler peca de una “olímpica indiferencia hacia la historia” (Fraser, 2000b: 129). En efecto, Fraser sostiene que el planteo de Butler conduce a deshistorizar el concepto de estructura económica

y vaciar su potencia explicativa. Se pierde así la especificidad de la sociedad capitalista como forma concreta, singular, de organización social. Esta organización, plantea a mi juicio de manera acertada Fraser, genera un sistema de relaciones económicas especializadas que presentan una relativa autonomía respecto a las relaciones de parentesco y de autoridad política. El vínculo entre el modo de regulación sexual y las relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación de plusvalor, se da en la sociedad capitalista de manera atenuada. Empíricamente, el capitalismo contemporáneo no parece precisar del heterosexismo; permite vivir hoy a numerosos individuos a cambio de un salario, al margen de familias heterosexuales. Por esta razón, concluye Fraser, en este tipo de sociedad carece de sentido concebir el modo de regulación sexual como parte de la estructura económica.

El tercer argumento crítico de Butler es el que rechaza la “distinción material/cultural” por ser muy “inestable”. Ante esto, Fraser responde que Butler, en su argumento planteado con “objetivo deconstructivo”, confunde “lo económico” con lo “material”, y que le adjudica un carácter ontológico a su supuesta distinción entre lo material y lo cultural. Fraser sostiene que la verdadera distinción que formula es la distinción entre lo económico y lo cultural en la sociedad capitalista, y que la misma es de carácter socioteórica, no ontológica. Así, “la cuestión que realmente está en juego tiene que ver con el carácter de esta distinción” (Fraser, 2000b: 132).

Para Fraser, Butler extrapola de forma inadecuada un rasgo específico de las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas, como es la ausencia de una diferenciación entre lo económico y lo cultural sociestructural. Asimismo, asume equivocadamente que historizar una distinción es igual a convertirla en trivial y estéril para la teoría social. Por el contrario, argumenta Fraser, la historización como dispositivo analítico, lejos de desestabilizar las distinciones, permite hacer más preciso su uso.

Fraser concluye su respuesta a Butler afirmando que la justicia social precisa hoy en día de redistribución y de reconocimiento, y que cualquiera de ambas por separado resulta insuficiente.

En este debate, la postura que me resulta más convincente es la de Fraser. A mi entender, la lectura que ha hecho Butler de Fraser resulta un tanto superficial y forzada, y tal vez esto tenga que ver con cierta dificultad en ella para conceptualizar “lo económico”. Como bien lo ha explicado Jeffrey C. Alexander, Derrida ha sugerido que todo texto es una construcción intencional, no el reflejo de una determinada realidad. Y si se reconoce la intencionalidad,

entonces la ausencia, tanto como la presencia, determina el sentido de un texto dado. Para Derrida, continúa Alexander, toda descripción de la realidad es selectiva y, lo más importante, los textos deben ser deconstruidos porque se basan en ausencias.⁶ Cito dos pasajes del texto de Butler *El género en disputa*: “es imposible separar el ‘género’ de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 2007: 49); “insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de ‘mujeres’” (Butler, 2007: 67). Aplicando una lectura deconstructivista a estos textos de Butler, cuyo paradigma es, precisamente, el deconstructivismo, me pregunto por la ausencia allí de las intersecciones *económicas*.

4. EL DEBATE ENTRE JUDITH BUTLER Y NANCY FRASER (II). EL MARCO TEÓRICO DE REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO Y LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN LA PERSPECTIVA DE NANCY FRASER

En el marco teórico de redistribución-reconocimiento planteado por Nancy Fraser, el género (al igual que la “raza”) se inscribe como una comunidad social “bivalente” paradigmática. En efecto, el género implica una diferenciación en función tanto de la estructura económico-política como de la estructura de valoración cultural de la sociedad. Las mujeres son víctimas de una distribución socioeconómica desventajosa al tiempo que son víctimas de un reconocimiento cultural inadecuado. La opresión de género remite tanto a la injusticia económica como a la injusticia cultural, de forma que ninguna de estas injusticias es una consecuencia de la otra (en la opresión de clase, la injusticia económica causa injusticia cultural; en las sexualidades despreciadas, la injusticia cultural es la raíz de la injusticia económica). Así, en el caso del género, plantea Fraser, ambas injusticias son fundamentales y equivalentes en cuanto a sus causas, de forma tal que “ni las soluciones redistributivas por sí mismas, ni las soluciones de reconocimiento por separado serán suficientes: las comunidades bivalentes precisan de ambas” (Fraser, 2000a: 12-13).

Veamos cómo Fraser fundamenta esta caracterización del género como comunidad bivalente. En primer lugar, el género es un principio básico de estructuración de la economía política. Por

⁶ Alexander, Jeffrey C., “La centralidad de los clásicos”, en *Giddens, Anthony, Turner, Jonathan y otros: La teoría social, hoy*. Alianza Editorial, 1991, México.

un lado, estructura la división fundamental entre trabajo «productivo» asalariado y trabajo «reproductivo» y doméstico no pagado, adjudicando a las mujeres la responsabilidad principal sobre este último. Por otro, el género funciona también organizando la división en el seno del trabajo pagado entre las ocupaciones industriales y profesionales mejor pagadas y ocupadas de manera predominante por hombres y las ocupaciones de «cuello rosa» y de servicio doméstico, mal pagadas y ocupadas predominantemente por mujeres. La consecuencia es una estructura económico-política productora de modos de explotación, marginación y privación según el género, estructura que conforma el género como un tipo de diferenciación económico-política que presenta algunas de las características de la clase. En este sentido, Fraser afirma que:

la injusticia de género se presenta como un tipo de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos un remedio redistributivo. De un modo similar a la clase, la justicia de género requiere transformar la economía política con el fin de eliminar su estructura de género. Para eliminar la explotación, la marginación y la privación específicamente de género hace falta acabar con la división del trabajo según el género, tanto la división de género entre el trabajo pagado y no pagado, como la división de género en el seno del trabajo pagado. La lógica de la solución es análoga a la lógica que se refiere a la clase: se trata de poner al género al margen de tal juego. En suma, si el género no fuera más que una diferenciación económico-política, la justicia exigiría su abolición (Fraser, 2000a: 13)

En segundo lugar, el género es también una diferenciación de valoración cultural. Como tal, abarca además elementos que lo asemejan a la sexualidad y que lo inscriben de lleno en la problemática del reconocimiento. En efecto, afirma Fraser, uno de los rasgos principales de la injusticia de género es el *androcentrismo*, esto es, la construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad. Junto a ella va el *sexismo cultural*: la desvaloración y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado como «femenino», de manera paradigmática, aunque no sólo, las mujeres. Esta devaluación se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufren las mujeres, entre las que se encuentran las agresiones sexuales, la explotación sexual y la violencia doméstica generalizada; las representaciones estereotipadas que las trivializan, cosifican y denigran en los medios de comunicación; la exclusión y la marginación con respecto al campo de lo público y los organismos deliberativos; y la negación de plenos derechos legales y de igualdad en lo relativo a las protecciones sociales. Estas ofensas-violencias constituyen injusticias de reconocimiento, y guardan relativa independencia de la economía política. Asimismo, no son meramente «superestructurales». En este sentido, Fraser afirma:

no pueden solucionarse únicamente mediante la redistribución económico-política, sino que requieren soluciones independientes adicionales de reconocimiento. Superar el androcentrismo y el sexismo requiere transformaciones de las valoraciones culturales (así como de sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan un respeto igualitario a las mujeres. Requiere descentrar las normas androcéntricas y volver a valorar un género despreciado. La lógica de la solución es análoga a la lógica referente a la sexualidad: se trata de lograr un reconocimiento positivo a la especificidad de un grupo desvalorizado. (Fraser, 2000a: 14).

En suma, el género es un modo de comunidad bivalente. Por lo tanto, para combatir la injusticia de género hace falta cambiar tanto la economía política como la cultura. No obstante, plantea Fraser, el carácter bivalente del género es la fuente de un dilema. Se trata de la *versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento*, y consiste en lo siguiente. En la medida que la opresión sufrida por las mujeres es de dos tipos analíticamente diferenciados de injusticia, precisan necesariamente de al menos dos tipos de soluciones analíticamente diferentes: precisan de la redistribución así como del reconocimiento. Pero estas soluciones presionan en direcciones opuestas. Y no es fácil dedicarse a ambas simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución consiste en poner el género como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorar la especificidad de género. De aquí Fraser formula el siguiente interrogante fundamental: “¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación de género y por la valoración de la especificidad de género?” (Fraser, 2000a: 15)

Fraser establece dos formas de abordar la solución a la injusticia que atraviesan la línea divisoria de la redistribución y el reconocimiento. Las denomina *afirmación* y *transformación*, respectivamente. Las soluciones afirmativas a la injusticia son aquellas que tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los produce. En cambio, por soluciones transformadoras entiende las soluciones que buscan corregir los efectos injustos precisamente cambiando el sistema subyacente que los genera. Fraser afirma que lo esencial de esta diferenciación se encuentra en los resultados finales frente a los procesos que los producen, y que no se trata de un cambio gradual frente a un cambio apocalíptico. En la misma línea, Rodríguez Gustá plantea una diferenciación conceptualmente similar entre dos tipos de políticas públicas dirigidas a la cuestión de género: las *políticas para las mujeres*, definidas como aquellas políticas que procuran compensar a las mujeres por su eventual doble

inserción en el ámbito público y privado, pero manteniendo la desigualdad primaria establecida por la división sexual del trabajo, y la *perspectiva de género*, definida como aquellas acciones que buscan transformar dicha división del trabajo (Rodríguez Gustá, 2008)

En su trabajo, Fraser sostiene que ninguna política feminista puede sustraerse totalmente del dilema redistribución-reconocimiento. Pero lo que sí se puede, y se debe hacer, es estructurar una política que mitigue las tensiones entre ambas dimensiones de la lucha por la emancipación de las mujeres. En este sentido, Fraser va a abogar por una estrategia que combine redistribución transformadora con reconocimiento transformador. Concretamente, plantea la necesidad de articular una política socioeconómica feminista-socialista dirigida a eliminar el género de la economía política con una política cultural feminista-deconstructiva destinada a derribar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género.

A mi juicio, una política de género latinoamericana en línea con la perspectiva redistributiva transformadora planteada por Fraser es la Reforma Previsional llevada a cabo en Chile en 2008, señalada en el trabajo de María Cristina Benavente y Alejandra Valdés citado en la primera parte de este trabajo. Sobre la base de una situación caracterizada por injusticias de redistribución en relación a las mujeres, traducidas en una menor acumulación de fondos previsionales para las mujeres y en la ausencia de protección en la vejez para el caso de las mujeres que se han dedicado al trabajo doméstico no remunerado, la política de reforma, explican las autoras, actuó en ambos terrenos, contribuyendo también a paliar la injusticia en la esfera del reconocimiento, al valorar el aporte de las mujeres en el trabajo reproductivo. Así,

esta política se orienta a resolver una injusticia redistributiva disminuyendo las brechas de pensión entre hombres y mujeres, así como aportando a fortalecer la autonomía económica de las mujeres. Además, la implementación de la política, especialmente el bono por hijo y la división de los saldos acumulados en las cuentas individuales cuando correspondan compensaciones en materia previsional en caso de divorcio, junto con mejorar de manera concreta la pensión que recibirá cada mujer, implica un reconocimiento a la situación de desventaja de las mujeres respecto de los hombres por las responsabilidades de crianza y cuidado. (Benavente R., María Cristina y Valdes B., Alejandra, 2014: 81).

5. EL DEBATE ENTRE NANCY FRASER Y AXEL HONNETH

El eje central de este debate es cómo entender de la mejor manera la relación entre redistribución y reconocimiento para una comprensión suficiente de la justicia social en el marco de los conflictos sociopolíticos de la sociedad capitalista contemporánea.

Nancy Fraser y Axel Honneth desarrollan su debate en un libro escrito por ambos y que lleva por título *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*⁷. El libro consta de una introducción, escrita por ambos autores, y cuatro capítulos. El primero de ellos con el planteo de Fraser, el segundo con la respuesta de Honneth, el tercero con la réplica de Fraser y el cuarto con la réplica a la réplica escrito por Honneth. Ambos autores afirman que los guía una misma ambición: conectar los niveles de la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una teoría crítica de la sociedad capitalista

La autora y el autor comienzan la introducción afirmando que el “reconocimiento”, una categoría surgida de la filosofía hegeliana, se ha convertido en una palabra clave hoy día, siendo fundamental en los trabajos que buscan conceptualizar los debates actuales en torno a la identidad y la diferencia. En efecto, sostienen que los filósofos morales apelan cada vez más a dicha palabra para desvelar los cimientos normativos de las reivindicaciones políticas, ya se traten de las reivindicaciones territoriales indígenas, el trabajo de cuidado de las mujeres, el matrimonio homosexual o los pañuelos de cabeza musulmanes, en un contexto signado por un capitalismo rápidamente globalizador que acelera los contactos transculturales, quebrando esquemas de representaciones, pluralizando horizontes de valor y politizando identidades y diferencias.

Si esta relevancia del reconocimiento, en la actualidad, resulta indiscutible, Fraser y Honneth señalan, no obstante, que su relación con la “redistribución” sigue a falta de un abordaje teórico suficiente. La autora y el autor explican que la redistribución era fundamental en las filosofías morales y las luchas sociales del período fordista. El paradigma de la justicia distributiva, articulado en las filosofías del liberalismo igualitario posteriores a la Segunda Guerra Mundial, parecía condensar por completo el análisis de las reivindicaciones de los trabajadores y los pobres de ese período. En general, las cuestiones relativas a la diferencia quedaban relegadas

⁷ Nancy Fraser y Axel Honnet, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Ediciones Morata, España, 2006.

al margen. Así, la hegemonía de las reivindicaciones de una redistribución igualitaria sobre el significado de la justicia era tan fuerte que no se percibía la necesidad de examinar su relación con la cuestión del reconocimiento.

Para Fraser y Honneth, el tiempo presente se caracteriza tanto por unos ejes de diferencia superpuestos fuertemente politizados como por desigualdades económicas que aumentan de manera sostenida. Por lo tanto, afirman que el resultado final es que, obligados por las circunstancias, los filósofos políticos no tienen más opción que abordar tanto la redistribución como el reconocimiento, y examinar las relaciones entre ellas. Así, la autora y el autor manifiestan estar de acuerdo en la siguiente premisa subyacente: una comprensión suficiente de la justicia debe englobar tanto las cuestiones referidas al reconocimiento como aquellas referidas a la distribución. También afirman estar de acuerdo en el rechazo al tipo de explicación de la relación entre ambos centrada en una visión economicista, que concibe el reconocimiento como un simple epifenómeno de la distribución.

El acuerdo entre ambos autores termina allí porque, por un lado, la perspectiva de Axel Honneth está centrada en concebir el reconocimiento como la categoría moral fundamental, superior, de la cual deriva la distribución, reinterpretando así el ideal socialista de la redistribución como una variedad, entre otras, de la lucha por el reconocimiento; y, por otro lado, Nancy Fraser niega que la distribución pueda subsumirse en el reconocimiento y propone, en cambio, un análisis al que llama “perspectiva dualista”, centrado en considerar las dos categorías como dimensiones fundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia (Fraser y Honneth, 2006: 14).

5.1 La perspectiva de Fraser

Nancy Fraser despliega su perspectiva en el capítulo I del libro, bajo el título “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”.

Su punto de partida es la afirmación de la existencia de una nueva constelación en torno a la justicia social. Si antes era la distribución el eje central del discurso de la justicia social, ahora, plantea Fraser, este aparece cada más escindido entre las reivindicaciones de la redistribución, por un lado, y las reivindicaciones del reconocimiento, por otro. Asimismo, las reivindicaciones del reconocimiento predominan cada vez más. La desaparición del comunismo, la fuerza de la

ideología del “libre mercado” y el ascenso de la “política de la identidad” son los elementos que Fraser señala como causas del actual corrimiento de las reivindicaciones de la redistribución igualitaria. La disociación actual entre los dos tipos de reivindicaciones de justicia se da tanto práctica como intelectualmente. Dentro de los movimientos sociales, Fraser apela al feminismo para graficar este punto, sosteniendo que los grupos activistas que defienden la redistribución como la solución a la dominación masculina aparecen cada vez más distanciados de las tendencias que luchan por el reconocimiento de la diferencia de género, y que el mismo distanciamiento se reproduce en el campo académico, entre las teóricas y teóricos que conciben al género como una relación social y entre quienes lo interpretan como una identidad o código cultural. Para Fraser, “esta situación ejemplifica un fenómeno más general: el distanciamiento generalizado de la política cultural respecto de la política social y el de la política de la diferencia respecto de la política de la igualdad” (Fraser, 2006a: 18), lo que produce que cada vez más se considere que la redistribución y el reconocimiento son antítesis.

Para Fraser, esta es una falsa antítesis. *Su tesis general es que la justicia social exige tanto la redistribución como el reconocimiento.* Escindidos, ninguno de los dos resulta suficiente. Así, la cuestión de cómo combinar ambas dimensiones adquiere una importancia máxima. La autora va a defender la idea de que hay que integrar en un mismo marco global los aspectos emancipadores de las dos problemáticas, integración que plantea, no obstante, unos problemas complejos en importantes campos de investigación. Fraser afirma que en el campo de la filosofía moral el trabajo consiste en construir una concepción de la justicia que pueda albergar las reivindicaciones legítimas, defendibles, tanto de la igualdad social como del reconocimiento de la diferencia. En el terreno de la teoría social, la tarea implica idear una descripción de la sociedad contemporánea que sea capaz de acoger tanto la diferenciación entre clase social y estatus como su mutua imbricación. Por su parte, en teoría política la tarea exige idear un conjunto de planes institucionales y reformas políticas que puedan resolver tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo.

En este sentido, Fraser va a delinear lo que llama una “concepción bidimensional de la justicia”, pues comprende tanto la redistribución como el reconocimiento.

En el plano de la filosofía moral, señala la autora, redistribución y reconocimiento son “categorías filosóficas normativas” (Fraser, 2006a: 34). En este punto sitúa su primera crítica a Honneth. En efecto, Fraser va a plantear que Honneth concibe el reconocimiento como una

cuestión de autorrealización personal. Esto implica entender que el ser reconocido por otro sujeto es condición necesaria para arribar a una subjetividad plena y sin distorsiones, y que, por el contrario, el reconocimiento erróneo es igual a subjetividad afectada e identidad lesionada. Fraser, en cambio, concibe el reconocimiento como un tema de justicia, lo cual conlleva entenderlo como una cuestión de estatus social. Esto supone, explica la autora, analizar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus consecuencias sobre el prestigio relativo de los actores. Si esos patrones conciben a los actores como iguales, con capacidad para participar en paridad con otro en la vida colectiva, entonces se puede hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus. Si, por el contrario, aquellos patrones consideran a ciertos actores como inferiores, excluidos, sin categoría de interlocutores plenos en la vida social, se tendrá que hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus.

Ahora bien, Fraser plantea que no todas las reivindicaciones de reconocimiento son justificadas, legítimas, defendibles, como no lo son todas las reivindicaciones de redistribución. Por esta razón, afirma que se necesitan criterios y procedimientos para distinguir las reivindicaciones justificadas de las que no lo son.

El enfoque que propone Fraser es el de la *paridad participativa como norma de evaluación*. Esta norma se posiciona por encima de la redistribución y el reconocimiento, en tanto dimensiones de la justicia social, y por eso sirve, según la autora, como criterio general para distinguir tanto las reivindicaciones justificadas de las no justificadas como así también para evaluar los remedios de la justicia que se propongan, en ambas dimensiones. En palabras de Fraser,

Con independencia de que la cuestión sea la distribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con los otros. (...) Con independencia de que exijan la redistribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los cambios sociales que pretenden, promueven, de hecho, la paridad de participación (Fraser, 2006a: 44)

En este sentido, la autora sostiene que la norma de paridad participativa debe aplicarse dialógica y discursivamente en los procesos democráticos de debate público, constituyéndose, así, en el lenguaje principal de la razón pública sobre cuestiones de justicia.

En el plano de la teoría social, encuadrar la redistribución y el reconocimiento en un mismo marco de referencia, para Fraser implica que la tarea principal consiste en comprender las relaciones entre la mala distribución y el reconocimiento erróneo en la sociedad capitalista actual, lo cual supone, a su vez, teorizar sobre las relaciones entre la estructura de clases y el orden de estatus en el capitalismo globalizador contemporáneo. Para la autora, un enfoque suficiente debe ser capaz de explicar tanto la diferenciación entre clase y estatus como sus interacciones; y debe, también, tener en cuenta tanto el carácter irreductible de la mala distribución y el reconocimiento erróneo como su imbricación en la práctica.

“Clase” y “estatus” son concebidos por Fraser como “órdenes de subordinación socialmente arraigados” (Fraser, 2006a: 52). La estructura de clases de la sociedad es igual a la existencia de unos mecanismos económicos que impiden sistemáticamente que algunos de sus miembros tengan los medios y las oportunidades suficientes para participar de la vida social en pie de igualdad con los demás. De una forma semejante, la jerarquía de estatus de la sociedad institucionaliza unos mecanismos de valoración cultural que niegan absoluta y persistentemente a algunos de sus miembros el reconocimiento requerido para una participación plena en la interacción social. En este sentido, la existencia de una estructura de clases y de una jerarquía de estatus son obstáculos a la norma de paridad participativa y, por tanto, constituyen una injusticia. Asimismo, la dimensión del reconocimiento corresponde al orden de estatus, mientras que la dimensión de la redistribución corresponde a la estructura económica de la sociedad.

Para Fraser, una teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea debe clarificar las alternativas de cambio emancipador para una época en que la justicia exige, demanda unir las luchas por una redistribución igualitaria con las luchas por el reconocimiento, y estas aparecen disociadas. Pero, se pregunta la autora, ¿qué clase de teoría social puede hacer esta tarea? No es el economicismo, como se señaló más arriba, pero tampoco es su reverso, el “culturalismo”, una teoría social monista que afirma que la economía política es reducible a la cultura y que la clase social se reduce al estatus. Para Fraser, Axel Honneth sostiene la teoría del culturalismo. Pero tampoco se encuentra en condiciones de hacerlo una tercera perspectiva teórica, que denomina “antidualismo postestructuralista” y que tiene a Judith Butler e Iris Marion Young entre sus principales exponentes. Esta perspectiva rechaza la distinción entre el ordenamiento económico y el ordenamiento cultural porque entiende que ambos se encuentran tan interconectados que no pueden distinguirse en absoluto de manera significativa. Así, critica

Fraser, las antidualistas postestructuralistas, en lugar de teorizar las relaciones entre clase social y estatus, defienden la deconstrucción total de la distinción.

La perspectiva de teoría social propuesta por Fraser es el *dualismo perspectivista*. Aquí, la redistribución y el reconocimiento se conciben como dos perspectivas analíticas que pueden aplicarse a cualquier dominio. En palabras de Fraser,

Podemos utilizar la perspectiva del reconocimiento para identificar las dimensiones culturales de las que suelen considerarse políticas económicas redistributivas. Al centrarnos en la institucionalización de las interpretaciones y normas en programas de apoyo a los ingresos, por ejemplo, podemos evaluar sus efectos en el estatus social de las mujeres y los inmigrantes. A la inversa, podemos utilizar la perspectiva de la redistribución para poner en primer plano las dimensiones económicas de las que suelen considerarse problemas de reconocimiento. Al centrarnos en los 'costes transaccionales' de vivir dentro del armario, por ejemplo, podemos evaluar los efectos del reconocimiento heterosexista erróneo sobre la posición económica de gays y lesbianas. Por tanto, con el dualismo perspectivista, podemos evaluar la justicia de cualquier práctica social, con independencia de que esté o no institucionalmente situada, desde dos puntos de vista, analíticamente diferentes, preguntando: ¿la práctica en cuestión sirve para garantizar tanto las condiciones objetivas como las subjetivas de la paridad participativa o, en cambio, las debilita? (Fraser, 2006a: 64).

En suma, para Fraser sólo con una perspectiva teórica que considere en tándem a la clase social y al estatus se podrán superar las disociaciones políticas actuales.

En el plano de la teoría política, Fraser analiza cuestiones centrales que hacen a la construcción de una estrategia programática fundamental que integre redistribución y reconocimiento, construcción que, aclara la autora, no es tarea para una sola teórica o teórico, sino para un frente de movimientos sociales contrahegemónico. Las preguntas centrales aquí para la autora son qué reformas institucionales pueden remediar las injusticias de estatus y de clase social, simultáneamente; y qué estrategia política puede integrar la redistribución y el reconocimiento, suprimiendo las barreras a la paridad de participación en ambas dimensiones de la injusticia.

En este sentido, la primera cuestión que plantea la autora es la distinción entre dos orientaciones generales de la acción política tendientes a remediar la injusticia: la afirmación y la

transformación. Esta distinción ya la he planteado en el punto 3 del presente trabajo⁸. Aquí sólo voy a dar cuenta de la idea de *vía de reformas no reformistas*, idea que Fraser declara tomar prestada de André Gorz. Se trata de un encuadre para la acción política que representa una “vía media” entre la afirmación y la transformación, que combina las mejores características de ambas. Fraser grafica el sentido de la vía de reformas no reformistas con el ejemplo de la propuesta de la Renta Básica Incondicional (RBI) y la cuestión de género. Señala la autora que una política de RBI, esto es, la ayuda en forma de ingreso monetario como garantía de un mínimo nivel de vida para todas las ciudadanas y ciudadanos, con prescindencia de su participación en el mercado laboral, no sería, en abstracto, transformadora con respecto al género, pues dicha política, en sí misma y por sí misma, no contribuiría significativamente a cambiar una división de trabajo por géneros que atribuye la asistencia no asalariada a una gran mayoría de mujeres, “mientras que deja libres a los receptores masculinos para andar a sus anchas” (Fraser, 2006a: 77). Pero, instituida la RBI como un elemento más de un régimen de bienestar socialdemócrata y feminista, podría ser profundamente transformadora. Si, por ejemplo, se encontrara en combinación con un sistema público de asistencia infantil de alta calidad, podría modificar el equilibrio de poder en los hogares heterosexuales contribuyendo, a su vez, a producir cambios profundos en la división del trabajo basada en género. En este sentido, la estrategia alternativa de “reformas no reformistas” tiene dos caras. Por un lado, capta identidades de las personas al tiempo que satisface algunas de sus necesidades, entendidas dentro de los marcos de redistribución y reconocimiento establecidos y, por otro lado, inicia una trayectoria de cambio en la que, con el tiempo, resulta posible realizar reformas más radicales. Así, “en el mejor de los casos, la estrategia de reforma no reformista combina el carácter práctico de la afirmación con el empuje radical de la transformación, que ataca la injusticia en su raíz” (Fraser, 2006a: 78)

En suma, para Fraser sólo el proyecto de integrar la redistribución y el reconocimiento en un marco político global puede satisfacer los requisitos de la justicia para todas y todos.

⁸ Ir a páginas 26 y 27.

5.2 La perspectiva de Axel Honneth

Honneth comienza su respuesta a Nancy Fraser compartiendo con la autora el planteo de la existencia de una urgencia moral ante el sufrimiento y la desigualdad económica crecientes. En efecto, el autor señala que la situación social presente incluso en los países capitalistas desarrollados se caracteriza, básicamente, por el empobrecimiento de grandes sectores de la población, por el surgimiento de una “infraclase” social que carece de recursos tanto económicos como socioculturales, y por un acelerado aumento de la riqueza de una pequeña minoría, “manifestaciones escandalosas todas ellas de un capitalismo casi por completo ilimitado” (Honneth, 2006a: 91). No obstante, considera que el debate por la yuxtaposición de los términos “redistribución” y “reconocimiento” no pasa por jerarquizar las tareas político-morales, no se da en el nivel de clasificar superficialmente objetivos normativos, sino que el centro de la discusión se sitúa en el planteo de la discusión “filosófica”; concretamente, en torno a la pregunta de cuál de los lenguajes teóricos relacionados con los términos redistribución y reconocimiento se adapta mejor a la reconstrucción consistente y a la justificación normativa de las demandas políticas actuales en el marco de una teoría crítica de la sociedad.

Es precisamente en este punto dónde Honneth va a marcar la distancia que lo separa de Fraser. En efecto, el autor va a plantear su rechazo a la propuesta de Fraser de que los objetivos normativos de la teoría social crítica se conciban como el resultado de una síntesis de consideraciones “materiales” y “culturales” de la justicia. Honneth va a sostener, en cambio, la idea de que la cuestión del reconocimiento debe ser el eje central del esquema unificador de ese proyecto.

El título de la intervención principal de Honneth en el libro deja ver claramente el sentido de su perspectiva. Dicho título es “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser.” La idea-fuerza del autor es que el intento de renovación de las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones actuales se encamina mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del *reconocimiento*, ya que así se produce un nexo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores. Según Honneth, este enfoque no corre el riesgo que sí presenta el de Fraser de producir una separación inabordable entre los aspectos “simbólicos” y los “materiales” de la realidad social, dado que, sobre la base de una teoría del reconocimiento, la relación entre ambos puede ser comprendida como el resultado históricamente cambiante de

procesos culturales de institucionalización. A mi entender, esta es una crítica injusta al planteo de Fraser, dado que en todo momento la autora construye una reflexión teórica que procura explícitamente abordar la relación entre economía y cultura, entre lo material y lo simbólico, en una misma concepción de justicia social, precisamente porque entiende que la actual constelación de cultura política que prima sobre los movimientos sociales se caracteriza por presentar esos campos como disociados, antitéticos y, por lo tanto, como separados por una barrera infranqueable.

Honneth va a plantear la tesis teórico- social de que aquello que los sujetos esperan de la sociedad es, por encima de todo, el reconocimiento de sus reivindicaciones de identidad. Por tanto, los sujetos van a percibir los procedimientos institucionales como injusticia social cuando sientan que no se respeten componentes de su personalidad que creen que tienen derecho a que sean reconocidos. En este sentido, para el autor, el marco categorial del reconocimiento tiene hoy una importancia fundamental porque es el instrumento adecuado para esclarecer el conjunto de las formas sociales de la injusticia. Así, Honneth propone un “giro teórico del reconocimiento” (Honneth, 2006a: 107) para la teoría social crítica, una transformación conceptual que sirva para resolver los problemas que tienen que ver con la tematización de la injusticia social como tal. De aquí se desprende su *tesis principal: incluso las injusticias distributivas deben entenderse como la expresión institucional de unas relaciones injustificadas de reconocimiento.*

El elemento teórico central sobre el cual Honneth apoya su tesis principal es su *concepción de la sociedad capitalista como un orden institucionalizado de reconocimiento.* En efecto, el autor plantea que el desarrollo histórico de la sociedad burguesa capitalista puede entenderse como el producto de la diferenciación de *tres esferas sociales de reconocimiento, a saber: las esferas del amor, de la ley y del logro.* Estas tres esferas son concebidas como tres formas distintas de relaciones sociales en las que los miembros de la sociedad pueden contar, de diferentes maneras y de acuerdo a distintos principios, con el reconocimiento recíproco. En efecto, el autor plantea que cada una de estas formas de relación social se distingue por unos principios normativos internos que producen diferentes modalidades de reconocimiento mutuo. El amor, la idea central de las relaciones íntimas; el principio de igualdad, la norma de las relaciones jurídicas; y el principio del logro, la norma de la jerarquía social. Los tres principios representan perspectivas normativas a las cuales los sujetos puedan apelar razonablemente para plantear que las formas vigentes de reconocimiento no son las adecuadas o suficientes y que es preciso

ampliarlas. Así, sostiene Honneth, los principios subyacentes de las esferas sociales de reconocimiento, que configuran el orden socio-moral de la sociedad capitalista burguesa, poseen un *exceso de validez* que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones existentes de reconocimiento.

Honneth plantea que su explicación del orden capitalista de reconocimiento marca dos diferencias fundamentales con el análisis de Fraser. En primer lugar, se opone a la reducción del reconocimiento social sólo a la forma “cultural”. Plantea, en cambio, tres esferas de reconocimiento constitutivas del orden moral que subyace al capitalismo, cuyos respectivos excesos de validez producen diferentes experiencias de injusticia.

En segundo lugar, y lo más importante, dado que es su tesis principal, Honneth entiende que *los conflictos por la distribución constituyen una de las formas que asume la lucha por el reconocimiento*. Para este autor, hay que reelaborar el concepto de las luchas por la distribución de modo tal de extenderlo más allá del nivel de las medidas redistributivas del Estado y alcanzar, así, los espacios no estatales en los que sujetos y grupos sociales tratan de cambiar un orden distributivo que sienten como injusto. Sin esta extensión del concepto de los conflictos por la distribución “a menudo queda poco más que las medidas redistributivas discutidas en las negociaciones de los salarios públicos o en los debates parlamentarios de la política fiscal” (Honneth, 2006a: 120). Más allá de su propuesta de “extender” el concepto de luchas por la distribución, considero que el planteo de Honneth tiene aquí un serio problema, y es que su minimización de la importancia de las medidas redistributivas del Estado pasa por alto la cuestión importantísima de que la política fiscal, esto es, el conjunto de acciones y omisiones de un Estado en materia de impuestos y de gasto público, constituye, en una sociedad capitalista, la vía principal para modificar la concentración de los ingresos y de la riqueza, en el sentido de construir progresivamente más igualdad y justicia social⁹. Así, la política fiscal es, a un tiempo, objeto y condicionante de la lucha de clases. Por lo tanto, en contra de Honneth, sostengo también que no están las medidas redistributivas del Estado, por un lado, y la lucha de sujetos y grupo sociales contra una orden de distribución que consideran injusto, por el otro.

⁹ Planteo esta idea con una argumentación más extensa en Caruso, Pablo Ignacio (2106): “Elementos para una reforma tributaria progresiva en la Argentina”, en Revista *Realidad Económica*, nro. 303. Buenos Aires, Argentina: Instituto Argentino para el Desarrollo Económico (IADE).

Siguiendo con el planteo de Honneth, este autor afirma que la división del trabajo en su conjunto constituye el resultado de la valoración cultural de capacidades específicas de éxito. Este punto, en su propuesta de “extender” el concepto de luchas por la distribución, procura aclararlo con el ejemplo de la fuerza de la influencia de los modelos culturales de evaluación sobre la distribución de estatus en el caso de la división del trabajo según el género. En efecto, Honneth sostiene que sólo el desprecio de la capacidad de éxito de la mujer, como mecanismo cultural, puede explicar por qué, en la idea que la sociedad capitalista tiene de sus propios fundamentos, las actividades de cuidado en el hogar, de hecho realizadas por mujeres, no se consideran en absoluto como “trabajo”. Asimismo, hay que apelar al mismo mecanismo para explicar la razón por la que siempre se produce una fuerte pérdida de estatus cuando una profesión de predominio masculino pasa a ser de predominio femenino, con independencia del contenido del trabajo profesional en sí. De estas consideraciones, Honneth arriba a la formulación de una tesis que cree adecuada para interpretar las luchas por la distribución en el capitalismo. En palabras de Honneth:

esos conflictos suelen producirse cuando unos grupos sociales tratan de cuestionar los modelos de evaluación establecidos – como respuesta a la experiencia de la falta de respeto a sus logros reales- y luchan para conseguir una mayor estima de sus aportaciones sociales y, en consecuencia, una redistribución económica. Por tanto, cuando no adoptan la forma de la movilización de los derechos sociales, las luchas por la redistribución son conflictos definitorios sobre la legitimidad de la aplicación actual del principio del éxito (Honneth, 2006a: 122)

Para concluir el desarrollo de la perspectiva de Honneth, voy a dar cuenta aquí de su *concepción de justicia social*, porque es esta concepción de justicia la que permite comprender qué entiende por reconocimiento, como veremos. El autor afirma que, a diferencia de Fraser, que concibe el principio de igualdad económica y la evitación de la degradación social como medios instrumentales para realizar la paridad participativa, él procede desde un conjunto de tres principios igualmente importantes de justicia social. Esta división tripartita la funda en el entendimiento de que, en las sociedades modernas, los sujetos dependen para la formación de su identidad de tres formas de reconocimiento social, basadas en los principios específicos de la esfera del amor, la igualdad jurídica de trato y la estima social. Así, Honneth llama a su perspectiva una *teoría tripolar de la justicia* (Honneth, 2006a: 141)

En este sentido, el autor afirma que el contenido de lo “justo” se evalúa por los diferentes tipos de relaciones sociales entre los sujetos: si se está en la esfera del amor, el principio de necesidad tendrá prioridad; en las relaciones pertenecientes al derecho, tendrá prioridad el principio de igualdad; “ y en las relaciones *cooperativas* la tendrá el principio del mérito” (Honneth, 2006: 142; la cursiva es mía). Que Honneth caracterice de cooperativas, sin ninguna aclaración adicional, a las relaciones propias del orden de estatus social determinado por la división del trabajo de la sociedad capitalista burguesa me resulta por lo menos extraño, dado que esas relaciones sociales son relaciones de explotación y de dominación y, por tanto, en esencia conflictivas.

En el marco del esbozo de su concepción de la justicia social, Honneth se plantea el interrogante de qué criterios emplear para analizar cuáles demandas se considerarán legítimas y cuáles no.

Para Honneth, el progreso en las condiciones del reconocimiento social tiene lugar en dos dimensiones, a saber: *la individualización*, referida a la apertura del reconocimiento mutuo a nuevas partes de la personalidad, de manera que aumente el grado de individualidad socialmente confirmada; o *la inclusión*, es decir, que se incluyan más personas en las relaciones de reconocimiento existentes, de manera que se incremente el círculo de sujetos que se reconocen. En este sentido, concluye Honneth que sólo pueden considerarse como legítimas aquellas demandas que pueden contribuir a la expansión de las relaciones sociales de reconocimiento, dado que apuntan en la dirección de un incremento del nivel moral de la integración social. Precisamente, entiende Honneth, son las dos medidas, individualización e inclusión, las que representan los criterios a emplear para determinar si una demanda resulta legítima o no.

5.3 Sobre la réplica de Fraser, la contrarréplica de Honneth y una coincidencia final.

En su réplica a Honneth, Fraser comienza reestableciendo el contexto en el que se produce el debate entre ambos, y no es otro que el enmarcado por el neoliberalismo, la globalización y el “giro cultural” que caracterizan a la sociedad capitalista contemporánea. En respuesta a los desafíos de este contexto, señala Fraser que Honneth y ella, cada uno a su modo, se han propuesto reconstruir los fundamentos conceptuales de la teoría crítica, y que en esa tarea ambos le han otorgado a la categoría del reconocimiento un lugar importante. No obstante,

Fraser plantea que ambos han situado el reconocimiento de modo muy diferente. Según la autora, Honneth construye un marco monista, en el cual el único elemento que requiere la teoría crítica es una explicación adecuadamente “diferenciada” del reconocimiento. Así, sólo el reconocimiento es suficiente para dar cuenta de todos los conflictos normativos, de todos los procesos que los producen y de todos los desafíos políticos a los que se enfrentan quienes luchan por una transformación emancipadora en la sociedad contemporánea. Fraser plantea que, al contrario de Honneth, el uso que ella hace del reconocimiento es bien diferente. Dicho uso consiste, básicamente, en entender el reconocimiento como una categoría fundamental, pero limitada, de la justicia social. El orden de reconocimiento de la sociedad capitalista no estructura en solitario toda la subordinación social; es solo un factor de un complejo mucho más amplio que incluye también, de modo crucial, los mecanismos del mercado. Así, para Fraser no es suficiente un enfoque centrado exclusivamente en el reconocimiento. Para ella, la teoría crítica debe situar la categoría del reconocimiento en un marco que recoja también la categoría de la distribución. Por esa razón, Fraser afirma que ha propuesto un marco “perspectivista-dualista” de redistribución y reconocimiento, al contrario del “monismo” de reconocimiento propuesto por Honneth.

Fraser plantea el interrogante de cuál de estos dos enfoques deberían preferir los teóricos críticos. Su respuesta es que la elección depende de tres cuestiones que están en el centro de su debate con Honneth, a saber: 1) el punto de referencia empírico de la teoría crítica; 2) el lugar de la cultura en la nueva fase emergente de la sociedad capitalista, caracterizada como postfordismo; y 3) los principios normativos que informan la teoría crítica. En los tres casos, Fraser afirma que el enfoque de Honneth procede con una lógica reduccionista y que como tal resulta inferior al que ella proporciona. En efecto, en la cuestión del lugar de la experiencia en la teoría crítica, según Fraser, Honneth reduce la sociología política a la psicología moral; en el caso del lugar de la cultura, reduce la sociedad capitalista a su orden de reconocimiento; y en el caso de los principios normativos, reduce la concepción de la justicia a una ética de la identidad intacta. Así, Fraser sostiene que Honneth no logra establecer un punto de referencia creíble para la teoría crítica, no plantea una explicación convincente del lugar de la cultura en el capitalismo contemporáneo y no brinda un conjunto de principios normativos que hagan posible juzgar las reivindicaciones de reconocimiento actuales. Para Fraser, en los tres casos, el problema de fondo es uno solo, y es que Honneth extiende demasiado la categoría de reconocimiento, hasta el punto de hacerle perder su potencia crítica. En palabras de Fraser, “al inflar ese concepto trascendiendo todo reconocimiento, transforma un instrumento de crítica

social limitado pero preciso en un cajón de sastre hinchado y romo que no llega a situarse a la altura de los problemas de nuestra época” (Fraser, 2006b: 151)

En el terreno de la tercera cuestión que marca Fraser como uno de los temas centrales de su debate con Honneth, la autora se refiere directamente a la disputa en torno a la idea de igualdad y a la concepción de la justicia. La teoría crítica debe incluir una teoría de la justicia, sostiene Fraser, que satisfaga dos condiciones al mismo tiempo. Una, la de ser lo suficientemente general para no caer en el sectarismo. La otra, la de ser lo bastante determinada para juzgar en los conflictos. Así, solo una teoría que albergue ambas condiciones puede enfrentar los retos de la globalización.

Desde este doble tamiz de generalidad y determinación que debe tener una teoría de la justicia fundada en la tradición de la teoría crítica, Fraser evalúa el principio de la igualdad de respeto planteado por Honneth. Como hemos visto, Honneth vincula ese principio a la esfera de la ley y lo usa para juzgar las luchas por la igualdad jurídica, las que deben resolverse en función de la igualdad de respeto a la personalidad autónoma. Este enfoque, sostiene Fraser, promete evitar el sectarismo obviando la evaluación ética de las prácticas en conflicto, pero su capacidad para determinar una solución clara resulta dudosa. La autora argumenta que, tal como lo plantea Honneth, ese principio no serviría para juzgar en aquellos conflictos en los que la dignidad experimentada por un grupo dependiese de la humillación que ejerciera sobre otro grupo. Aún asumiendo que la igualdad de respeto debe interpretarse en sentido formal, Fraser pregunta en ese caso qué requiere concretamente. En sus palabras,

¿La igualdad de respeto sólo precisa que la ley manifieste una igualdad formal y una neutralidad aparente, como insisten los conservadores; conlleva el principio, más exigente, de la igualdad de oportunidades, como sostienen los liberales; o, por último, requiere un principio aún más exigente, *orientado a los resultados*, como el de la paridad participativa, como defiendo yo? (Fraser, 2006b: 170; las cursivas son mías)

Fraser plantea que Honneth calla sobre esta cuestión fundamental y que, por lo tanto, su principio de reconocimiento de la igualdad de respeto no es lo bastante determinado para decidir sobre cuáles son las reivindicaciones justificadas y cuáles las injustificadas. Así, resulta incapaz de juzgar los conflictos que enfrentan las demandas de reconocimiento de un grupo contra las del otro, evitando el sectarismo a costa de sacrificar la determinación.

Fraser concluye planteando que el resultado final es que Honneth no presenta una teoría viable de la justicia.

Honneth, por su parte, comienza su réplica a la réplica de Fraser reconociendo el carácter “exhaustivo” y “transparente” de la crítica de la autora a su intento de desarrollar un marco basado en el reconocimiento para la teoría crítica (Honneth, 2006b: 176). Sin embargo, plantea que la gran cantidad de objeciones y la amplitud de temas a los que alude Fraser en su crítica hacen que sea difícil seguir con el debate. En tales circunstancias, Honneth plantea que si él quisiera responder a la defensiva, eso implicaría realizar complejas explicaciones, clarificaciones y correcciones, lo que convertiría al debate en un tedio absoluto. En este sentido, el autor opta por responder “a la ofensiva a sus réplicas desarrollando de nuevo de manera más aguda el punto en el que veo que se conectan los tres niveles claramente destacados del monismo teórico del reconocimiento” (Honneth, 2006b: 176). Para el autor, los tres puntos de desacuerdo marcados por Fraser en su réplica resultan adecuados para señalar los problemas fundamentales a los que se enfrenta hoy día todo intento de continuar la teoría crítica. El primer punto alude al problema, dice Honneth, de cómo concebir una perspectiva teórica de la realidad social que haga posible una justificación inmanente de las reivindicaciones morales. El segundo punto de divergencia, que Honneth califica como “el más complejo”, se refiere a la cuestión de cómo se debe conceptualizar el orden social del nuevo capitalismo desde la óptica de una teoría de la justicia. El tercer punto se refiere a los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad, punto en el cual se abre, afirma Honneth, “unas divergencias casi insalvables” entre ambos (Honneth, 2006b: 177). No obstante esta afirmación de Honneth, en el tratamiento que hace el autor de este último punto plantea un acuerdo importante entre sus respectivas perspectivas en un tema nada menor: el del objetivo de la justicia social. Volveré sobre esta cuestión más adelante. En lo que sigue voy a referirme sintéticamente al tratamiento que Honneth hace de estos tres puntos de divergencias entre su perspectiva y la de Fraser.

En relación al primer punto, el de los respectivos esfuerzos para establecer un punto de referencia empírico para la crítica, Honneth sostiene que mientras la propuesta de Fraser de comenzar por los paradigmas de la redistribución y el reconocimiento sólo tiene como propósito anclar la teoría en la sociedad actual, sus reflexiones psicológico-morales persiguen, en cambio, una justificación cuasi trascendental de la crítica en la estructura de la realidad social. Esto supone, afirma el autor, “encontrar un caso en la realidad de los procesos sociales que empuje

una y otra vez más allá del orden social dado” (Honneth, 2006b: 182). Su propuesta de que este lugar lo ocupen los sentimientos de falta de respeto y de humillación debe ser juzgada, reclama Honneth, según su capacidad de persuasión socio-ontológica y socio-antropológica. Dicha propuesta el autor la remonta a su hipótesis de que la totalidad de la integración social depende de unas formas fiables de reconocimiento mutuo, cuyas carencias y déficits están siempre ligados a los sentimientos de reconocimiento erróneo que, a su vez, pueden entenderse como el motor del cambio social.

En relación al segundo punto, el problema de cómo conceptualizar el orden social del nuevo capitalismo desde el punto de vista de la teoría de la justicia, Honneth plantea que a lo largo de la réplica de Fraser él queda como un individuo totalmente ingenuo e ignorante de los procesos económicos, una imagen en la que no se reconoce. Esto obedece, según el autor, a que Fraser y él tienen una visión muy diferente de lo que supone hacer teoría sobre la sociedad en el contexto actual. Para Honneth, sólo una teoría social que, siguiendo a Hegel, procure establecer la conexión entre la igualdad de derechos y el reconocimiento social puede hacer justicia a la singularidad normativa de las sociedades modernas, pero da la sensación, dice Honneth, que esta cuestión no preocupa en absoluto a Fraser. En este sentido, Honneth plantea que su análisis del contenido de reconocimiento del derecho moderno era totalmente necesario a los fines de aclarar que, en el desarrollo del capitalismo contemporáneo, incluso los procesos económicos presentan mediaciones normativas.

El tercer y último punto plantea, de nuevo, la idea de la justicia. En el marco teórico de Honneth, el trato igual a las personas representa el principio determinante de nuestras sociedades. Así, la idea moderna de justicia se ha institucionalizado de tres formas diferentes, que requieren la consideración de las necesidades, la autonomía y los éxitos de las personas. De este modo, sostiene Honneth, su concepción de la justicia, en la que pretende basar la teoría social crítica, asume una forma pluralista. Su tesis teórico social, como vimos más arriba, es que la integración social penetra las formas de reconocimiento mutuo. Según el autor, para el desarrollo de la propia identidad personal, los sujetos dependen de unos principios estables de reconocimiento. Esta idea conduce a sospechar que para los sujetos, tanto la legitimidad como la calidad normativa de la sociedad, necesitan de la garantía social de esa relación. Para Honneth, en definitiva, esta tesis teórico social – no de psicología moral, como dice Fraser, replica el autor – es la clave para determinar la finalidad de la justicia social. En palabras de Honneth, “interpreto que la razón por la que debemos interesarnos por establecer un orden social justo es que sólo

en estas condiciones los sujetos pueden alcanzar la relación menos dañada posible consigo mismos y, por lo tanto, la autonomía individual” (Honneth, 2006b: 191-192).

Al final de su contrarréplica, Honneth manifiesta un punto de coincidencia entre la perspectiva de Fraser y la suya. En efecto, y a pesar de ciertas ambigüedades internas que Honneth marca a la idea de paridad de participación de Fraser, el autor afirma que ambos están de acuerdo en que el objetivo de la justicia social debe entenderse como la construcción de relaciones sociales en las que los sujetos estén incluidos como miembros plenos, en el sentido de que puedan establecer, sostener y practicar públicamente sus modos de vida sin vergüenza ni humillación. Aquí, en palabras de Honneth,

la cuestión del reconocimiento es igual que la de la paridad participativa: el desarrollo y la realización de la autonomía individual sólo es posible, en cierto sentido, cuando todos los sujetos reúnen las precondiciones sociales para realizar sus objetivos vitales sin desventajas injustificables y con la mayor libertad posible (Honneth, 2006b: 192).

6. REFLEXIONES FINALES

El presente trabajo tuvo como propósito realizar un análisis crítico de un conjunto de valiosos aportes y debates para pensar la justicia social en el marco de la sociedad capitalista contemporánea. Estos aportes y debates, producidos en los últimos treinta años desde el campo de la filosofía social y la teoría política con perspectiva de género, tienen como ejes centrales a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento, y al tipo de relación entre ambas, como dimensiones fundamentales de la justicia social.

Desde finales del llamado “ciclo de oro” del capitalismo, que tuvo lugar entre los comienzos de la segunda posguerra mundial y principios de la década de 1970, el modo de organización y funcionamiento del capitalismo no ha dejado de producir a nivel mundial una desigualdad material exacerbada.

Los factores causales y los mecanismos reproductores de la fenomenal concentración de los ingresos y de la propiedad en la sociedad capitalista contemporánea, como así también las opciones de políticas para luchar contra la desigualdad material creciente, vienen siendo

analizados en profundidad y documentados ampliamente, en especial en los trabajos – ineludibles sobre estas cuestiones- del economista británico Anthony Atkinson y del economista francés Thomas Piketti¹⁰

En este contexto, sin embargo, y como de manera aguda ha planteado Fraser, la lucha por el reconocimiento de la diferencia se erige como la forma paradigmática del conflicto político. La dominación cultural desplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. A su vez, el reconocimiento cultural parece reemplazar a la redistribución socioeconómica como estrategia de resolución contra la injusticia y objetivo de la lucha política (Fraser, 2000).

Este desplazamiento de la redistribución por parte del reconocimiento en el marco de un *vuelco hacia la desigualdad* de los ingresos y de la riqueza en el capitalismo actual¹¹ torna necesario, a mi juicio, corregir los términos actuales de la ecuación entre reconocimiento y redistribución en la lucha por la justicia social, dando mayor relevancia al combate en el terreno de la economía política, mayor relevancia a la disputa por cambios radicales en el campo de la redistribución.

En este sentido, y a modo de establecer futuras líneas de investigación para mi tesis de maestría, me parece relevante indagar las conexiones entre los análisis realizados aquí en torno a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento con las ideas de *igualdad de oportunidades e igualdad de posiciones o de resultados en tanto concepciones de justicia social*. El sociólogo francés Francois Dubet ha planteado que en las sociedades democráticas existen actualmente dos grandes concepciones de la justicia social: la igualdad de posiciones o resultados y la igualdad de oportunidades. La primera busca la reducción de las desigualdades entre las posiciones o lugares sociales, entre los ricos y los pobres; la segunda apunta a promover la igualdad de oportunidades para que todos y todas puedan acceder a cualquier posición social. Ambas concepciones tienen un punto de partida común: la de reducir la tensión entre la afirmación del principio democrático de igualdad de todos/as y las desigualdades económicas y sociales surgidas de las tradiciones, la competencia de intereses y el modo de funcionamiento de las sociedades capitalistas más o menos desarrolladas. Asimismo, Dubet plantea que el

¹⁰ Véase Anthony B. Atkinson (2016), *Desigualdad. Qué podemos hacer?*, Fondo de Cultura Económica, México. Thomas Piketty (2014), *El capital en el Siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, Argentina; y *La economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza* (2015), Siglo XXI editores, Argentina.

¹¹ La expresión vuelco hacia la desigualdad pertenece a Atkinson, op. cit.

modelo de la igualdad de oportunidades está desplazando al modelo de igualdad de posiciones (Dubet, 2011). Como vemos, también aquí se produce un desplazamiento entre ejes de justicia social. De nuevo, ¿qué relaciones se pueden establecer entre la redistribución y el reconocimiento, por un lado, y la igualdad de oportunidades y la igualdad de posiciones, por el otro?

Por último, otra línea de investigación, a mi juicio la más importante, pues en ella me parece se juega en gran medida las posibilidades de las luchas emancipatorias en las actuales condiciones de la sociedad capitalista, se vincula a la cuestión de las políticas sociales. Clauss Offe ha planteado, desde una perspectiva marxista, que los factores determinantes del grado al que se puede llegar de justicia social por medio de la política social estatal son las relaciones de poder social, legal y políticamente sancionadas, la capacidad de imposición de exacciones, amenazas y sanciones, en combinación con los conflictos de intereses dependientes de ellas. (Offe, C., 1990). En este sentido, en el contexto de las ecuaciones actuales de reconocimiento/redistribución y de igualdad de oportunidades/igualdad de posiciones que se dan aún en el marco del vuelco hacia la desigualdad material que caracteriza la dinámica del capitalismo hoy día, considero de enorme importancia la indagación sobre qué concepción de política social, dentro de una estrategia política más amplia, puede contribuir significativamente a la lucha por establecer la justicia social en nuestras sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

ATKINSON, Anthony B. (2016): *Desigualdad. ¿Qué podemos hacer?*. México: Fondo de Cultura Económica.

ALEXANDER, Jeffrey C. (1991): “La centralidad de los clásicos”, en Giddens, Anthony, Turner, Jonathan y otros, *La teoría social, hoy*. México: Alianza Editorial.

BENAVENTE, María Cristina y VALDÉS, Alejandra (2014): *Políticas públicas para la igualdad de género Un aporte a la autonomía de las mujeres*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL.

BUTLER, Judith (2000): “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* (edición en castellano), nro. 2.

BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

CONWAY, Jill K., BOURQUE, Susan y SCOTT, Joan. (1998). “El concepto de género”, en Navarro y Stimpson (Comps.): *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Argentina y México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

DUBET, François (2011): *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.

FRASER, Nancy (2000a): “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”, en *New Left Review* (edición en castellano), nro. 0.

FRASER, Nancy (2000b): “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, en *New Left Review* (edición en castellano), nro. 2.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006): “Introducción: ¿Redistribución o reconocimiento?”, en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, España: Ediciones Morata.

FRASER, Nancy (2006a): “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”, en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, España: Ediciones Morata.

FRASER, Nancy (2006b): “Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth”, en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, España: Ediciones Morata.

HONNETH, Axel (2006a): “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, España: Ediciones Morata.

HONNETH, Axel (2006b): “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, España: Ediciones Morata.

MARQUES-PEREIRA, Bérengere (1993). “Estado y Estado benefactor: metodologías feministas”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 55, Nro. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MINISTERIO DE JUSTICIA, GOBIERNO DE LA REPUBLICA DE BOLIVIA (2008): *Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades “Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien”*.

OFFE, C. (1990): *Contradicciones en el Estado del bienestar*, México: Alianza Editorial.

RODRÍGUEZ GUSTÁ (2008). “Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención”, *Revista Temas y Debates*, Nro. 16. Rosario, Argentina: Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

YOUNG, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.