



TRABAJO FIN DE GRADO

GRADO EN ESTUDIOS INGLESES: LENGUA, LITERATURA Y CULTURA

Nancy Fraser y la Transformación Feminista del Sistema.

En busca de una alternativa a las políticas fallidas del procedimentalismo, liberalismo y multiculturalismo.



ISRAEL NÁJERA ALIENDE

INAJERA2@ALUMNO.UNED.ES

TUTOR ACADÉMICO: Ramón José del Castillo Santos

LÍNEA DE TFG: Corrientes Actuales de la Filosofía

FACULTAD DE FILOLOGÍA

CURSO ACADÉMICO: 2020-21. Convocatoria: Junio

Palabras clave: feminismo, Nancy Fraser, redistribución, reconocimiento y deconstrucción.

Resumen: en este trabajo se exponen, analizan y discuten algunos de los puntos centrales de la doctrina feminista de Nancy Fraser. Para ello hemos elegido los debates que mantiene con Jürgen Habermas, Judith Butler y Axel Honneth, así como su postura más actualizada que aboga por un 'Feminismo para el 99%'. Entendemos los debates como un intento de recuperar el enfoque materialista frente al auge del subjetivismo y el relativismo. Finalmente concluiremos planteando una serie de críticas a algunas de las ideas centrales que han ido apareciendo a lo largo de los diferentes problemas tratados.

Abstract: This work intends to present, analyze and discuss some of the main points of Nancy Fraser's feminist doctrine. In order to do this, we have chosen the debates Fraser holds with Jürgen Habermas, Judith Butler and Axel Honneth, as well as her last work, where she advocates for a 'Feminism for the 99%'. We understand these debates as an attempt to recover a materialistic approach against the rise of subjectivism and relativism. Finally, we will propose a series of criticism to some of the central ideas that have been appearing throughout the work.

Índice

1. Introducción.....	4
1.1. Estado de la cuestión.....	5
1.2. Metodología.....	6
2. Desarrollo.....	7
2.1. Fraser frente a Habermas: pragmatismo frente a formalismo.....	7
2.1.1. Contra la hipóstasis del mundo de la vida.....	8
2.1.2. Patriarcado y sistema de bienestar.....	10
2.1.3. Politización de necesidades e identidades.....	11
2.2. Fraser contra el deconstructivismo de Judith Butler.....	12
2.2.1. La materia de las luchas socialistas.....	12
2.2.2. Identidades grupales o clases sociales universales.....	13
2.2.3. Redistribución y deconstrucción.....	15
2.3. Butler: autodeterminación individual frente a igualdad impostada.....	17
2.3.1. Actualizar la izquierda política.....	17
2.3.2. La falsa escisión entre lo cultural y lo material.....	18
2.3.3. La identidad sexual tiene prioridad ontológica.....	19
2.4. El origen primigenio de las injusticias sociales.....	21
2.5. Fraser: <i>Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo</i>	22
2.5.1. El lugar del reconocimiento.....	22
2.5.2. Capitalismo y heterosexismo.....	24
2.6. ¿En qué consiste la deconstrucción primigenia de Butler?.....	25
2.7. Fraser contra el subjetivismo prepolítico de Axel Honneth.....	27
2.7.1. El orden institucionalizado del reconocimiento.....	28
2.7.2. Fraser: Intervenir para redistribuir.....	29
2.7.3. Las gramáticas hegemónicas.....	30
2.7.4. Paridad participativa.....	32
2.7.5. Honneth: inclusión efectiva frente a la neutralidad axiológica.....	33
2.8. Manifiesto Feminista.....	33
3. Conclusiones.....	40
3.1. Materialismo y perspectiva étic.....	40
3.2. Materialismo y clases universales.....	41
3.3. Las instituciones culturales.....	42
3.4. Crítica al Manifiesto Feminista.....	43
4. Bibliografía principal:.....	44
4.1. Bibliografía complementaria:.....	45

1. Introducción.

Con este trabajo pretendemos tratar de comprender mejor las confrontaciones políticas que se están produciendo actualmente en España en el seno del feminismo. Nuestro interés por el tema surgió en 2016, cuando en clase de filosofía de 1º de Bachillerato apareció el problema de la identidad de género a propósito de la indignación que provocó el famoso autobús de la asociación *Hazte Oír*, donde se podía leer “Los niños tienen pene, las niñas tienen vulva, que no te engañen”. Al profundizar en el asunto, realizamos un análisis de la *Ley de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y No Discriminación de la Comunidad de Madrid (2016)*. Lo cierto es que fue un texto que nos sorprendió muchísimo, ya que parecía escrito directamente por Judith Butler o Michael Foucault. En él podemos leer frases como esta del párrafo tercero del Preámbulo: “En la persona imperan características psicológicas que configuran su forma de ser y se ha de otorgar soberanía a la voluntad humana sobre cualquier otra consideración física”.

Esta ley, promovida por el PP, resultaba ser mucho más “progresista” que la *Ley de Identidad de Género* promovida por el PSOE en 2007, al eliminar lo que se ha dado en llamar la “patologización del género”, es decir, la necesidad de que un psiquiatra diagnostique una disforia de género para que cualquiera pueda cambiar legalmente de sexo o género. Aunque pudiera parecer una mera cuestión técnica, a ningún filósofo se le puede escapar el giro psicologista que introduce este matiz, ni las consecuencias sociales que implica. Desde este preciso momento, en España nadie podría pretender entrar en el fuero interno de las personas, ni definir las o encasillarlas con relación a un punto de apoyo externo, ya sea conductual o biológico, es decir, se eliminaba la perspectiva étic.

Hoy, en 2021, se ha vuelto a recuperar esta perspectiva en la ley actualmente en trámite y emanada del Ministerio de Igualdad, dirigido por Irene Montero, de Unidas Podemos. Pero, curiosamente, la reacción desde el feminismo socialista no se ha hecho esperar, al entender, ahora sí, que esta perspectiva imposibilitaría la discriminación positiva y podría llegar a erradicar todos los logros alcanzados en los últimos años en lo relativo a la igualdad entre hombres y mujeres.

En estos momentos el desconcierto es mayúsculo, el debate se encuentra plenamente instaurado en la sociedad y las contradicciones no paran de aflorar. Pero, lo más curioso de todo es que los debates que fundamentan las principales posturas que hoy están sobre la mesa ya se vienen produciendo en el ámbito del feminismo desde finales de los años ochenta. Por lo tanto, hemos decidido reproducirlos y analizarlos en estas páginas, teniendo como referente a la filósofa norteamericana Nancy Fraser. Para ello expondremos el desarrollo en orden cronológico de algunos puntos centrales de los debates que mantuvo con Jürgen Habermas, Judith Butler y Axel Honneth, otorgando especial importancia al segundo de ellos, al considerar que es ahí donde se trata el núcleo de los problemas actuales. Finalmente, concluiremos con la solución que Fraser, junto a Cinzia Azzurra y Tathi Bhattacharya propone para lograr lo que ellas denominan un “feminismo para 99 %”.

1.1. Estado de la cuestión.

Los temas que se esbozan en este trabajo están de plena actualidad en la vida política y filosófica de nuestros días, no solo en España, sino también en los países capitalistas occidentales. Las leyes de igualdad de género introducen el concepto de “discriminación positiva”, promueven políticas de ayuda a la maternidad y paternidad, tratan de eliminar patrones de comportamiento considerados machistas, afectan a la educación, medios de comunicación, leyes de violencia de género, etc. Pero esto no se detiene ahí, sino que hoy en día se está poniendo en cuestión el concepto de género entendido como un patrón de comportamiento asociado a unas características biológicas masculinas o femeninas. De hecho, se cuestiona la división social entre hombres y mujeres, hay una parte de la sociedad que ha asumido las tesis del posestructuralismo y entiende que toda la cultura es una construcción social, simbólica, discursiva, ideológicamente manipulable. Consideran que la sociedad se estructura mediante relatos, los cuales esconden intereses de un grupo para dominar a otros. Mantienen que las relaciones sociales son simbólicas, que se derivan directamente de la autopercepción y el reconocimiento de los otros. Por lo tanto, para construir una sociedad justa, defienden que es necesario propiciar esa libertad interior, esa autodeterminación individual, que garantice a todos los individuos un lugar en la sociedad acorde con su autopercepción. El problema

es que esta perspectiva bloquea la posibilidad de considerar a las mujeres como una clase social discriminada y, de afianzarse, tiene el peligro de acabar con todas las políticas de igualdad de género implementadas hasta ahora.

1.2. Metodología.

Hemos realizado diversas búsquedas bibliográficas a través de las herramientas GoogleScholars, Dialnet y JSTOR principalmente. Muchos de los artículos los encontramos a través de estos medios y algunos de los libros se encuentran directamente en Google. Pero la mayor parte de la bibliografía la hemos descubierto gracias a las obras que aparecen en los artículos analizados. Unos artículos remiten a otros, en los que se profundizan en temas que nos han parecido interesantes. De este modo, hemos ido analizando, leyendo y ojeando una gran cantidad de artículos, TFGs y Tesis sobre el tema, desde donde nos hemos nutrido de otras obras. Lo cierto es que el trabajo no tiene fin, así que un aspecto fundamental es saber dónde detener la búsqueda.

La mayor parte de los artículos con los que hemos trabajado son de finales de los años noventa o principios de los dos mil, aunque también hemos utilizado obras clásicas a las que se alude continuamente en los citados artículos.

Las palabras clave utilizadas para las diversas búsquedas han sido, entre otras: Nancy Fraser, Judith Butler, feminismo, redistribución, reconocimiento, deconstructivismo, identidad de género o neoliberalismo.

Algunos de los textos utilizados han sido revisados tanto en su versión en inglés como en su traducción al español, principalmente aquellos publicados en la versión española de la New Left Review. También hemos usados textos que únicamente se encuentran en inglés y otros escritos por autores españoles especializados en el tema como Ramón del Castillo o Monserrat Garcerán.

2. Desarrollo.

2.1. Fraser frente a Habermas: pragmatismo frente a formalismo.

En un conocido artículo Nancy Fraser¹, pretendiendo ser fiel a la definición marxista de teoría crítica², arremete contra la excesiva abstracción en el planteamiento de Habermas sobre la problemática de género, algo que en su opinión, le impide apreciar los ejes de la desigualdad que se producen en la práctica. Mantiene que Habermas desarrolla un modelo de análisis general y desde este va enfocando diferentes problemas, lo que le lleva a tratar las cuestiones de género como un sobreañadido a su sistema, obviando que suponen el principal eje de desigualdad en las sociedades capitalistas de la actualidad. La excesiva abstracción filosófica es miope a la hora de enfocar las desigualdades reales, por ello, con Gramsci, Fraser aboga por desarrollar una teoría crítica que parta de la práctica en todo momento y vuelva a ella continuamente. Se trataría de un círculo virtuoso, capaz de distinguir en cada momento cuales son los ejes de la desigualdad que deben articular el aparato teórico. Desde estas premisas, el análisis de lo social no se puede reducir a un ámbito unidimensional gobernado por la razón instrumental, sino que requiere prestar atención a las coyunturas que se dan en la realidad desde diversos enfoques. Por lo tanto, en opinión de Fraser, la red de Habermas no sirve para apresar el origen de las desigualdades, se le escapa incluso el pez más gordo de todos, como es la problemática de género, y todo ello debido a su exceso de formalismo.

Al distinguir entre las instituciones pertenecientes al sistema (la estructura económica y el estado administrativo) y las que pertenecen al mundo moderno de la vida (la familia y la esfera pública de opinión, debate y participación), Habermas, según Fraser, no va más allá de un planteamiento dual y formalista, donde el sistema se ocupa de la reproducción material y pretende una estabilidad funcional, mientras que el mundo de la vida exhala una reproducción simbólica de normas, modelos y formación de la identidad social. La autora norteamericana mantiene que Habermas solo atiende a la intrusión del sistema en el mundo de

¹ Fraser, N. (1985).

² Fraser, N. (1985): "To my mind, no one has yet improved on Marx's 1843 definition of critical theory as "the self-clarification of the struggles and wishes of the age".

la vida, su cosificación y la consiguiente crisis de identidad simbólica. Y la única solución que plantea pasa por mantener la solidaridad por encima del dinero y el poder administrativo, a través de un enfoque teleológico y tras una deliberación democrática. Por el contrario, Fraser considera que es el contexto el que determina si una institución o práctica pertenece al ámbito simbólico o al estructural. Esto no es algo fijo, sino que va en función de la lucha entre movimientos sociales, la economía oficial y el estado administrativo.

2.1.1. Contra la hipóstasis del mundo de la vida.

A pesar de compartir la combinación de enfoques habermasiana para el estudio de los fenómenos sociales, Fraser no admite la sustancialización de ámbitos sociales que este plantea. Para ella todas las esferas sociales (familia, estado y economía) deben analizarse tanto desde un punto de vista estructural como hermenéutico. Concede que el planteamiento de Habermas tiene la ventaja de permitir introducir actividades no asalariadas como la crianza de los hijos dentro de la historia, algo que en el marxismo estaba circunscrito a las relaciones de producción. El problema es que Habermas las considera actividades simbólicas, colocándolas al margen de la reproducción material, donde sí se encuentra el trabajo asalariado. Esto, entiende Fraser, no responde a filosofía alguna, sino a una ideología patriarcal que subordina a las mujeres y contribuye a legitimar la separación institucional de la crianza de los hijos respecto del trabajo pagado. Por lo tanto, este enfoque perpetúa la marginación del trabajo tradicionalmente ejercido por las mujeres.

El camino que recorre Fraser parte de la realidad concreta, lo que le lleva a rechazar la desconexión habermasiana entre el mundo de la vida y el sistema económico y político. En la práctica el hogar es un lugar de trabajo más, aunque no remunerado. Si se desconecta del intercambio económico, manteniéndolo en la esfera privada, lo único que se consigue es perpetuar la opresión de las mujeres. Al asomarse a las prácticas concretas nadie puede ignorar que en la familia también se da el cálculo instrumental, la explotación económica, laboral y sexual, así como la violencia y el asesinato. Por ello la crianza de los hijos no se puede entender como una práctica natural y pre-política, sino que es uno de los fundamentos de la economía política.

De este modo, Fraser critica la reclusión habermasiana de la crianza de los hijos y el trabajo en el hogar al ámbito privado, desconectándolo del intercambio material y la reciprocidad económica. Esto hace que los trabajos tradicionalmente asignados a las mujeres no formen parte del sistema, sino del mundo de la vida, de lo simbólico por oposición a lo material. Porque lo material, lo económico, está dirigido por la racionalidad instrumental. El incluirlos dentro del sistema implicaría una intrusión del sistema en el mundo de la vida, justamente lo que Habermas quiere evitar. Por lo tanto, desde la doctrina habermasiana no es posible acabar con la subordinación de las mujeres, según Fraser. Pero tampoco el socialismo es una solución en sí mismo, ya que las relaciones económicas se encuentran segmentadas según el género.

Ambos coinciden en que el capitalismo del bienestar entremezcla los sectores privados y públicos, transformando al ciudadano en consumidor o usuario del estado y burocratizando la política de tal modo que la participación queda reducida a algunos actos formales aislados. Pero, al no disponer de un enfoque de género, afirma Fraser, Habermas no es capaz de ver que incluso el papel de cliente del estado y la burocratización de la política son distintos para hombres y mujeres. La dominación masculina estructura las instituciones del capitalismo tardío, al seguir ligadas a la división privado/público, como el principio tácito de organización social.

Para Fraser el mundo de la vida no es un ámbito puro e inmaculado de reflexión igualitaria y democrática, sino que también sustenta la estructura patriarcal, al estar en cierta medida colonizado por los mecanismos del sistema. Por lo tanto, como indica Ramon del Castillo, “La cuestión no es sustituir las interacciones del sistema por las del mundo de la vida, sino conseguir que la esfera del intercambio material también esté guiada por interacciones cooperativas e igualitarias”³.

³ Castillo del, Ramón. (1994). P 264.

2.1.2. Patriarcado y sistema de bienestar.

Desde la óptica de Fraser, el sistema de bienestar tiene un carácter patriarcal, considera a las mujeres como necesitadas de protección y a los hombres como sus protectores. Además, la división entre el ámbito público y privado, que afecta tanto al mundo de la vida como al sistema económico-político, estructura ambos espacios. Las mujeres reciben caridad al enviudar, porque se considera que no han contribuido al sistema económico con su duro trabajo dentro del hogar. De este modo, su pensión por viudedad no se entiende como un contrato de reciprocidad y reciben una cantidad muy inferior a la de los hombres. Estas son prácticas concretas de las sociedades pertenecientes al capitalismo avanzado que demuestran que las estructuras económicas patriarcales ya están presentes en el mundo de la vida y condicionan las identidades que a su vez estructuran el sistema. Las interacciones que se dan en el mundo de la vida ya están estructuradas de este modo, así que extenderlas al mundo económico y político simplemente perpetúa la opresión de las mujeres. Es más, para que un movimiento social logre sus objetivos es necesario, según Fraser, que se formalice legalmente, que instituya derechos concretos. Su informalidad solo es una coartada para no modificar las instituciones. Las luchas, al oponerse al estado, crean nuevas identidades, configuran nuevos grupos sociales. En el caso del feminismo se pretende politizar necesidades que hasta el momento se habían considerado privadas, domésticas o culturales. Al politizar estas necesidades, las demandas que antes se consideraban individuales pasan a incluirse en demandas de un grupo oprimido. La víctima no es únicamente la persona, sino el colectivo. Lo que otorga más fuerza a la lucha:

Las luchas del bienestar son luchas de los movimientos sociales contra el estado y las instituciones de la economía liberal respecto a la interpretación de necesidades, luchas entre movimientos sociales contrarios que tienen una interpretación diferente de las necesidades sociales y, también luchas dentro de los propios grupos o movimientos sociales por legitimar un principio de pertenencia, y, por tanto, por legitimar una interpretación de las necesidades de ese grupo.⁴

⁴ Ibid. P 278.

2.1.3. Politización de necesidades e identidades.

Contra la doctrina de Habermas, Fraser defiende que lo social es un discurso sobre necesidades, no se puede circunscribir a lo político ni a lo económico, sino que se trata de interpretar necesidades, construir identidades y politizarlas o invisibilizarlas al cercarlas en el ámbito privado. Se trata de redefinir los límites de la política, ya que la historia no es sino una dinámica continua entre politización y despolitización de necesidades. De este modo, el feminismo no se puede conformar con una distribución paternalista y caritativa, sino que tiene que luchar por la realización de una sociedad más igualitaria, en la que las mujeres vean cubiertas sus necesidades y puedan construir nuevas identidades con carácter político. Los nuevos derechos tampoco deben acarrear ventajas de unos grupos frente a otros y la discusión sobre necesidades debe darse en un marco democrático, que implique tanto a las instituciones políticas como a los medios de comunicación.

Se trata de ampliar la democracia, incluso colocándola por encima de la filosofía, prestando especial atención a las tradiciones y prácticas de las mujeres en contextos específicos. Una democracia más plena tiene que ir acompañada de una teoría muy pegada a los movimientos sociales, requiere una perspectiva más falibilista y clarificadora, con el fin de evitar la descontextualización y generalidad. Sin embargo, también se necesita alcanzar principios transculturales, lo que obliga a Fraser a ir más allá del positivismo puro. Su objetivo es construir una teoría social capaz de criticar los metarrelatos sin caer en el feminismo posmoderno, al que considera como un muñeco de paja creado por oposición al conservadurismo fundamentalista. Por ello se centra en la experiencia de la opresión que han sufrido las mujeres, intentado atender al mismo tiempo a experiencias concretas de los diversos subgrupos que se encuentran incluidos en la categoría genérica de mujer:

En los últimos años, las mujeres de clase baja trabajadora, las mujeres de color y las lesbianas han conseguido por fin que sus objeciones a las teorías feministas, que no logran enfocar sus vidas, ni llegar a sus problemas, sean ampliamente escuchadas. Han hecho ver los primeros cuasi-metarrelatos, con sus asunciones de la universal dependencia de la mujer y su confinamiento a la esfera doméstica, como falsas extrapolaciones de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual, de clase media, que dominó los inicios de la segunda ola... Así, al alterarse la conciencia de clase, sexual, racial y étnica del movimiento, también lo ha hecho la concepción prioritaria de la teoría. Esto ha dejado claro que los cuasi-metarrelatos estorban, en vez de promover la

fraternidad entre las mujeres, puesto que eluden las diferencias entre ellas y entre las formas de sexismo al que distintas mujeres están sujetas de modo diferente.⁵

Para Fraser, los conflictos más representativos de esta época son aquellos que contestan la subordinación de las mujeres, por lo tanto, este debe ser el eje principal de una teoría crítica coherente con el marxismo. Cualquier otra interpretación que pretenda justificar este orden social debe ser inmediatamente desmitificada y clasificada como ideología, en tanto no mantiene una postura crítica con la realidad presente. Y concluye, que la propuesta de Habermas, mistifica en gran medida la dominación de las mujeres por parte de los hombres, al carecer de un enfoque crítico en el sentido que propuso Marx: partiendo de las prácticas concretas de la sociedad. Su falta de contextualización y su formalismo disminuyen la capacidad crítica de la doctrina habermasiana.

2.2. Fraser contra el deconstructivismo de Judith Butler.

2.2.1. La materia de las luchas socialistas.

Nancy Fraser⁶ mantiene que a finales del siglo XX las luchas por el reconocimiento cultural han desplazado a la lucha de clases. En ellas se pretende que se reconozcan las diferencias nacionales, étnicas, raciales, de género o sexuales, descuidando todo lo relativo a la distribución de la riqueza. Clasifica a estos movimientos dentro del post-socialismo, porque no atienden a las clases sociales, mientras la desigualdad material no para de aumentar a lo largo y ancho del globo. Una desigualdad que afecta a la renta, al trabajo, a la educación, sanidad, ocio, alimentación o a la expectativa de vida: “El reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política”⁷.

El objetivo principal de Fraser no es otro que recuperar una perspectiva socialista, que ha sido eclipsada por estas reivindicaciones superestructurales centradas en el reconocimiento identitario. Por ello reivindica que en los casos concretos de las injusticias relacionadas con el género y la raza es necesario

⁵ Fraser, N. & Nichols, L. (1994). P 33.

⁶ Fraser, N. (1995)

⁷ Fraser, N. (1995), en Butler, J y Fraser, N. (2016). P. 24.

cambiar la estructura socioeconómica, ya que el ataque a la superestructura cultural resulta inocuo y a la larga es absorbido por el sistema neocapitalista. Requieren luchar en el campo del reconocimiento, pero también y fundamentalmente en el de la distribución de los bienes materiales y en la protección del trabajo relativo a la reproducción social. La economía y la cultura son los extremos de un eje horizontal en el que Fraser sitúa las luchas sociales, cuyos ejemplos paradigmáticos son las luchas relacionadas con la sexualidad, que se encuentran en el extremo de lo cultural, y las luchas del proletariado, que son un caso puro de conflicto económico. Entre ambas, en el kilómetro cero, sitúa las injusticias raciales y las de género. Aunque acepta que las posibles soluciones a todos los conflictos sociales necesitan tener en cuenta ambos aspectos: “Las soluciones redistributivas generalmente presuponen una concepción subyacente del reconocimiento... A la inversa, las soluciones al reconocimiento a menudo presuponen una concepción subyacente de redistribución”.⁸

2.2.2. Identidades grupales o clases sociales universales.

Fraser defiende que las políticas del reconocimiento proponen soluciones afirmativas, basadas en potenciar la identidad de los grupos discriminados, revalorizándolos y subrayando sus diferencias específicas, con lo que ensanchan la distancia entre grupos. Mientras que las políticas redistributivas socialistas diluyen los grupos en una identidad más amplia y desde ahí se pueden conseguir soluciones transformadoras, que apuestan por una continua evolución y reconstrucción de las identidades.

Esta paradoja plantea sin duda una disyuntiva que obliga a priorizar unas reivindicaciones y posponer otras. Desde la perspectiva socialista que pretende recuperar, es prioritario reconocer cuáles son las clases sociales materialmente discriminadas y luchar por una redistribución más justa, considerando a dicha clase como un todo unitario, en un primer momento. Como su teoría parte de la práctica y vuelve a ella, este punto lo ejemplifica en las injusticias de género, que considerará prioritarias a las reivindicaciones de los grupos LGTBI. Pero las mujeres constituyen una clase social históricamente discriminada, mientras que

⁸ Ibidem. P 33.

los grupos LGTBI, al encontrarse diseminados por todos los estratos sociales, no conforman una clase social que necesite una redistribución económica más justa:

De acuerdo con esta concepción, la sexualidad es un modo de diferenciación social cuyo origen no está en la economía política, dado que los homosexuales se distribuyen por toda la estructura de clase de la sociedad capitalista, no ocupan una posición específica en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada. Por el contrario, su forma de comunidad consiste en que constituyen una sexualidad despreciada, arraigada en la estructura de valoración cultural de la sociedad.⁹

Sin embargo, tanto el género como la raza son categorías que en la actualidad estructuran comunidades víctimas de un tipo de injusticia distributiva y otro tipo de injusticia cultural. En el caso del género se aprecia claramente mediante estadísticas que no solo es un factor determinante a la hora de conseguir un mayor salario o un cargo de mayor responsabilidad, sino que el trabajo reproductivo no pagado se asigna mayoritariamente a las mujeres. Se trata de un tipo de injusticia que afecta directamente tanto a las relaciones de producción como a la fuerza productiva, ya que el generar esa fuerza, lo que se ha dado en llamar reproducción social, es un trabajo que realizan las mujeres y no está remunerado. La novedad que introduce Fraser aquí es considerar la reproducción social como un trabajo que debe ser remunerado, es decir, las mujeres deben ser económicamente recompensadas por tener hijos. Al no percibir ningún beneficio distributivo por este trabajo, las mujeres constituyen claramente una clase social explotada, que solo es posible remediar mediante un tipo de revolución igualitaria centrada en la redistribución:

Esta estructura conforma el género como un tipo de diferenciación económico-política dotada de algunas de las características de clase. Cuando la consideramos bajo esta perspectiva, la injusticia de género se presenta como un tipo de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos un remedio redistributivo.¹⁰

Pero la clase de las mujeres no solo sufre esta explotación económica, sino que también es víctima de una gran minusvaloración cultural. Por ello, el feminismo no se puede detener en la lucha por la redistribución, sino que necesita embarcarse a su vez en las luchas por el reconocimiento. Se trataría de

⁹ Ibidem. P. 39.

¹⁰ Ibidem. P. 42.

deconstruir el androcentrismo y la categoría de mujer, de embarcarse en la lucha simbólica, con el fin de cambiar las leyes y proporcionar un trasfondo solvente de legitimidad. Para ello es necesario perseguir las ofensas a las mujeres, las agresiones sexuales, la explotación sexual, la violencia doméstica, así como las representaciones estereotipadas y trivializadas, conforme a normas androcéntricas:

Sin embargo, ésta no es más que la mitad de la historia. De hecho, el género no es solamente una diferenciación económico-política, sino también una diferenciación de valoración cultural. Como tal, abarca además elementos que lo asemejan más a la sexualidad que a la clase y que lo introducen de lleno en la problemática del reconocimiento. En realidad, una de las características fundamentales de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad.¹¹

2.2.3. Redistribución y deconstrucción.

Respecto a la injusticia económica, también se puede hablar de soluciones afirmativas, que Fraser asocia al Estado de bienestar liberal y que consisten en remediar la distribución final inadecuada, sin cambiar la estructura económico-política. Y soluciones transformadoras, que mantienen una relación histórica con el socialismo y tratan de contrarrestar la distribución injusta modificando la estructura económico-política. Desde su óptica, la única forma de solucionar la injusticia que sufren las mujeres en tanto clase social marginada es transformando la estructura económico-política de la sociedad y reduciendo las diferencias de clase:

Las soluciones transformadoras combinan habitualmente programas universalistas de bienestar social, un sistema tributario fuertemente progresivo, medidas macroeconómicas dirigidas a la creación de pleno empleo, un amplio sector público al margen del mercado, una propiedad pública y/o colectiva significativa y un proceso democrático de toma de decisiones sobre las prioridades socioeconómicas fundamentales.¹²

Pero economía y cultura no son dos ámbitos comunicados para Fraser, sino que se entrecruzan y refuerzan mutuamente. Afirma que las normas culturales sexistas y androcéntricas se institucionalizan e inciden directamente en la economía. Del mismo modo, las desventajas económicas impiden que los afectados participen en la creación de la cultura, lo cual se agrava en el caso de

¹¹ Ibidem. P. 42.

¹² Ibidem. P. 55.

las mujeres, al sufrir injusticias tanto de reconocimiento como de redistribución. Por ello mantiene que la mejor estrategia debe ser transformadora en ambos aspectos, una síntesis de socialismo y deconstrucción:

La otra ruta esperanzadora a primera vista es la que combina la redistribución transformadora con el reconocimiento transformador. La redistribución transformadora que combate la injusticia de género en la economía consiste en una forma de feminismo socialista o de socialdemocracia feminista. El reconocimiento transformador para combatir la injusticia de género en la cultura consiste en una deconstrucción feminista destinada a dismantelar el androcentrismo mediante una desestabilización de las dicotomías de género. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica de un feminismo socialista con la política cultural del feminismo deconstructivo.¹³

Como vamos viendo, este planteamiento tiene la pega de no satisfacer a los grupos que, según Fraser, no constituyen clases sociales explotadas, pero luchan por el reconocimiento social. ¿Cómo convencerles para que posterguen sus luchas a un futuro incierto en el que se haya alcanzado la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres? Desde aquí justamente parte la crítica de Judith Butler. La justificación de Fraser es clara: si se comienza por la deconstrucción del género, como pretende el post-estructuralismo, se diluye la categoría de mujer y se bloquea automáticamente cualquier posibilidad de transformación estructural para resolver las injusticias que sufre la “clase social” conformada por las mujeres. La ventaja de comenzar por la redistribución es que solo se bloquearía la deconstrucción en un primer momento, posibilitándola tras ella. De hecho, Fraser mantiene que sin ese paso previo redistributivo es imposible aplicar el deconstructivismo. Se trata de una estrategia similar a la que utilizó Marx frente al anarquismo de Bakunin: en un primer momento no se puede renunciar a la diferenciación de género, porque hay que llegar a una igualdad material y para ello es imprescindible considerar a las mujeres como una clase social desfavorecida. Y en un segundo momento sería oportuno acabar con el código cultural binario, deconstruyendo los géneros. Marx propuso la dictadura del proletariado en un primer momento, ya que eran una clase explotada y había que conseguir la igualdad material, después sería el momento de acabar con las clases sociales y el estado, del anarquismo y la autodeterminación:

Entonces, ¿a qué conclusión podemos llegar tras este debate? Tanto en el caso del género como en el de la <raza> el escenario que se ajusta mejor al dilema redistribución-

¹³ Ibidem. P. 61.

reconocimiento es el del socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura. Pero para que este escenario sea psicológica y políticamente factible hace falta que la gente se aleje del vínculo que establece con las construcciones culturales de sus intereses e identidades en la actualidad.¹⁴

2.3. Butler: autodeterminación individual frente a igualdad impostada.

2.3.1. Actualizar la izquierda política.

Judith Butler¹⁵ comparte con Fraser el objetivo de resucitar a la izquierda política desde la tradición marxista, para desbancar al neoliberalismo. Sin embargo, ambas consideran que los argumentos de su oponente no lograrán sino el efecto contrario, a saber, que las reivindicaciones feministas y de los colectivos marginados sean reabsorbidas por el sistema capitalista con un mero maquillaje superficial, dejando la estructura económico-política intacta.

Según Butler, Fraser interpreta los nuevos movimientos sociales como sectas identitarias que dividen a la izquierda y se olvidan del proyecto materialista del marxismo, al no abordar las cuestiones relativas a la equidad y la redistribución económica. Da por hecho que el posestructuralismo ha bloqueado al marxismo, al terminar con el racionalismo sistemático y universalista: “Que hemos perdido un conjunto de ideales y metas comunes, un sentido de la historia común, un conjunto de valores comunes, un lenguaje común e incluso un modo objetivo y universal de racionalidad.”¹⁶ Sin embargo, Butler afirma que la realidad es justamente la contraria, el posestructuralismo activa a la izquierda, construye movimientos inclusivos, se adapta a la realidad cambiante, a las nuevas reivindicaciones, a la necesidad inexorable en democracia de crítica continua, de dialéctica que someta cualquier forma de autoritarismo excluyente. El subsumir todas las identidades en un universal abstracto es precisamente el problema de la izquierda. Por ello defiende que la suya no es una propuesta fragmentadora, sino articuladora de múltiples identidades, capaz de hacer que se alineen en reivindicaciones confluyentes.

¹⁴ Ibidem. P. 65.

¹⁵ Butler, J. (1997), en Butler, J. y Fraser, N. (2016).

¹⁶ Ibidem. P. 69.

El propósito de Butler no es otro que “superar las divisiones innecesarias en la izquierda”¹⁷, en un momento en el que se están suprimiendo los derechos del estado del bienestar. Recuerda que la izquierda solo aparece en los medios cuando se pelea entre sí, que se encuentra completamente dividida cuando más unión necesita. Mantiene que la división de clases es cada día más intensa a lo largo y ancho del planeta y la izquierda es incapaz de protagonizar un cambio político, para deleite de la derecha.

2.3.2. La falsa escisión entre lo cultural y lo material.

A ella se le critica que reduce el activismo político marxista a una mera afirmación y defensa de la identidad cultural, despojando a la izquierda de ideales comunes, que no presta atención al análisis objetivo de las clases sociales. Sin embargo, según Butler, no es correcto escindir la vida cultural de la económico-política, la cultura no se puede reducir a una mera segregación de las relaciones de producción. Considera que desde Althusser, Raymond Williams, Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak no se puede desconectar lo cultural de lo material, se trata de una diferencia inestable e inútil. Por esta razón considera la propuesta de Fraser como un nuevo resurgir anacrónico de la teoría clásica marxista, que ignora los desarrollos de esta en el siglo XX, principalmente la superación del planteamiento dicotómico tradicional de base/superestructura.

Butler mantiene que el resurgir de la ortodoxia de la izquierda no supone sino una ayuda inestimable para el conservadurismo social y sexual, al intentar reestablecer lo universal por decreto “reclama una unidad que paradójicamente volvería a dividir a la izquierda”¹⁸. Entiende que precisamente son los nuevos movimientos sociales que ella reivindica los que mantienen viva a la izquierda. Pero su confluencia no se puede basar ni en una construcción estrictamente identitaria, ya que estrecharía el campo político, ni en la unidad que plantea la izquierda ortodoxa, porque esta se forja a base de exclusiones. Se trataría de encontrar una unidad que mantenga los conflictos (en este punto admite que su propuesta no se encuentra muy alejada de la “cadena de equivalencias” propuesta por Laclau y Mouffe). Afirma que lo más importante es permitir las

¹⁷ Ibidem. P. 72.

¹⁸ Ibidem. P 74.

diferencias dentro un mismo movimiento, posibilitar las rupturas constitutivas, ya que el límite constitutivo de una identidad es la diferencia con otras. Un ejemplo de esto sería el esfuerzo por separar los estudios de raza de los de sexualidad y los de género:

la política de la sexualidad dentro de los estudios afroamericanos, la política de raza dentro de los estudios queer, dentro del estudio de clase, dentro del feminismo, la cuestión de la misoginia dentro de cualquiera de los anteriores, el tema de la homofobia dentro del feminismo, por mencionar algunos.¹⁹

Estas divisiones son necesarias para articularse de manera autónoma, producen conflictos importantes y dolorosos, pero al mismo tiempo prometedores, al establecer los límites de cualquiera de estas identidades discriminadas. Sin embargo, la izquierda ortodoxa, según Butler, padece una nostalgia de unidad excluyente y falseadora, que descalifica a lo cultural y promueve un conservadurismo sexual y social.

2.3.3. La identidad sexual tiene prioridad ontológica.

La sexualidad, según Butler, debe ser entendida como parte del modo de producción. Mantiene que, si nos atenemos única y exclusivamente a la redistribución de bienes y derechos, los gais y lesbianas constituyen clases diferenciadas, los primeros, entre otras cosas, por ser los que mayores tasas de VIH tienen, con las cargas económicas que ello supone; las lesbianas debido a las tasas de pobreza que mantienen respecto a la población heterosexual. Así, la heterosexualidad normativa supone una forma obligatoria de exclusión, lo que se sale de ahí es considerado como aberrante. Y esto, argumenta, no es una cuestión meramente cultural. La eliminación de las formas aberrantes de sexualidad es fundamental para el funcionamiento económico, al suponer una auténtica amenaza. No es una cuestión de reconocimiento cultural, sino que se trata del modo de producción e intercambio sexual. Esto explica que no se pueda distinguir entre reconocimiento cultural y economía política, sino que hay que entender el reconocimiento como un paso previo al intercambio económico:

Además, aunque Fraser distingue entre cuestiones de reconocimiento cultural y cuestiones de economía política es importante recordar que únicamente nos hacemos

¹⁹ Ibidem. P 75.

<<reconocibles>> al tomar parte en el intercambio y que el reconocimiento mismo es una forma y una condición previa al intercambio²⁰

Butler se apoya en el estructuralismo antropológico de Claude Levi-Strauss y sus aportaciones a la teoría feminista, que permitieron incorporar el intercambio de las mujeres a la crítica marxista de la familia, algo que en su opinión desestabilizó definitivamente la distinción entre vida material y cultural. Según Levi-Strauss, las mujeres eran un don, formaban parte de un tipo de intercambio que no puede circunscribirse exclusivamente al ámbito de lo económico o de lo cultural. Tesis que confirma Marcel Mauss, quien mantiene que el don fija los límites del materialismo, donde lo económico es solo una parte del intercambio. Desde esta óptica, el intercambio no es solo un trasvase de objetos, sino que consolida o amenaza los vínculos sociales. Desde aquí resultaría evidente que el intercambio produce un conjunto de relaciones sociales y comunica un valor cultural o simbólico: “La cuestión, por lo tanto, no es si la política sexual pertenece a lo cultural o a lo económico, sino cómo las propias prácticas del intercambio sexual difuminan la diferencia entre ambas esferas.”²¹

Estos autores supieron analizar que el modelo obligatorio del intercambio sexual perpetúa el parentesco, los títulos legales y económicos y las prácticas que delimitan quién es una persona. Sin embargo, no lo cuestionan. Algo que sí hizo la teoría Queer, al defender que las prácticas que definen a alguien como persona se pueden modificar. Esta modificación no puede confinarse teóricamente en el ámbito cultural, sino que implica directamente a la producción. Según Butler, el neoconservadurismo de izquierdas confina la homosexualidad dentro de lo cultural e infravalora lo cultural al mismo tiempo. Una estrategia que en lugar de unir a la izquierda logrará una escisión violenta, que solo se puede evitar consiguiendo un tipo de unidad que acoja a la diversidad:

La diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha... Este rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la «unidad» encierra la promesa democrática para la izquierda.²²

²⁰ Ibidem. P 82, Nota 11.

²¹ Ibidem. P. 86.

²² Ibidem. P. 88.

Por lo tanto, podemos concluir que la propuesta de Judith Butler choca desde el principio con la de Fraser, al no aceptar ese primer momento de reivindicación de igualdad real entre hombres y mujeres, porque la misma definición de mujer resulta excluyente y opresora. Desde su punto de vista, esto supondría comenzar reivindicando una injusticia, se dejaría fuera a muchos grupos que sufren una marginación efectiva tanto cultural como económica. La categoría de mujer no puede ser el vehículo que lleve a lograr una sociedad más igualitaria, sino que la única solución pasa por comenzar con la deconstrucción del género y la aceptación del conflicto, el debate y la diferencia dentro del feminismo. La única posibilidad de la izquierda pasa por aceptar que su unidad solo puede ser polémica, dialéctica, evolutiva, con momentos de confluencia que hay que aprovechar para avanzar en las reivindicaciones comunes, pero sin anquilosarse en conceptualizaciones universales, inmóviles y estandarizadoras. De ningún modo Butler puede aceptar la tesis del feminismo tradicional en un primer momento, para dejar la deconstrucción como horizonte utópico, ya que eso supondría exigir a muchos individuos que renuncien a su propia identidad. La sexualidad, para Butler, al igual que para Foucault, no es nada más que una construcción histórica, el género o sexo no tiene absolutamente nada de natural, por esta razón no se puede comenzar aceptado esa primera división entre hombres y mujeres.

2.4. El origen primigenio de las injusticias sociales.

El origen de las injusticias que se dan en las sociedades capitalistas avanzadas Fraser lo encuentran en el cambio estructural que se produjo en las relaciones de parentesco con el paso al capitalismo moderno. Esta tesis no dista tanto de la de Judith Butler, sin embargo, hay que atender al momento al que se refieren cada una de ellas. Como hemos visto, Butler aboga por un aprendizaje de las sociedades preestatales, donde entiende que se respetaba la naturaleza humana. Sin embargo, Fraser sitúa el viraje fatal del sistema social en los siglos XVI y XVII. Mantiene que en las sociedades del capitalismo avanzado el núcleo es la familia heterosexual, un tipo de unidad mucho más reducida que antaño y por lo tanto menos expuesta a debate público y racional. Antes del capitalismo moderno los grupos familiares eran mucho más amplios, por lo que las

decisiones que se tomaban necesitaban ser discutidas entre más personas, dando lugar a un mayor grado de racionalidad. Defiende que la reducción del núcleo familiar está directamente relacionada tanto con la violencia como con el irracionalismo, propio de decisiones tomadas sin debate ni reflexión, sino impuestas muchas veces por la fuerza o por razones de estatus social. Así que en el fondo de toda la estructura está este modelo de heterosexualidad y reproducción obligatoria, que destierra a las mujeres del ámbito público y margina a todo grupo social vulnerable. En los clanes familiares más amplios tampoco existía esa división entre el trabajo reproductivo y el productivo, ambos eran considerados como partes de un todo. Por lo tanto, esta tesis constituye una crítica directa al modelo de familia del capitalismo moderno, que comienza a cambiar en el siglo XVI, un cambio que se va desarrollando hasta el siglo XVIII. Mantiene que en el siglo XIX el sistema capitalista evolucionará hacia el liberalismo, que desemboca en la Segunda Guerra mundial, tras la cual el sistema va derivando hacia el neoliberalismo actual.²³ Por lo tanto, como vemos, Fraser no propone un regreso a las sociedades preestatales, como hace Butler, pero sí a un modelo más parecido a las sociedades medievales, en algunos aspectos.

2.5. Fraser: *Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo.*

2.5.1. El lugar del reconocimiento.

Cuando Fraser habla de reconocimiento, tiene en mente siempre el caso de los judíos en la Alemania nazi. Afirma que su marginación no fue económica, de hecho, poseían grandes riquezas, pero su estatus no era el mismo. Esto se debe a que cuanto más se desarrolla una sociedad, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades preestatales, es preciso diferenciar entre estatus social y nivel económico, aunque no sean esferas separadas e impermeables. Su objetivo es sacar el reconocimiento del ámbito psicológico y distinguir este de la institucionalización de las relaciones sociales. Por lo tanto, frente al monismo Butleriano, podemos distinguir en la teoría de Fraser tres ámbitos diferenciados

²³ Fraser, N. Jaeggi, R. (2018). Pp. 73-81.

pero interrelacionados: el psicológico, el relacional y el productivo y reproductivo. El primero sirve para analizar las autorrepresentaciones de los sujetos, su autoestima individual y en cuanto miembros de un grupo; desde el segundo se estudia cómo se relacionan las personas entre sí y de qué manera estas relaciones quedan fijadas en leyes y normas. Mientras que en el tercer ámbito no solo incluye las relaciones de las personas con los objetos que producen, sino también la reproducción de seres humanos. La novedad de su teoría crítica es situar las reivindicaciones relacionadas con injusticias provocadas por un reconocimiento inadecuado tanto fuera del ámbito psicológico, como del ámbito de las relaciones de producción:

Por lo tanto, de acuerdo con mi concepción, la falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada y no un estado psicológico. Infringir una ofensa en contra del status, en lo esencial, es analíticamente diferente, y conceptualmente irreductible a la injusticia distributiva, aunque puede ir unida a esta.²⁴

Para Fraser falta de reconocimiento es un deterioro en el estatus social, que implica la no consideración como un igual en la sociedad. Y por supuesto, una institucionalización de esta falta de respeto y estima, que se puede apreciar en la ley, en los beneficios sociales, en la medicina o en la participación. El reconocimiento inadecuado se da en las relaciones sociales institucionalizadas, pero no es idéntico a la mala redistribución, aunque puede estar acompañado de ella. De hecho, un reconocimiento deficiente puede convertirse en una redistribución injusta y viceversa. El error de Butler, según Fraser, es extrapolar directamente el caso de las sociedades preestatales a las sociedades capitalistas actuales, en las primeras la falta de reconocimiento conlleva una redistribución injusta, mientras que en las segundas no es siempre así:

Que “la falta de reconocimiento” se transforme en una injusticia distributiva, y viceversa, depende de la naturaleza de la sociedad en cuestión. Por ejemplo, en las sociedades precapitalistas y preestatales, en las que el estatus es el principio de distribución dominante y en las que el orden estamental y la jerarquía de clase están fusionados, la falta de reconocimiento sencillamente implica una distribución desigual. Por el contrario, en las sociedades capitalistas, en las que la institucionalización de relaciones económicas especializadas permite una relativa desvinculación de la distribución económica respecto a las estructuras de prestigio, en las que, por lo tanto, el estatus y la clase pueden diferir, la falta de reconocimiento y la distribución desigual no son totalmente intercambiables.²⁵

²⁴ Fraser, N. (1997), en Butler, J. y Fraser, N. (2016). P. 93.

²⁵ Ibidem. P. 93.

2.5.2. Capitalismo y heterosexismo.

Según Fraser, el capitalismo tardío de las sociedades avanzadas continúa explotando a las mujeres, esta explotación es esencial para la estructura misma del sistema capitalista y su erradicación conllevaría un cambio de sistema. Sin embargo, el reconocimiento de los derechos del colectivo LGTBI no es para nada incompatible con el capitalismo actual, ya que sus principales oponentes no son las multinacionales, sino los grupos religiosos conservadores, cuya obsesión tiene que ver más con el estatus que con la clase o el beneficio económico. De hecho, la mayoría de las multinacionales mantienen actitudes inclusivas para con el colectivo LGTBI:

Empíricamente, por lo tanto, el capitalismo contemporáneo no parece precisar del heterosexismo. Teniendo en cuenta las segmentaciones que se dan entre el orden económico y el de parentesco y entre la familia y la vida personal, la sociedad capitalista permite hoy a numerosos individuos vivir de un salario, al margen de familias heterosexuales.²⁶

El problema del planteamiento de Butler, según Fraser, es que extrapola la estructura de las sociedades preestatales al sistema capitalista actual. Mauss y Levi-Strauss destacan que en las sociedades preestatales ambas esferas están incluidas en la esfera superior de las relaciones de parentesco, que lo inundan todo. Algo que, evidentemente, no ocurre en las sociedades capitalistas actuales. Al no ejercitar una perspectiva histórica que ayude a apreciar las diferencias específicas del capitalismo contemporáneo, afirma Fraser, Butler comete un anacronismo. Su afán deconstructivo y su reducción teórica a la resignificación o performatividad lingüística, le lleva a utilizar categorías transhistóricas, sin atender a las características específicas de cada sociedad: “extrapola de forma inadecuada un rasgo específico de las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas: a saber, la inexistencia de la diferenciación económico/cultural socio-estructural”²⁷. Cuando el objetivo de la teoría social es poner de manifiesto las contradicciones presentes en las relaciones sociales del capitalismo actual.

Aún así, Fraser se desmarca del marxismo ortodoxo, al no renegar del deconstructivismo. Su propuesta pasa por el socialismo o socialdemocracia

²⁶ Ibidem. P. 103.

²⁷ Ibidem. P. 106.

respecto a la redistribución de la riqueza y un reconocimiento que tienda hacia la deconstrucción de las identidades existentes, en lugar de su afirmación y confinamiento. Pretende mantener la coherencia con la tradición marxista, dando prioridad a la redistribución de la riqueza, para, una vez conseguida la igualdad económica, diluir las identidades y no perpetuar esa necesidad de asistencia estatal de ciertos grupos. La segunda parte, la relativa a la deconstrucción, es más compleja y lejana, por ello lo prioritario para Fraser es la paridad económica, política y participativa entre hombres y mujeres:

No obstante, a otro nivel, pretendo mostrar mi adhesión con respecto a la deconstrucción. Se trata de un modo de enfocar la política del reconocimiento que, a mi modo de ver, a menudo es superior a la política de la identidad convencional. Una política deconstruktiva del reconocimiento es transformadora, y no afirmativa de las diferenciaciones e identidades de grupo existentes. A este respecto, tiene afinidades con el socialismo, que en mi opinión constituye un planteamiento transformador, en oposición a un planteamiento afirmativo, de la política de la redistribución... Sin embargo, desde mi punto de vista, la deconstrucción no resulta útil en el nivel en el que la emplea Butler: a saber, el de la teoría social.²⁸

2.6. ¿En qué consiste la deconstrucción primigenia de Butler?

Garcerán²⁹ llama la atención en su prólogo al debate en español sobre la dimensión biopolítica que tiene la lucha por el reconocimiento y que Fraser pasa por alto. Mantiene que esta no presta la suficiente atención a la dimensión psicológica, al centrarse fundamentalmente en la legal. En su opinión, Fraser desconoce la importancia que tiene para muchos colectivos discriminados su pertenencia a un grupo. Al centrarse fundamentalmente en el concepto de clase social, que no va más allá del estatus y los recursos dependiendo de su ubicación en la estructura productiva, Fraser deja de lado las cuestiones relativas a la construcción de la subjetividad.

Garcerán, al igual que Judith Butler, apuesta por romper desde el primer momento con la pretendida universalidad de una sociedad igual para todos. Mantiene que hay que enlazar unas luchas con otras y generar alianzas cada vez más amplias. Aboga por un marxismo heterodoxo, que cuestiona la distinción entre lo material y lo cultural, dando un paso más allá en la crítica a Fraser, al considerarla una representante del marxismo ortodoxo. Una propuesta, que en

²⁸ Ibidem. P. 106. (Nota 9)

²⁹ Ibidem. Pp. 7-22.

su opinión, mantiene la unidad a costa de relegar las diferencias, realizando un planteamiento que realmente divide a la izquierda. Porque lo imprescindible es mantener el conflicto, articular objetivos y llevar a cabo una práctica contestataria.

Para Butler la política inclusiva que propone Fraser supone una domesticación y subordinación de lo diferente. La alianza de la izquierda debe entenderse como un encuentro conflictivo, que se dirija contra cualquier universal aglutinador. Desde el deconstructivismo se mantiene que los universales son abstracciones, que falsean la realidad y provocan resistencia. Lo máximo a lo que se puede aspirar es encontrar puntos de confluencia efímeros, en los que se ubica el momento democrático desde donde construir una universalidad fluida. Garcerán considera que, al domesticar la diferencia, se limita el impulso político, reduciendo su expansión y deteniendo su dinamismo. Por lo tanto, desde una posición posestructuralista, las luchas por el reconocimiento no se pueden postergar, fingiendo que esa primera universalización no es opresora ni tiene consecuencias económicas para los grupos no reconocidos. Por ello, consideran que el proyecto de Fraser, que aboga por una transformación socialista más deconstrucción cultural de identidades, es muy poco esperanzador y, en su lugar, reivindican una “democracia real ya”, que permita a los ciudadanos cambiar el sistema sin renunciar a su identidad:

Acercar la toma de decisiones a los ciudadanos/as afectados/as, de modo que se debilite la distancia entre representantes y representados y se construyan espacios ciudadanos de discusión y conflicto... esta práctica política no precisa que las identidades se difuminen, solo que aprendan a dialogar y convivir, empujando las fronteras entre lo normal y lo marginal.³⁰

³⁰ Ibidem. P 22.

2.7. Fraser contra el subjetivismo prepolítico de Axel Honneth.

En este debate se abunda en una perspectiva psicologista, que, según Honneth, Fraser olvida. A diferencia del planteamiento pragmatista de Fraser, Honneth se sitúa en un plano previo a lo normativo o intersubjetivo: en la injusticia experimentada por el sujeto sintiente. La consecuencia del olvido de Fraser es la invisibilización del sufrimiento de los marginados del capitalismo, dando voz únicamente a los movimientos sociales que han sido capaces de organizarse y ser reconocidos de algún modo por el estado. De este modo, Honneth atribuye a Fraser una miopía psicológica que, entiende, le impide percatarse de todas aquellas demandas que no han logrado construir un discurso públicamente perceptible, excluyéndolas de la vida política: “Los sujetos permanecen como desconocidos, seres sin rostro hasta el momento preciso en que se unan en movimientos sociales cuyos objetivos políticos desvelen públicamente sus orientaciones normativas.”³¹

El origen de cualquier injusticia Honneth lo sitúa en la frustración de las expectativas de reconocimiento de los sujetos, que están detrás de sus reivindicaciones identitarias. Pretende situarse en el fuero interno del sujeto que experimenta la injusticia, con lo que el fundamento de su teoría crítica de la sociedad capitalista actual resulta ser un tipo de psicologismo, que trata de desentrañar cuáles son las fuentes motivacionales de la resistencia y la protesta. No obstante, va más allá del análisis empírico, con el fin de establecer principios que trasciendan cualquier contexto concreto y sirvan para analizar otras injusticias presentes en las sociedades del capitalismo avanzado.

Sin embargo, Honneth también mantiene que el daño psicológico a los grupos marginados del capitalismo se les causa desde fuera, con lo que necesita incluir una perspectiva intersubjetiva. Necesita atender a actitudes, comportamientos o expresiones de terceros que no respetan unas formas de vida y logros, causando daño al honor y a la dignidad. De este modo, la falta de reconocimiento que los sujetos experimentan daña su motivación y expectativas de vida: “los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven

³¹ Fraser, N. & Honneth, A. (2003/2018). Pp. 103-104.

que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se les reconozca.”³²

2.7.1. El orden institucionalizado del reconocimiento.

Honneth entiende la sociedad capitalista como un orden institucionalizado de reconocimiento, en el que se pueden distinguir tres esferas: amor, ley y logro. Considera que todos los seres humanos necesitan reconocimiento intersubjetivo y este se institucionaliza de un modo diferente en cada sociedad. Dicha institucionalización del reconocimiento intersubjetivo implica un proceso evolutivo, que en la sociedad capitalista cristalizó en el reconocimiento jurídico del individuo. La expansión de las relaciones mercantiles en el capitalismo burgués provocó una reorganización normativa de las relaciones jurídicas, que dio lugar al respeto a la persona jurídica y la igualdad ante la ley. Esto implicó una transformación del estatus derivada de la valorización religiosa del trabajo asalariado, con lo que la estima social se dedujo del éxito individual, del logro o aportación colectiva del varón burgués independiente de clase media.

Su modelo de las tres esferas para conectar las reivindicaciones subjetivas de reconocimiento y los discursos vigentes de justificación se fundamenta en la filosofía del derecho de Hegel: en las relaciones íntimas, familiares, los individuos requieren de más atención; en el ámbito del derecho o sociedad civil los grupos antes excluidos reclaman un reconocimiento legal; finalmente, en el estado se da el principio de éxito, fundamentado en la redistribución de los recursos materiales. Además, en la sociedad capitalista, se añade también una limitación externa, un respeto legal entre los miembros de la familia, con el fin de protegerles de la práctica exclusiva del amor y la preocupación recíproca. La estima social se complementó con el reconocimiento jurídico y el estatus con recursos económicos. El principio individualista del éxito se convirtió en el nuevo criterio de estima social, que eliminó el criterio basado en la propiedad de la tierra, por la aportación productiva en la sociedad, religiosamente revalorizada. De esta manera, el principio de éxito justificó la apropiación privilegiada de recursos y un trato igualitario en el orden jurídico. También concede que el estado de bienestar garantizó un mínimo de recursos económicos para que los

³² Ibidem. P. 105.

individuos puedan ser autónomos, pero este mínimo cada vez es menor, lo que ha dado lugar a “luchas por la distribución”. Unas luchas cuya única solución radica en el reconocimiento mutuo: “Los conflictos relativos a la distribución deben entenderse en gran parte como luchas por el reconocimiento, en la medida en que se relacionan con la adecuada interpretación del principio de éxito”³³

Por lo tanto, para Honneth, a diferencia de Fraser, las demandas de distribución no pueden entenderse independientemente de la falta de respeto social. Es mejor considerar los conflictos de distribución como un tipo de las luchas por el reconocimiento, ya que lo que en ellas se discute es la evaluación adecuada de las contribuciones sociales de los individuos o los grupos. Abundando en el psicologismo, Honneth mantiene que antes de paliar la desigualdad económica mediante la redistribución es necesario facilitar que los individuos se formen una identidad intacta y potenciar su autonomía a través de los principios de reconocimiento mutuo. Frente a Fraser, mantiene que el objetivo último de la igualdad de trato no es la paridad participativa, sino la “autorrealización individual”. El progreso moral de una sociedad puede consistir o bien en un aumento de la individualidad o bien en un aumento de la inclusión, pero la clave es el respeto mutuo, al que los individuos pueden apelar cuando ven que su autonomía individual no está suficientemente protegida:

Las condiciones de autorrealización individual solo están socialmente garantizadas cuando los sujetos no solo pueden experimentar el reconocimiento intersubjetivo de su autonomía personal, sino también el de sus necesidades específicas y de sus capacidades particulares.³⁴

2.7.2. Fraser: Intervenir para redistribuir.

La propuesta monista de Honneth, objeto Fraser, tiene dos dificultades insuperables: la primera tiene que ver con las reivindicaciones incompatibles de las diferentes minorías culturales, especialmente cuando chocan con las reivindicaciones de igualdad de género. Y la segunda es, lógicamente, la cojera que le atribuye a una propuesta que deja de lado la distribución, proponiendo algo así como si tras el reconocimiento adecuado, esas fuerzas trascendentales

³³ Ibidem. P. 127.

³⁴ Ibidem. P. 148.

de la mano invisible se encargasen de redistribuir la riqueza sin necesidad de ningún tipo de intervención humana. Este déficit teórico que Fraser atribuye a Honneth se debe a que reduce la sociología política a la psicología moral, lo que le impide no ya trascender el contexto social, sino partir del mismo. Al basar la teoría crítica en una psicología moral del sufrimiento prepolítico, identificando la inmanencia con la experiencia subjetiva y derivando sus conceptos normativos de los sufrimientos, motivaciones y expectativas de los sujetos sociales, no solo se distancia de las disputas políticas del presente, sino que las pasa por alto. Ese sufrimiento prepolítico prístino no puede existir, ya que, como evidencia Jane Mansbridge en sus estudios sobre las expectativas de las mujeres en Estados Unidos, estas están teñidas de los esquemas interpretativos extraídos del feminismo político. Los esquemas políticos no solo se infiltran en las experiencias de los actores sociales, sino también en las perspectivas de quienes los estudian, como también indica W. Sellars. Ni siquiera se puede afirmar que el descontento cotidiano se deba siempre a una negación del reconocimiento, sino que hay otras situaciones sociales que condenan a unas personas a duras privaciones mientras que otras gozan de riquezas. Y eso sí es una fuente de sufrimiento que no es prepolítico, sino que se da principalmente por la falta de paridad participativa. Por ello, según Fraser, no se puede reivindicar un sentido tan subjetivo del daño, ya que impide la deliberación pública y el razonamiento: “insistir en los sentimientos subjetivos de la víctima pone en peligro la posibilidad de un juicio democrático de las reivindicaciones de justicia”³⁵.

2.7.3. Las gramáticas hegemónicas.

Es aquí donde Fraser conecta la crítica con los paradigmas populares de la justicia social que crean las gramáticas hegemónicas de discusión y deliberación. Estos no reflejan la experiencia inmediata, sino que pretenden desligar la teoría de la filosofía centrada en el sujeto, para situarla en el giro lingüístico. Fraser mantiene que los paradigmas populares de la justicia son discursos normativos muy difundidos por la sociedad que crean una gramática moral. Y los principales paradigmas son el reconocimiento y la redistribución. La

³⁵ Ibidem. P. 157.

misión de la teoría crítica sería entonces decidir si las gramáticas hegemónicas de debate de la sociedad son adecuadas a su estructura social:

En la teoría social, tenemos libertad para conceptualizar los tipos de injusticia, sus causas y remedios, con independencia del modo de experimentarlos. De modo parecido, en la teoría moral podemos identificar normas para juzgar las reivindicaciones de justicia, sin estar limitados por los dictados de una psicología imperfecta. En la sociología política, podemos analizar las gramáticas normativas hegemónicas que estructuran el conflicto y el debate. El efecto consiste en liberar la teoría crítica de las restricciones artificiales de un monismo a priori, que infla la idea del reconocimiento hasta el punto de hacerla irreconocible y, en consecuencia, vaciándola de fuerza crítica³⁶.

El entender la cultura desde el giro lingüístico como el ámbito de lo simbólico que se transmite de generación en generación, lleva a Fraser a distinguirla del ámbito productivo y reproductivo, que considera “materiales”. Por esta razón, afirma que tanto el posestructuralismo como el neoliberalismo se han olvidado de la economía política, al reducir cualquier injusticia al ámbito simbólico o al reconocimiento insuficiente. Este “giro cultural” conlleva, en su opinión, una “amnesia neoliberal”, que consiste en no encargarse de la redistribución y entenderla como un epifenómeno de la cultura, de lo simbólico, del lenguaje o del reconocimiento. Honneth es sin duda un ejemplo de ese llamado “giro cultural”, pero recluido en el psiquismo. Un planteamiento que ignora, según Fraser, las interacciones entre la lógica del mercado y la lógica cultural de reconocimiento, donde las relaciones económicas que se generan no son simples reflejos de las jerarquías de estatus.

Fraser no puede admitir que los mercados laborales de las sociedades capitalistas estén gobernados únicamente por el principio de éxito, ignorando el androcentrismo, que canaliza a las mujeres hacia trabajos en el sector servicios, codificados como femeninos, mal pagados, poco especializados, etc. Por ello entiende que es necesario comprender las interacciones entre lo material y lo simbólico desde un “dualismo perspectivista”, sin caer ni en el culturalismo ni en el economicismo. En las sociedades capitalistas se producen dos órdenes de subordinación, uno es la estratificación de clases y otro la jerarquía de estatus, pero ambos pueden repararse desde la paridad participativa. Es decir, Fraser se centra en las instituciones sociales en cuanto dirigen o condicionan la vida de las personas, subordinando principalmente a algunas clases sociales:

³⁶ Ibidem: P. 157.

Además, en contra de Honneth, el matrimonio nunca ha estado regulado por el principio de afecto. En cambio, durante la mayor parte de la historia, ha sido una relación económica regulada jurídicamente, que tenía más que ver con la acumulación de terrenos, la organización del trabajo y la distribución de recursos que con el afecto. En realidad, lo que Honneth llama cuidado afectivo es trabajo de la mujer, mistificado ideológicamente y convertido en invisible. Se deduce que la subordinación de estatus de las esposas en el matrimonio no puede remediarse mediante la posterior individualización del afecto. Lo que hace falta, más bien, es la desinstitucionalización de los patrones androcéntricos de valor en toda la sociedad, en beneficio de alternativas que promuevan la paridad de géneros. La clave para reformar la institución del matrimonio no es el afecto, sino la paridad participativa.³⁷

2.7.4. Paridad participativa.

Fraser propone una aplicación dialógica del principio de paridad, mediante procesos democráticos de debate público, que tenga en cuenta tanto la distribución como el reconocimiento. En el caso de la discriminación de las mujeres no se trataría simplemente de revalorizar la feminidad, reconocer sus actividades tradicionales y estimarlas, sino que lo primordial es proporcionarles recursos materiales para que sean autónomas y puedan decidir sobre su vida en igualdad de condiciones con los hombres. El segundo paso es la modificación de esas “gramáticas populares”, que justifican y perpetúan los modos de producción y reproducción, desde un modelo dialógico que exprese la razón pública. De este modo su concepción de la justicia como paridad participativa proporciona una tercera opción que no se ajusta ni al liberalismo teleológico de Honneth ni al liberalismo procedimental de Habermas y Rawls, sino que ella misma la define como un “liberalismo deontológico fuerte” y lo asocia a una “visión democrática radical de la justicia”. Su fundamento consiste en relacionar la igualdad de autonomía (que muchas veces se consigue con la redistribución) y la libertad real para participar en la sociedad en igualdad de condiciones:

Diverge del liberalismo teleológico al evitar los fundamentos éticos, mientras que también comparte con el liberalismo procedimental al articular unos requisitos sustantivos de la justicia. Por tanto, este enfoque autoriza una posibilidad que Honneth pasa por alto. La justicia como paridad participativa, rechaza tanto el sectarismo teleológico como el formalismo procedimentalista, y ejemplifica un tercer género de filosofía moral, que podríamos denominar liberalismo deontológico fuerte.³⁸

³⁷ Ibidem. P. 164.

³⁸ Ibidem. P. 179.

2.7.5. Honneth: inclusión efectiva frente a la neutralidad axiológica.

Para Honneth la paridad participativa no es suficiente, mantiene que el concepto de igualdad ha evolucionado hacia la inclusión efectiva, mientras que la propuesta de Fraser es incapaz de ir más allá de la neutralidad axiológica. Para ello es necesaria una justificación deontológica de los principios que conecten la justicia con la teoría social y permitan identificar el progreso moral. En su caso, estos principios son el de amor, igualdad jurídica y mérito. Cuando Fraser trata de introducir un criterio de progreso moral cae en el procedimentalismo deontológico, que consiste en derivar los contenidos de la justicia de las deliberaciones públicas en las que todos los miembros de la sociedad puedan participar con igual autonomía. Lo contradictorio de su teoría, afirma, es que se inclina por el procedimentalismo negándose a pagar el precio de no introducir contenidos sobre la justicia.

2.8. Manifiesto Feminista.

Este manifiesto³⁹, del que Fraser es coautora, proponen una doctrina feminista centrada en la crítica al neoliberalismo. Mantienen que el capitalismo y el patriarcado son las dos formas de dominación más extendidas en las sociedades capitalistas avanzadas, pero es necesario derribar el primero para que caiga el segundo. Si el feminismo se centra únicamente en derribar el patriarcado, este se volverá a recomponer, porque el sistema capitalista lo necesita para subsistir. Sin embargo, una vez derribado el capitalismo, resultará muy sencillo evolucionar hacia otro tipo de sociedad. Este planteamiento les lleva a arremeter en primer lugar contra la doctrina que entiende el feminismo como un sirviente del capitalismo, personalizado, según las autoras, en las políticas de Hilary Clinton o en altas ejecutivas feministas y multimillonarias, que defienden que la clase explotadora siga explotando. Junto al anticapitalismo, este manifiesto mantiene una perspectiva globalista, medioambientalista y antirracista: “Nueva fase de la lucha de clases: feminista, internacionalista, medioambientalista y antirracista.”⁴⁰

³⁹ Azzurra, C., Fraser, N. & Bhattacharya, T. (2018).

⁴⁰ Ibidem. P. 127.

En la primera tesis atacan las injusticias salariales de las mujeres en el sistema capitalista, los trabajos reservados a las mujeres, pero fundamentalmente el trabajo no asalariado que siguen realizando mayoritariamente en el ámbito doméstico, tanto desde un punto de vista productivo como reproductivo.

En la segunda tesis critican el dominio que el feminismo liberal mantiene en los medios de comunicación, al entender que únicamente se centra en romper el techo de cristal, algo que ni siquiera es prioritario, ya que las injusticias verdaderamente importantes son las que sufren las mujeres que ocupan una posición menos privilegiada en la sociedad. Así, las autoras del manifiesto priorizan la igualdad frente a la meritocracia de las liberales.

En la tesis tercera asumen que un feminismo para el 99% de las mujeres debe ser anticapitalista, ya que esta característica tiene el poder de acoger prácticamente todas las injusticias que se dan en el mundo entero. Donde incluyen problemas tan dispares como la erradicación de prácticas eugenésicas, las guerras o el acoso laboral. Entienden esta perspectiva como un tipo de humanismo, que se centra en la mayoría de la población mundial, agrupados en colectivos oprimidos y abstraídos de sus respectivas naciones: “Defendiendo a todos los explotados, dominados y oprimidos, puede ser una fuente de esperanza para la mayoría de la humanidad, un feminismo para el 99 por ciento.”⁴¹

En la cuarta tesis señalan a la derecha política, entendida como un movimiento homogéneo, uniforme y global, acusándola de sostener el sistema capitalista mediante el favor a una minoría étnica enriquecida: “poniendo fin al libre comercio y límites a la inmigración y restringiendo los derechos de las mujeres, las personas de color y las personas LGTBI+.”⁴²

Otra cualidad casi mágica que conceden al capitalismo es la de absorber las fuerzas revolucionarlas hasta conseguir usarlas en su propio beneficio. Por esta razón rechazan no solo cualquier doctrina feminista que pretenda conjugarse con el sistema capitalista, sino también aquellas que no pretendan derribarlo directamente.

⁴¹ Ibidem. P. 129.

⁴² Ibidem. P. 130.

En la tesis quinta afirman que una minoría decreciente y machista acumula una mayoría creciente del capital a nivel mundial. También mantienen que la reproducción social es un trabajo no remunerado que se mantiene al margen del sistema capitalista, pero lo fundamenta. La explotación comienza en la misma producción de la fuerza de trabajo. Y esta marginación del trabajo que necesariamente realizan las mujeres se extiende a otras actividades que han realizado tradicionalmente. Por lo tanto, el capitalismo es entendido como una estructura que afianza la opresión sexual, aunque también implica cuestiones de clase, raza, sexualidad y nación. Quienes realizan el trabajo de la reproducción social forman parte de la clase obrera o de una clase oprimida universal, que tiene diversas modulaciones y cuyos principales enemigos se encuentran en la exquisita élite económica. La lucha de clases en las sociedades del capitalismo avanzado tiene que incluir al “precariado” y quienes realizan trabajos no remunerados, especialmente el de la reproducción social:

El carácter de clase de la reproducción social es fundamental... La clase obrera mundial no comprende únicamente a quienes trabajan por un salario en fábricas o minas; también incluye a quienes trabajan en el campo y en casas particulares; en oficinas, hoteles, restaurantes, hospitales, guarderías y escuelas; el precariado, los desempleados y los que no reciben remuneración a cambio de su trabajo. Del mismo modo, la lucha de clases no atañe únicamente a las ganancias económicas en el lugar de trabajo; incluye asimismo las luchas por la reproducción social.⁴³

En la tesis sexta afirman que son las propias estructuras de las sociedades capitalistas las culpables de la violencia de género y el acoso sexual, particularmente la división entre el trabajo productivo y el reproductivo, que margina a este último. Pero no se quedan ahí, sino que consideran este tipo de violencia como una parte del todo agresivo, violento e insolidario del sistema capitalista. Con lo que la solución solo puede pasar por la destrucción del sistema por completo: “La violencia en todas sus formas es parte integral de la sociedad capitalista, que se sostiene mediante una combinación de coerción y consentimiento construido. No se puede detener una forma de violencia sin detener las demás”⁴⁴

⁴³ Ibidem. P. 133.

⁴⁴ Ibidem. P. 138.

Un ejemplo de la importancia que Fraser concede a que la teoría parta de las prácticas concretas es su apelación al movimiento MeToo, considerado como un ejemplo de lucha de clases. Sin embargo, al mismo tiempo critican lo que denominan el “feminismo carcelario”⁴⁵, al considerarlo un ejemplo de feminismo neoliberal. El problema que ven en este planteamiento es que desde él se entiende la violencia de género como una anomalía del sistema capitalista, que se puede corregir mediante la ley y el sistema penal, es decir, perfeccionando el sistema capitalista. Pero no se dan cuenta de que todo el sistema judicial, político y legal sustenta la violencia, ya que esta es una parte esencial del capitalismo. Por lo tanto, hay que derribarlo:

Este tipo de «feminismo carcelario» da por sentado lo que precisamente debe cuestionarse: que la ley, la policía y los tribunales son lo suficientemente autónomos con respecto a la estructura de poder capitalista como para contrarrestar su profunda tendencia a generar y tolerar la violencia de género. ⁴⁶

¿Y cuál es la clave en la que se sustenta toda esta estructura de violencia y opresión? Según las autoras de este manifiesto, todas estas injusticias provienen de “la división entre la producción -y calibración mutua- de mercancías con fines de lucro y la reproducción social por amor”⁴⁷. El trabajo no remunerado de reproducción social, como hemos dicho, se le asigna a las mujeres, con todas las consecuencias de exclusión social y marginación que ello conlleva. Mantienen que esta división genera una dinámica contradictoria entre la vida personal y familiar. Quienes se dedican a la reproducción social, mayoritariamente mujeres, no gozan de paridad participativa, quedan automáticamente excluidas, marginadas y explotadas. Pasan a ser una parte de la sociedad que, aunque fundamental para su funcionamiento, queda recluida a un espacio privado, donde son mucho más vulnerables.

La tesis séptima dice así: “El capitalismo trata de regular la sexualidad, nosotras queremos liberarla”⁴⁸. Esta tesis pretende criticar dos posturas que consideran asociadas al capitalismo: el neotradicionalismo y el liberalismo. Mantienen que el capitalismo trata de imponer la “heteronormatividad” y el “binarismo de

⁴⁵ Ibidem. P. 135.

⁴⁶ Ibidem. P. 135.

⁴⁷ Ibidem. P. 136.

⁴⁸ Ibidem. P. 137.

género”, estructuras ambas que pretenden consolidar la familia monógama, al ser esta el núcleo del sistema capitalista. Desde este núcleo se ejerce la opresión hacia las mujeres, al mismo tiempo que se margina a toda forma de sexualidad que no encaja con este canon. Sin embargo, conceden que al capitalismo no le ha quedado más remedio que aceptar otras formas de sexualidad, al estar estas arraigadas en las formas de convivencia naturales. Una vez más capitalismo ha sido capaz de absorber buena parte de esta contestación sexual, redirigiendo las luchas LGTBI+ hacia sus propios intereses. Por lo tanto, para conseguir una plena fluidez de género y terminar con cualquier tipo de discriminación sexual, es necesario acabar con el sistema capitalista:

Luchamos para liberar la sexualidad de la procreación y las formas familiares normativas, pero también de las deformaciones del consumismo. Ello exige un nuevo orden social no capitalista que asegure las bases materiales de la liberación sexual, incluyendo un generoso apoyo público a la reproducción social rediseñado para la más amplia gama de familias y asociaciones personales.⁴⁹

En la tesis octava mantienen que el capitalismo es esencialmente colonialista y racista, y defienden justamente lo contrario, el antirracismo y anticolonialismo. Consideran que el capitalismo está estrechamente vinculado al supremacismo blanco y al etnonacionalismo. Es decir, la pintura que proponen del sistema capitalista se parece mucho en esta tesis al nazismo. De esta tesis se deduce una propuesta irenista por la supresión de las fronteras, ya que las clases son universales y por lo tanto no pueden encerrarse en esferas nacionales, donde los blancos subyugan a otras etnias.

En la tesis novena mantienen que el capitalismo también conlleva la explotación y destrucción del planeta, con lo que al acabar con él también podremos alcanzar una mayor armonía con la naturaleza. Aquí sí que se pretende criticar uno de los fundamentos del marxismo, como es la relación de dominio y explotación del hombre con la naturaleza. Recogen el testigo de la escuela de Frankfurt y van más allá, al mantener que es inadmisibile cualquier tipo de relación de dominación, ni antrópica ni anantrópica. Con esta tesis cierran el círculo, al incluir en la esencia del capitalismo el racismo, el colonialismo, la explotación, la

⁴⁹ Ibidem. P. 139.

destrucción de la tierra y todo ello desde una visión feminista, es decir, considerando a las mujeres como la clase universal más perjudicada:

Las mujeres ocupan las primeras líneas de la actual crisis ecológica y representan el 80 por 100 de los refugiados climáticos. En el Sur Global constituyen la mayoría de la fuerza de trabajo rural y soportan la carga del trabajo de reproducción social. Debido a su papel clave en la provisión de alimentos, ropa y refugio, son las más afectadas por la sequía, la contaminación y la sobreexplotación de la tierra. Las mujeres pobres de color en el Norte Global también son desproporcionadamente vulnerables al racismo medioambiental, constituyendo la columna vertebral de las comunidades sometidas a inundaciones y envenenamiento por plomo.⁵⁰

En la tesis décima mantienen que el “el capitalismo es incompatible con la democracia”⁵¹. Siguiendo con el marxismo internacionalista, siguen asociando capitalismo con estados nacionales, con racismo, colonialismo, fronteras, destrucción del planeta y guerra. Se trata de un desarrollo de una de las tesis más difundidas de Horkheimer y Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración*, donde mantienen que la racionalidad instrumental que relaciona el saber con el poder y el dominio de la naturaleza se extendió hasta el dominio de unos seres humanos por otros:

Por su estructura, el sistema nos priva de la capacidad de decidir colectivamente qué y cuánto producir, y cómo organizar el trabajo de reproducción social. El capitalismo, en suma, es fundamentalmente antidemocrático. Genera necesariamente una geografía mundial imperialista, permitiendo a los Estados más poderosos aprovecharse de los más débiles, aplastándolos con deudas.⁵²

En esta tesis también excluyen a todas las mujeres que ayudan a tomar decisiones para que unos países dominen a otros o entren en conflicto, ya que el verdadero feminismo debe ser humanista y pacifista. Como hemos dicho las clases oprimidas son universales y no se pueden enclasar en naciones. Y esto es así porque las mujeres son las que más sufren las guerras, luego si una mujer colabora con una invasión, genocidio, intervención militar, etc. está atacando directamente a otras mujeres. Lo más sorprendente de esta tesis es que el valor que otorgan a los hombres, niños, infraestructuras y entorno natural está en

⁵⁰ Ibidem. P. 142.

⁵¹ Ibidem P. 142.

⁵² Ibidem. P. 143.

función de las mujeres, es decir, todo esto es valioso en cuanto que es querido o estimado por las mujeres:

Las mujeres son las primeras víctimas de la guerra y de la ocupación imperial en todo el mundo. Se enfrentan al hostigamiento sistemático, al asesinato y a la mutilación de sus seres queridos y a la destrucción de las infraestructuras que les permitieron mantenerse a sí mismas y a sus familias.⁵³

La tesis 11 es un llamamiento a la unidad de todos los movimientos radicales anticapitalistas, para conseguir un feminismo al 99 %. Con ella parecen suponer que una vez derrocado el capitalismo, el camino hacia el feminismo queda completamente despejado (al igual que el camino hacia la reparación de cualquier tipo de injusticia social):

Para nosotras, el resultado es claro: el nuevo feminismo debe unir sus fuerzas con otros movimientos anticapitalistas en todo el mundo, con los movimientos ecologistas, antirracistas, antiimperialistas y LGBTQ+ y con los sindicatos y, sobre todo, con sus corrientes anticapitalistas.⁵⁴

Aquí lo importante no es el feminismo, ni el ecologismo, ni la xenofobia, ni el nacionalismo, sino derrocar al neoliberalismo. Y por ello no aceptan a quienes defienden alguna de estas posturas, pretendiendo que sean compatibles con el neoliberalismo o con el sistema capitalista en general. La verdadera revolución tiene que ser contra el capitalismo, todo lo demás es secundario.

Queremos dividir la alianza neoliberal progresista: separar a la masa menos privilegiada de mujeres inmigrantes y de color de las feministas «lanzadas», las antirracistas y antihomófobas meritocráticas, las capitalistas verdes y partidarias de «la diversidad en la empresa», que han tratado de enarbolar sus preocupaciones y de declinarlas en términos compatibles con el neoliberalismo. También queremos dividir el bloque populista reaccionario: separar las comunidades obreras de las fuerzas que promueven el militarismo, la xenofobia y el etnonacionalismo, que, aunque se presenten como defensores de la «gente común», son criptoneoliberales. De este modo pretendemos construir una fuerza anticapitalista lo suficientemente grande y poderosa como para transformar la sociedad.⁵⁵

⁵³ Ibidem. P. 144.

⁵⁴ Ibidem. P. 145.

⁵⁵ Ibidem. P. 145.

3. Conclusiones.

3.1. Materialismo y perspectiva etic.

Tanto Honneth como Buttler o Garcerán critican a Fraser que se olvida del ámbito psicológico en su teoría crítica y se centra excesivamente en lo normativo. A continuación, intentaremos argumentar por qué razón Fraser acierta en este punto, basándonos en la interpretación materialista que Gustavo Bueno⁵⁶ hace de la idea de cultura. Este mantiene que todo análisis de una institución cultural debe incluir un ámbito subjetual o intrasomático (no subjetivo, ya que esto implicaría solo una perspectiva emic), que tiene que ver con lo que el sujeto individual es capaz de aprender y mostrar que ha aprendido con su comportamiento (de este modo, se puede analizar también desde un punto de vista etic); un ámbito intersomático, es decir, todas las instituciones, costumbres, ceremonias, leyes, etc. que configuran las relaciones entre los individuos y sus comportamientos en cuanto miembros de un grupo; y un ámbito extrasomático, que pone en relación a los individuos o grupos con los objetos externos que ellos manipulan. Lo decisivo, según Bueno, es el análisis desde fuera de quienes experimentan, creen, sienten, etc., es decir, desde un punto de vista etic. Esta perspectiva anularía cualquier posibilidad de fundamentar el reconocimiento en la experiencia subjetiva o en la autodeterminación, ya que al bloquear el análisis externo caeríamos en el psicologismo, que implica indagar en el interior de los individuos, un territorio muy problemático y abierto a un sinnúmero de interpretaciones. La subjetividad no admite una perspectiva etic y por lo tanto no puede ser analizada desde una perspectiva que pretenda ser coherente con algún tipo de materialismo.

Por su parte Habermas, reduce el espacio en el que se conforma la personalidad, cuando postula el mundo de la vida como un ámbito originario, previo a la inserción en la sociedad o por lo menos reducido al ámbito de lo familiar, pero aislado de las interacciones sociales guiadas por el interés y la racionalidad instrumental. Si a esto le añadimos un espacio ideal de comunicación sin coacciones, sincero, libre, igualitario, en el que impere el interés emancipador, podemos afirmar que arranca al individuo de su contexto, pretendiendo acceder

⁵⁶ Bueno, G. (1978). P. 64.

a una supuesta conciencia individual abstracta, que en interacción racional con sus iguales logren organizar un mundo en el que se pueda alcanzar la autorrealización, la libertad y la emancipación de todo interés impuesto desde fuera de la conciencia individual. Lo cual presupone que el interés de dominio no es propio de la conciencia individual, ni siquiera es un interés humano, sino que más bien sería un interés apócrifo, impuesto desde una dinámica social desbocada, en el que la racionalidad, que se aplica a la tecnología para dominar a la naturaleza, ha colonizado el mundo de la vida, es decir, la conciencia individual, propiamente humana. En este sentido, Fraser estaría mucho más en línea con un planteamiento materialista, que parte de la realidad social, entendiendo que no hay conciencia individual anterior a la vida en común.

3.2. Materialismo y clases universales.

En este punto mantenemos, basándonos en la crítica que Gustavo Bueno⁵⁷ realiza a la doctrina marxista, que la consideración de las mujeres como una clase universal oprimida es errónea. Esta perspectiva, defendida por Fraser, implica obviar las fronteras en las que las mujeres y los hombres conviven, las naciones. A lo largo de las diferentes guerras acaecidas en el siglo XX se ha podido apreciar que el proletariado tenía más en común con su compatriota burgués que con otro proletario de otro país. Algo parecido ocurre con las mujeres (a las que Fraser asemeja a la clase proletaria): una mujer alemana tiene una serie de problemas muy diferentes a los que pueda tener una mujer en Afganistán. Por ello, si se pretende partir de la práctica, no se puede obviar a las naciones, ya que las mujeres no existen como tal, sino que existen las mujeres españolas, rumanas, congoleñas o chinas. La humanidad entera no tiene capacidad operatoria, no toma decisiones que afecten a sus miembros, ni siquiera la ONU tiene poder, sino que son las naciones, principalmente las grandes potencias, las que deciden la suerte de sus miembros. Y esta crítica no solo sirve para la cuestión de la supuesta opresión mundial de las mujeres, sino también es importante tenerla en consideración cuando se realizan planteamientos ecologistas o de cualquier otro tipo. Las entidades que siguen operando son las naciones y su fin es seguir existiendo e incluso expandirse,

⁵⁷ Bueno, G. (2007)

aunque para ello sea imprescindible tanto las alianzas con otras, como los conflictos con terceras. Por lo tanto, los discursos que tengan como sujeto a la humanidad son discursos que esconden deseos, ensoñaciones o pretensiones altruistas, muy loables, pero poco filosóficos, debido a que ocultan el desarrollo verdadero de la historia.

3.3. Las instituciones culturales.

Desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno se defiende que no existen las culturas como esferas con límites precisos y cerradas en sí mismas, sino que es más apropiado hablar de instituciones culturales, que pueden ser asimiladas en la legislación de diferentes naciones, consentidas o directamente rechazadas. Teniendo esto en cuenta, el matrimonio entre personas del mismo sexo parece ser perfectamente compatible con nuestro modelo de sociedad, siempre y cuando se mantenga la reproducción social, es decir, unas ratios aceptables de natalidad. Si embargo, hay otras instituciones como la poligamia, que son del todo incompatibles con el modelo de organización estatal de los países de tradición cristiana. La aceptación de esta, que en la práctica supondría la aceptación de la poliginia, algo que desestructuraría todo nuestro sistema legal, basado en un núcleo familiar más reducido. Del mismo modo, supone un problema muy complejo para nuestras sociedades la aceptación del cambio de sexo según la voluntad libre y cambiante de los individuos. Posiblemente no sea tan problemático cuando media un diagnóstico psiquiátrico y un tratamiento médico, ya que podríamos llegar a algún punto de objetividad, entendida esta desde una perspectiva étic, que es la base y fundamento de toda legislación. De este modo, en este punto damos la razón a Judith Butler, cuando mantiene que la aceptación de este tipo de instituciones culturales supondría un cambio estructural en el sistema capitalista. Sin embargo, entendemos que es un error tratar la cultura de un modo global o incluso por sectores, como el de la sexualidad, mientras que sería mucho más adecuado hacerlo de un modo más analítico, teniendo en cuenta las instituciones concretas y juzgando a estas en función de su efectividad a la hora de prolongar y expandir la potencia de un estado, como diría Baruch de Espinosa.

3.4. Crítica al Manifiesto Feminista.

En este punto queremos poner de manifiesto nuestro acuerdo con la reivindicación originaria de Nancy Fraser, como es la de “paridad participativa”. Consideramos que desde ella sí se podría alcanzar ese pretendido feminismo para el 99%, al ser una medida que no hace sino aumentar la potencia de las sociedades del capitalismo tardío. También consideramos que esta medida es perfectamente compatible con el sistema capitalista, aunque contribuye a mejorarlo, al hacerlo más justo. Mantenemos que lo más apropiado para alcanzar el máximo consenso posible en torno al feminismo, es centrarse en lo esencial, que es el trabajo reproductivo, la reproducción social. Lo primordial es no cargar a las mujeres con este traje en la medida de lo posible y compensar lo inevitable (el embarazo y parto y, quizás, los primeros meses). Un esfuerzo que en España ya se está llevando a cabo. Con estas medidas, que potencian la paridad participativa, es muy posible que la mayoría de los grupos esté de acuerdo, de hecho, sería muy difícil criticarlas. Las tomadas hasta ahora hay que seguir manteniéndolas, ya que han sido fundamentales. Pero es un error de bulto excluir de estas reivindicaciones a las mujeres que defienden la meritocracia y el liberalismo. Si se quiere alcanzar un feminismo que sea para el 99% de la población, la única posibilidad es un acuerdo en el núcleo esencial. Estas autoras, entre las que se encuentra la última Fraser (con la que discrepamos en mayor medida), pretenden lograr un feminismo para el 99% de las mujeres, atacando a todas aquellas que no compartan sus tesis anticapitalistas. Entienden que quienes no comparten sus tesis son antidemócratas, racistas, machistas, violentas y cómplices de todas las injusticias que se dan en La Tierra. Desde nuestro punto de vista, se trata de una posición extremadamente dogmática, que no atiende a la diversidad de opiniones que mantienen las mujeres. Por esto, afirmamos que finalmente Fraser no ha sido fiel a sus premisas pragmatistas y materialistas, que exigían partir de las prácticas concretas para desarrollar una teoría social que pueda tener cabida en la realidad. Un planteamiento pragmatista debe tener en cuenta las posibilidades de encajar la teoría con la praxis, es decir, necesita un cálculo prudencial. Sin embargo, ha terminado abogando por un anticapitalismo maniqueo, en lugar de centrarse en la realización de la paridad participativa, partiendo de las prácticas concretas y las necesidades que de ellas se derivan.

4. Bibliografía principal:

- Azzurra, Fraser & Bhattacharya. (2018) "Manifiesto Feminista". En *The New Left Review*. Pp. 123-146, www.newleftreview.es
- Butler, J. (1997). Merely Cultural. *Social Text*, (52/53), 265-277. doi:10.2307/466744
- Castillo del, Ramón. (1994). "El feminismo pragmatista de N. Fraser", en Amorós, C. (Ed.). *Historia de la Teoría Feminista*. Pp. 257-293. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Instituto de la Mujer.
- Fraser, N. (1985). What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique*, (35), 97-131. doi:10.2307/488202.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1995). *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "postsocialist" age*. *New Left Review*. 212 (July-August). Pp. 68-93.
- Fraser, N. (1997). Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. *Social Text*, (52/53), 279-289. doi:10.2307/466745
- Fraser, N. & Butler, J. (2016). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2018). *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Editorial Morata.
- Fraser, N. & Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Medford: Polity Press.

4.1. Bibliografía complementaria:

- Bueno, G. (1978). Cultura. *El Basilisco*, 4, Pp. 64-67.
- Bueno, G. (2008). La vuelta del revés de Marx. *El Catoblepas*, 76, 3.
- Bueno, G. (2016). *El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Fraser, Nancy, and Linda Nicholson (1994) "Social Criticism without Philosophy. An Encounter between Feminism and Postmodernism." En *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Ed. Steven Seidman. Cambridge: Cambridge UP, pp. 242-61.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. & Adorno, T (1969/1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editoria Trotta.
- Marx, K. & F. Engels. (1844/1971). *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, K. (1843). "The self-clarification of the struggles and wishes of the age". Letter to A. Ruge. *Karl Marx Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. (New York Vintage Books, 1975), p. 209.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.