

**UN ANALISIS A LA TEORIA BIFOCAL DE LA JUSTICIA: LAS  
POLITICAS DE RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCION COMO  
ESCALAS DE LA JUSTICIA SOCIAL.**

**DIANA FORERO VASQUEZ**

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar el título  
de Filósofa**

**Asesora  
ROSIRIS UTRIA**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.**

**2017**

## INTRODUCCIÓN.

La presente monografía tiene como propósito mostrar los debates políticos que se han generado dentro del marco de la justicia social entre reconocimiento y redistribución respecto al qué de la justicia. Es decir, mostrar cómo durante muchos años los diversos grupos oprimidos como la clase proletaria, las mujeres, los homosexuales, las minorías étnicas, entre otros, han demandado ante sus Estados y la opinión pública el reconocimiento de su situación como el primer objeto de la justicia, y cómo estas demandas han competido por definir la sustancia de la justicia; generando dentro del marco de la política de la justicia un debate entre dos enfoques distintos para encarar la injusticia: reconocimiento y redistribución.

Además, se presentará el enfoque bifocal de la justicia propuesto por Nancy Fraser como una forma de conciliación entre reconocimiento y redistribución en la lucha por la reivindicación de la justicia. Esto es, la necesidad de atender injusticias derivadas de formas de reconocimiento fallidos o erróneos e injusticias derivadas de la mala distribución de la dimensión socio-económica al mismo tiempo; pues la resolución de conflictos atinentes a la justicia requiere de ambos enfoques.

Para este propósito, se ha dividido el presente trabajo en tres capítulos. En el primero, me ocuparé de presentar los argumentos de Charles Taylor respecto a la construcción de la identidad personal a partir de una ética de la

autorrealización asentada en una política de reconocimiento que exige la necesidad de instaurar patrones de representación socio-cultural o simbólica en los que se reconozca el valor cultural de otras identidades o comunidades. Lo que abre la vía no sólo a la universalidad de los derechos civiles y la igualdad de dignidad, sino también a las políticas de la diferencia; por lo que se hace necesario, de acuerdo con Taylor, la idea de un liberalismo comprometido con ciertos fines colectivos; un liberalismo con vocación comunitarista, que impulse una democracia más participativa y comunitaria sustentada en el respeto igualitario presente en la cultura de los derechos.

En el segundo, presentaré la propuesta de Nancy Fraser respecto a un enfoque bidimensional de la justicia, en el que se deje de considerar reconocimiento y redistribución como paradigmas de justicia mutuamente excluyentes y que, por lo tanto, pasemos a considerar los diferentes movimientos sociales, políticos, económicos y culturales bivalentes en los que se requiere de ambos enfoques para la superación de las diferencias estructurales de orden económico, cultural y político que subyacen a las luchas por la reivindicación de la justicia.

Además, se analizará la importancia de un concepto o elemento de la justicia clave para la integración de reconocimiento y redistribución: el principio de la paridad participativa. Principio que exige, tal como se mostrará más adelante, la creación de espacios de discusión públicos y políticos que permitan legitimizar las reivindicaciones de la justicia y que, por lo tanto, demanda la inclusión de una tercera dimensión de la justicia: la representación

política. Considerada ésta no sólo como un escenario para actuar políticamente y para detectar o diagnosticar los diferentes obstáculos que impiden superar los ejes de injusticia, sino también como el escenario político en el que se define, se interpreta y se evalúa el qué y el quién de la justicia.

En el tercero, presentaré mi punto de vista respecto a la importancia de la paridad participativa y porqué es necesario analizar los diversos movimientos sociales de orden político, económico y cultural a la luz de un enfoque bifocal de la justicia.

## I. EL PROYECTO MODERNO DE LA CULTURA DE LA AUTENTICIDAD: LA ÉTICA DE LA AUTORREALIZACIÓN EN LA ERA DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD.

En el presente capítulo me ocuparé de presentar la propuesta de Taylor respecto a la construcción de la identidad moderna. Para ello analizaré en un primer momento, la idea de que hay ciertos rasgos de la cultura y la sociedad moderna que constituyen lo que Taylor denomina “*formas de malestar*” y que los individuos experimentan como formas de declive más allá del constante progreso de la sociedad, tales como: el individualismo, la razón instrumental y la pérdida de la libertad. Malestares que en términos de Taylor autodestruyen la autorrealización de la identidad moderna.

En un segundo momento se analizará la idea de un ideal de la autenticidad de la cultura moderna, que demanda un giro subjetivo hacia el yo en la construcción de la identidad personal, y en el que juega un papel importante el mutuo reconocimiento como forma de relación dialógica con los otros. Esto supone la idea de que la identidad es el resultado de un proceso de socialización, por lo que la construcción de ésta no se da en solitario, sino en la medida que el individuo hace parte de una comunidad.

En un tercer momento se mostrará cómo el discurso moderno del reconocimiento abre la vía no sólo a la universalidad de los derechos civiles y la igualdad de dignidad, sino también a las políticas de la diferencia. Punto que exigen, de acuerdo con Taylor, la idea de un liberalismo comprometido con

ciertos fines colectivos; un liberalismo con vocación comunitarista, que impulse una democracia más participativa y comunitaria sustentada en el respeto igualitario presente en la cultura de los derechos.

En su texto *“La ética de la autenticidad”* Charles Taylor hace alusión a ciertos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad que las personas experimentan como pérdida o declive, aun cuando se desarrolla nuestra civilización. Nuestro autor denomina a estos rasgos de las sociedades modernas como formas de malestar que definen y constituyen nuestra cultura y que, en consecuencia, se encuentran incrustados en nuestros sistemas ideológicos.

El primero de estos malestares es el individualismo. De acuerdo con Taylor (1994) a pesar de que muchas personas consideran que este proyecto de nuestra época se encuentra aun en proceso de desarrollo cultural, debido a que las estructuras económicas, los modelos de vida familiar y las nociones tradicionales de organización jerárquica del sistema social todavía restringen hasta cierto punto nuestra libertad y que, por lo tanto, atentan contra el individualismo, éste constituye un logro admirable de nuestra modernidad. Pues ha instaurado una forma de vida en la que cada individuo tiene el derecho para elegir su propia forma de vivir; a decidir a conciencia que convicciones políticas, religiosas y culturales desean adoptar, a “determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. Y estos derechos están por lo general defendidos por nuestros sistemas legales. Ya no se sacrifica, por principio, a

las personas en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados que les trascienden” (p. 38).

De esta manera, la libertad moderna se logró cuando las personas consiguieron escapar de los horizontes morales del pasado. Es decir, de un orden jerárquico ya preestablecido dentro de la estructura social, del cual el hombre hacía parte. Un orden que definía dentro de la lógica de la jerarquía no sólo un estatus social, sino también una identidad personal a cada individuo; pues cada quien tenía ya un lugar definido:

La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunos casos, se trataba de un orden cósmico, una «gran cadena del Ser», en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la Tierra. Este orden jerárquico se reflejaba en las jerarquías de la sociedad humana. La gente se encontraba a menudo confinada en un lugar, un papel y un puesto determinados que eran estrictamente los suyos y de los que era casi impensable apartarse. La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes (Taylor, 1994, p. 38).

Estos órdenes, afirma Taylor (1994), daban sentido no sólo al mundo sino también a las diferentes actividades de la vida social. Así, la configuración gerárquica de la vida social dentro del antiguo orden preestablecía marcos conceptuales y morales a partir de los cuales los individuos consideraban a todas las cosas que los rodeaban no como materia prima o instrumentos potenciales para sus proyectos personales, sino como algo que tenía un valor y significado vital que les otorgaba un lugar en la cadena del ser: “El águila no era solamente un ave como otra cualquiera, sino el rey de un dominio de la vida animal” (p. 39).

Sin embargo, la libertad moderna fue posible al descredito y a la pérdida de valor de estos órdenes del pasado. Taylor denomina al descredito de estos órdenes “desencantamiento” del mundo; pues las cosas perdieron parte de su magia.

De acuerdo con Taylor (1994), el individuo perdió con ello no sólo un horizonte más amplio de acciones sociales, sino también la sensación de contar con un fin más elevado; algo por lo que vale la pena morir. Hay entonces una falta de finalidad vinculada a un angostamiento de la vida; pues no hay otras aspiraciones en la vida humana que las de un lastimoso bienestar personal que se refleja en el desinterés humano por la sociedad: “En otras palabras, el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad” (págs. 39-40). Esta autoabsorción del yo o angostamiento de la vida, constituye la primera forma de malestar cultural de nuestra sociedad moderna.

El segundo malestar que experimentan nuestras sociedades modernas y que se relaciona con el “desencantamiento” del mundo, es la primacía de la razón instrumental. Para Taylor (1994):

Sin duda suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental. Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica entonces en lo sucesivo es la de la razón instrumental. De forma similar, una vez

que las criaturas que nos rodean pierden el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser, están abiertas a que se las trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos (p. 40).

En este sentido, dejamos de considerar a las cosas como partes de un orden cósmico o estructura jerárquica socialmente ya establecida. Las cosas pasan ahora a ser consideradas como materia prima o herramientas esenciales para la adquisición de nuestros intereses personales. La instrumentalización de la racionalidad, además de facilitar la construcción de instrumentos técnicos para la explotación de los recursos naturales en aras de producir las condiciones de existencia material que se adecuen a nuestros intereses y beneficios personales, exige valorar a quienes nos rodean en términos de eficiencia o del análisis “coste-beneficio”:

El *temor* se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis «coste-beneficio», que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento (Taylor, 1994, p. 41).

Así, quienes nos rodean tienen un valor para nosotros en la medida que son capaces de producir beneficios materiales y económicos que respondan a las exigencias de una sociedad culturalmente instrumentalizada. De esta manera, no me interesan los otros como agentes humanos sino como medios para un fin determinado; como instrumentos potenciales que se adecuan de manera exitosa a la lógica “coste-beneficio”.

Esta primacía de la razón instrumental, señala Taylor (1994), se hace evidente en casos como la desigual distribución de los bienes materiales y la riqueza, la falta de sensibilidad frente a las necesidades de los demás y del

medio ambiente o en la forma “en que buena parte de nuestra planificación social en terrenos cruciales como la valoración de riesgos, se ve dominada por formas de análisis coste-beneficio que encierran cálculos grotescos, asignando una valoración en dólares a la vida humana” (p. 41). Incluso en nuestra fe ciega en la tecnología. Pues creemos que podemos resolver todos los problemas de nuestra sociedad a partir del uso de la técnica.

Este fenómeno de la era moderna, como lo es la razón instrumental, se ha trasladado también al terreno de la medicina. Como señala Taylor (1994), la sociedad y el estamento médico no consideran al paciente como un agente humano con una trayectoria vital, sino como un problema técnico que debe ser solucionado desde un enfoque tecnológico de la medicina. Por lo que se resta importancia al aporte que realizan las enfermeras, quienes proporcionan al paciente un trato sensible y humano, en contraposición a los especialistas imbuidos de un saber completamente técnico.

Se ha perdido el trasfondo ético-moral y humano que sustentaba las prácticas médicas en el pasado. Pues el uso desproporcional de la tecnología ha reemplazado los lazos emocionales, humanos y espirituales que unían al médico con el paciente por una relación estrictamente instrumental. Lo que interesa es imbuir al paciente de una cantidad de medicamentos y procesos técnicos que responden no a la necesidad del enfermo sino a la del sistema. El desenfreno ciego hacia la tecnología nos hace ignorar muchas veces las verdaderas causas del malestar del paciente y, consecuencia, el médico se inclina a recetar un conjunto de medicamentos cuando lo que el paciente

realmente necesita para aliviar su dolor es ser escuchado, recibir un trato sensible.

De acuerdo con Taylor, este uso excesivo de la tecnología y la autoabsorción del yo como rasgos culturales de nuestra era moderna, traen consigo un tercer tipo de malestar: la pérdida de libertad. Pérdida que genera temidas consecuencias para la vida política del individualismo y la razón instrumental. Así, afirma Taylor (1994):

Se trata de que las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, que fuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos en una reflexión moral seria, y que incluso puede ser enormemente destructiva. Un ejemplo pertinente lo constituyen nuestras grandes dificultades para enfrentarnos a las amenazas vitales a nuestra existencia provenientes de desastres medioambientales, como la que supone una capa de ozono cada vez más tenue. Se puede observar cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que son sólo nuestras decisiones las configuradas por estas fuerzas. Es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente. Así, por ejemplo, la planificación de algunas ciudades modernas hace difícil moverse por ellas sin coche, en especial allí donde se ha erosionado el transporte público en favor del automóvil privado (p. 44).

De este modo, tal como señala Marcuse en su texto *“El hombre unidimensional”*, el mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado; se ha transformado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que han producido. Las nuevas formas predominantes de control social son ahora tecnológicas:

De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir

lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina (1993, p. 39).

Desde este enfoque, señala Marcuse (1993), ya no es el individuo quien reproduce y perpetúa por sí mismo los controles externos ejercidos por su sociedad, sino la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo que sujeta a la población a las necesidades que imponen la lógica de la industrialización. Es decir, el hombre no puede crear por sí mismo las condiciones de su libertad, debido a que ha sido dentro del sistema industrializado de la sociedad moderna objeto de una dominación efectiva y productiva, que crea las condiciones técnicas de una libertad artificial vinculada no a las necesidades de los individuos sino del sistema:

El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas —liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo— mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y *gadgets* (Marcuse, 1993, p. 37).

Así, el aparato productivo y destructivo de la razón instrumental como rasgo distintivo de nuestra sociedad, produce sistemas de manipulación masiva que determinan la manera como debe actuar el individuo dentro del espacio social industrializado. En otras palabras, el sistema técnico-industrial crea en el individuo hábitos y reflejos conductuales que promueven en éste

una falsa conciencia; una forma de vida inauténtica. No son las necesidades propias las que satisface el individuo, sino las que le impone la sociedad; es la sociedad industrializada la que decide que productos se deben consumir. Los intereses del aparato productivo se ven reflejados en la conducta inauténtica del ser humano:

El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida (Marcuse, 1993, p. 42).

Esto genera según Marcuse (1993) un modelo de pensamiento y conducta unidimensional “en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (p. 42). En otras palabras, un modelo de pensamiento y conducta en el que los individuos han tomado como suyos las ideas, aspiraciones y objetivos de la sociedad; por lo que la libertad del individuo y su realización no dependen sino de la necesidad que los intereses sociales imponen a la población como formas de represión.

Pero hay, además de la pérdida de la libertad en la razón instrumental, otra clase de pérdida de la libertad que se ve reflejada en la vida política. Así, Taylor (1994) señala que una sociedad en la que la gente prefiere quedarse

en casa y gozar de las satisfacciones de la vida privada, mientras el gobierno proporciona los medios para el logro de estas satisfacciones y los distribuye de modo general, abre las vías para el despotismo político:

Con ello se abre la puerta al peligro de una nueva forma específicamente moderna de despotismo, a la que Tocqueville llama despotismo «blando». No será una tiranía de terror y opresión como las de tiempos pretéritos. El gobierno será suave y paternalista. Puede que mantenga incluso formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero en realidad, todo se regirá por un «inmenso poder tutelar», sobre el que la gente tendrá poco control (p. 44).

Esto implica una pérdida del control político; de nuestro destino. Pues “la pérdida de la libertad política vendría a significar que hasta las opciones que se nos dejan ya no serían objeto de nuestra elección como ciudadanos sino de un poder burocrático” (Taylor, 1994, p. 45).

Este sistema burocrático crea en los individuos la ilusión o el artificio de que constantemente están participando de manera democrática en las diferentes actividades políticas de la vida social y que, por lo tanto, tienen plena libertad para tomar decisiones. Pero en el fondo de este sistema aparentemente democrático, lo que hay son fuerzas políticas irresponsables que determinan cualquier tipo de acción dentro de la sociedad.

Así, por ejemplo, nosotros no elegimos a qué representantes o candidatos queremos en una elección política, sino que son los diferentes grupos políticos y burocráticos los que nos lo imponen, de modo que cualquier tipo de opción ya ha sido preestablecida por un poder político oscuro. De igual modo, no elegimos las carreras que deseamos estudiar sino las que nos imponen el estado de acuerdo a las necesidades del sistema. En este sentido,

nuestra libertad se ve afectada y amenazada por un sistema político que oprime a la población y con el que el individualismo de la vida política y la razón instrumental no pueden luchar.

Estas son, de acuerdo con Taylor las tres formas de malestares que experimenta la modernidad. El primero estriba en la pérdida del sentido; en un angostamiento de la vida. El segundo, al desvanecimiento de los fines frente a una razón instrumental desenfrenada. Y el tercero, a la pérdida de la libertad.

El individualismo, del cual se desprenden las otras dos formas de malestar de la cultura moderna, se encuentra asociado a una especie de liberalismo que Taylor denomina: liberalismo neutro o atomismo del individuo. Uno de los principios básicos de esta forma de liberalismo, es que una sociedad liberal debe ser neutra respecto a los asuntos que conciernen a la buena vida. Que consiste en términos de Taylor en aquello que cada individuo busca a su manera para ser feliz; para poder vivir. Así, señala Taylor (1994) que “un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión” (p. 53).

De este modo, según Taylor (1994) las discusiones respecto a la buena vida quedarían relegadas al margen del discurso político, lo que generaría la incapacidad de articular a los individuos con el gobierno. Debido a que el individuo es libre de elegir su modelo de vida de manera individual sin la necesidad de mantener una relación dialógica con la sociedad.

De acuerdo con Taylor, el atomismo individual supone por un lado, una especie de subjetivismo y por otro lado, promueve un relativismo sin límites. El subjetivismo sostiene que cada quien tiene su propio sistema de valores morales y que, en consecuencia, es imposible argumentar racionalmente sobre ellos, en la medida que las posturas morales no se fundan en criterios racionales o en la naturaleza de las cosas sino en la manera como éstas son adoptadas por los individuos:

Por ello entiendo la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales. Por supuesto, uno puede apuntar a ciertas consecuencias de una determinada posición en los que puede que el otro no haya pensado. Así que la crítica de la autenticidad puede apuntar a los posibles resultados políticos y sociales de que cada persona busque su autorrealización. Pero si nuestro interlocutor se manó tiene todavía en su postura inicial, nada más puede decirse para contradecirle (Taylor, 1994, p. 54).

El subjetivismo plantea entonces la imposibilidad de pensar en la existencia de una naturaleza humana a partir de la cual podamos juzgar ciertas formas de vida como correctas y otras como incorrectas.

En esta misma línea encontramos la postura relativista. Según la cual los valores morales del otro no pueden ser sometidos a una revisión crítica, debido a que cada quien tiene derecho a desarrollar su vida de acuerdo al sistema de valores que elija para vivir; pues la adopción de los valores es un asunto de elección vital que no incumbe a otros y que, por lo tanto, exige respeto:

En otras palabras, el relativismo era en sí mismo un vástago de una forma de individualismo, cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona puede tratar de dictar su contenido (Taylor, 1994, págs. 49-50).

Esta postura refleja, afirma Taylor (1994), lo que podríamos llamar el individualismo de la autorrealización, rasgo esencial y característico de las sociedades modernas: “Este individualismo entraña centrarse en el yo junto a una obturación concomitante, o una inconsciencia incluso, de las grandes cuestiones o inquietudes que trascienden al yo, sean religiosas, políticas o históricas. Como consecuencia, la vida se angosta y se achata” (p. 50).

Esta cultura de la autorrealización que se ve reflejada en el individualismo, exige la despreocupación de los asuntos que trascienden al yo. Es decir, a no centrarse en asuntos que sean ajenos al propio yo, ya sea de carácter político, económico o religioso, lo que implica un desinterés por la sociedad. Es un giro subjetivo hacia el yo que demanda la idea de ser fiel a uno mismo. Este giro constituye el ideal moral o de la autenticidad de la modernidad.

Para Taylor (1994) este ideal moral debe entenderse como un modelo de vida mejor o superior en el que “«mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear” (p. 51).

Sin embargo, Taylor arremete contra esta forma de subjetividad y relatividad que supone y promueve el atomismo individual. En la medida que este opta por una autorrealización de la propia identidad sin considerar las exigencias de nuestros lazos con los demás y que, por consiguiente, destruye las condiciones para realizar la autenticidad misma:

Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, Y por tanto cortejar a la trivialización. En medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoapririonarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse, Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de las cosas que tienen importancia (Taylor, 1994, p. 75).

Pues para Taylor, tal como mostraré más adelante, la autorrealización de la identidad personal sólo es posible a partir de la relación dialógica con los otros. Los otros no definen mi yo, pero es a través de la relación intersubjetiva con cada uno de los miembros que hacen parte de la sociedad que adquiero los elementos necesarios para autodefinirme como persona.

Sólo el suponer que el sujeto es capaz de no ser influido por un horizonte de valor dado; sólo el considerarlo indiferente a los valores, a cuestiones que trasciende el yo, a la articulación de un lenguaje dialógicamente vinculado a los otros, hace comprensible que ese sujeto puede elegir entre valores diversos como si se hallara por encima de ellos. Lo que para Taylor es un error. Pues para nuestro autor, lo que hace más amplia nuestra vida, lo que da sentido a nuestra forma de vivir es el espacio moral en el que nos movemos. En otras palabras, Taylor propone un giro subjetivo hacia el yo en la construcción de la identidad personal, pero ese giro subjetivo que

caracteriza al ideal de la modernidad no se da de manera solitaria, aislada, sino en relación dialógica con la comunidad a la que pertenezco. Adherirse a una postura contraria implicaría autodestruir el propio yo.

Esta idea de la autenticidad supone, de acuerdo con Taylor (1994), algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna. Es la idea de que los seres humanos están dotados de sentido moral; de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. Así, el bien y el mal dejan de ser evaluados externamente. Este ideal de la autenticidad constituye un rechazo a la visión que sitúa al hombre como agente neutro respecto a sus acciones y consecuencias, las cuales son juzgadas por un sistema de premios y castigos ya instaurados por un orden establecido:

La intención original de esta doctrina se dirigía a combatir una visión rival, la de que para distinguir entre el bien y el mal se debían calcular las consecuencias, y en particular aquellas relativas al premio y al castigo divinos. La noción consistía en que comprender el bien y el mal no era cuestión de cálculo sin más, sino que constituía algo anclado en nuestros sentimientos. En cierto sentido, la moralidad posee una voz interior (Taylor, 1994, p. 61).

Por el contrario, los sentimientos en tanto que dan cuenta de lo que a mí me importa se tornan de suma importancia para determinar y juzgar mis acciones:

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral de esta idea. En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente (Taylor, 1994, págs. 61-62).

El sentido moral de mis acciones no reside en un sistema instaurado desde afuera, sino desde mi interior. Se trata de un giro subjetivo que concibe al hombre como un ser dotado de una profundidad interior de la que emerge el sentido moral de las acciones. Se trata de seguir la voz de nuestro interior:

Se convierte en algo que hemos de alcanzar *con* fin de ser verdaderos y plenos seres humanos. Para comprender lo que hay de nuevo en ello, hemos de considerar la analogía con anteriores visiones morales, en las que estar en contacto con alguna fuente - por ejemplo, Dios, o la Idea del Bien- se consideraban esencial para una plena. Sólo que ahora la fuente con la que hemos de estar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos. Esto forma parte del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos investidos de una profundidad interior (Taylor, 1994, p. 62).

Según Taylor (1994), existe entonces cierta forma de ser humano, de construir mi propia identidad. Ser capaz de elegir mi propia forma de vivir sin estar limitado por los otros; ser fiel a uno mismo, es una forma de autodefinirse como agente humano. Pues ser fiel a la propia originalidad es ser fiel a mi autenticidad como persona:

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de «hacerlo propio de cada uno» o «encontrar la forma de realizarse» (p. 65).

De esta manera, para Taylor (2006) mi identidad se define cuando soy capaz de decidir por mi mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas. Es decir, cuando soy capaz de

determinar lo que es valioso, lo que es bueno, lo que se debe hacer, lo que tiene significado para mí. Lo que define mi identidad personal es el espacio moral en el que me muevo como agente humano:

Saber quién soy, es una especie del saber de mi situación, de dónde estoy situado. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proveen el marco y el horizonte dentro del cual puedo tratar de determinar, caso a caso, qué es bueno o valioso, o qué debe hacerse o qué apoyo o sostengo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual soy capaz de situarme (p. 52).

De esta manera la cuestión de la identidad nos permite enfrentarnos a una influyente concepción objetivista del yo según la cual:

La identidad personal es la identidad de un yo y el yo se entiende como un objeto por conocer. No es como los otros objetos, es cierto. Para Locke, el yo tiene la peculiaridad de que esencialmente aparece ante sí mismo. Es inseparable de la autoconciencia. La identidad personal es entonces un tema de la autoconciencia... Pero el yo es definido en términos neutrales, fuera de cualquier marco esencial de preguntas. Esto es lo que me gustaría llamar el yo "neutro" o "puntual", puntual porque el yo es definido en abstracción de toda preocupación constitutiva y, por tanto, de toda identidad en el sentido en el que he venido usando este término (Taylor, 2006, p. 82).

Así, el yo o la identidad personal nos pone esencialmente en relación con la práctica; nos remite a una forma de ser uno mismo, de ser auténtico en nuestras decisiones, no con el conocimiento objetivante u otros aspectos cognitivos. Es por eso que para Taylor (2006): "una identidad es algo respecto de lo cual uno tiene que ser fiel... ella nos permite definir qué es importante para nosotros y qué no lo es... La noción de una identidad definida solo por preferencias de facto, no relacionadas con una evaluación fuerte es incoherente" (págs. 55-56).

Lo que define nuestra identidad personal es la manera como realizamos nuestra propia humanidad, la manera como definimos de manera autentica el modo como queremos vivir sin rendirse a la conformidad de un modelo impuesto desde el exterior, ya sea por la sociedad o por algún tipo de autoridad política o religiosa. La manera como yo determino mi vida constituye la clave de mi identidad.

En este sentido, Taylor afirma (1994) que la identidad se trata de quienes somos y de dónde vinimos, quienes nos importan, a quienes amamos. De esta manera, nuestros deseos, aspiraciones, gestos, opiniones, todo ello constituye el trasfondo de nuestra identidad: “Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad” (p. 70).

Sin embargo, para Taylor la idea aquí no es que todas las opciones son igualmente valiosas porque son escogidas libremente y es esta capacidad de libre elección lo que les confiere su valor. Pues esto negaría la existencia de un horizonte de valor preexistente a partir del cual las cosas que elegimos adquieren valor y significatividad. En otras palabras, decimos que algo es valioso o no para nosotros, en la medida que existe un marco de horizonte que provee de valor a eso que elegimos como valioso; sólo dentro del marco de estos horizontes la autoelección como ideal moral es posible:

La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras. No podría pretender que me elijo a mí mismo, y desplegar todo un vocabulario nietzscheano de autoformación, sólo porque prefiero escoger un

filete con patatas en vez de un guiso a la hora de comer. Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de la autoelección *como ideal moral* sería imposible (Taylor, 1994, págs. 74-75).

De este modo, vemos que para Taylor el horizonte dentro del cual puedo situarme define mi identidad y, por lo tanto, responde a la pregunta ontológica ¿Quién soy?.

Cabe resaltar que nuestro autor destaca en la misma línea teórica de Hegel, un elemento fundamental en la formación de la identidad moderna adicional a los horizontes de sentido: el reconocimiento.

Así, Schneider señala (2013) que lo nuevo de nuestra época es que a partir del siglo XVIII, el surgimiento de la idea de autenticidad transforma la necesidad de reconocimiento en un reconocimiento individualizado, lo que significa una ruptura con las nociones tradicionales de reconocimiento sustentadas en el concepto de honor. Según las cuales el reconocimiento era otorgado de acuerdo a un estatus social. Con el ideal de la autenticidad de la modernidad el reconocimiento pasa a ser individual, por lo que “el individuo moderno puede fracasar en su proyecto individual de ser reconocido por el otro y la comunidad” (p. 237).

No obstante, Schneider (2013) afirma que esto no significa que el reconocimiento se genere internamente, debido a que un rasgo esencial del ser humano es su carácter dialógico. Pues para Taylor (1994) somos capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por lo tanto, de definir nuestra identidad gracias a la adquisición de un lenguaje; de herramientas

conceptuales que posibilitan nuestra autodefinición como agentes humanos.

La adquisición de este lenguaje, señala Taylor, fue posible gracias a la interacción con los otros:

El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. Para los fines de esta discusión, quiero tomar el « lenguaje» en su más amplio sentido, que abarca no sólo a las palabras, sino también a otros modos de expresión por los que nos definimos a nosotros mismos, incluyendo los « lenguajes» del arte, del gesto, del amor, y similares ( p. 68).

Vemos entonces, que para Taylor el ser humano es un ser eminentemente hermenéutico. Nuestra comprensión de nosotros mismos, nuestra capacidad de autodefinir nuestra propia identidad a partir del lenguaje, remite a aquello que constituye nuestra propia identidad, esto es, a la idea de que el ser humano es un ser que se interpreta a sí mismo dentro de una relación dialógica con los otros.

Estas relaciones no definen nuestra identidad, pero posibilitan la autorrealización de nuestra identidad:

No se trata simplemente de que aprendamos los lenguajes con el diálogo, y podamos después usarlos para nuestros propios fines por nosotros mismos. Con ello se describe en cierta medida nuestra situación en nuestra cultura. Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros (Taylor, 1994, p. 69).

De esta manera, la identidad se constituye en el ejercicio de una relación dialógica con los otros, en el cual el mutuo reconocimiento es una necesidad inexorable. Así, este concepto moderno de reconocimiento individual sustentado en una lógica dialógica implica, tal como hemos señalado, un colapso de la noción de honor; de la creencia en un sistema de preferencias y diferencias que definen dentro de la organización jerárquica de la vida social la posición que debe ocupar cada individuo y, en consecuencia, su identidad.

Pues antes que sobreviniera la era moderna, la pertenencia a una clase o el rol de un ejercicio social determinaba la identidad, a la vez que otorgaba el reconocimiento de ésta. No obstante, con la noción de autorrealización de la autenticidad, el concepto de identidad individual moderna:

No goza de este reconocimiento a priori. Debe ganarse por medio del intercambio y el intento puede fracasar. Por ello ahora por primera vez se siente su necesidad. En la época premoderna, la gente no hablaba de 'identidad' y 'reconocimiento' no porque la gente no tuviera lo que denominamos identidades, o porque éstas no dependieran del reconocimiento, sino porque entonces eran demasiado poco problemáticas como para que fueran tematizadas como tales (Taylor, 1997, p. 301).

Así, Taylor (1997) afirma que la importancia del reconocimiento es admitida hoy universalmente, tanto en la esfera pública como en la privada. En este sentido, para Taylor, se ha desarrollado un ideal moral político universalista de la igualdad de dignidad y derecho, que se evidencia en el paso del honor a la idea de la dignidad. Con este paso "ha surgido la idea de una política de la diferencia. Con la política de la diferencia se desarrolla, según nuestro autor, la exigencia de reconocer, no tanto a cada individuo como igual,

sino la identidad única de este individuo, o de este grupo en lo que tienen de original y propio” (Schneider, 2013, p. 237).

Con el surgimiento de esta política el discurso moderno del reconocimiento queda al margen de dos interpretaciones que se asientan en el plano de lo público. Por un lado, señala Correa Molina (2009), está la posición universalista que defiende la idea de que los derechos y obligaciones civiles deben ser reconocidos por y para todos los individuos y que es acogida por las políticas liberales. Por el otro, esta la interpretación política de la diferencia que demanda no el reconocimiento de la universalidad de los derechos civiles, sino el reconocimiento de la identidad distintiva y propia de cada quien y que, en consecuencia, exige la protección de la integridad de estos grupos distintivos frente a la identidad de aquellas comunidades homogéneas, de modo que la identidad de estos grupos minoritarios no se vea afectada u homogenizada.

Lo que genera un conflicto entre dignidad y autenticidad, debido a que:

Por un flanco, se exige el reconocimiento de algo que no es universalmente reconocido (es decir, la distintiva identidad de ciertos individuos y comunidades), mientras que, por el otro, se replica que para que algo sea reconocido ello debe estar universalmente presente en la sociedad (como es el caso de, por ejemplo, la igualdad de derechos civiles en las repúblicas democráticas modernas) (Correa, 2009, p. 170).

Sin embargo, Correa Molina (2009) señala que las interpretaciones que hacen tanto la política de la diferencia como el universalismo no son del todo equívocas, debido a que la primera surge de la segunda. Pues la demanda por un reconocimiento universal de la identidad, los derechos civiles y la dignidad,

impulsa el reconocimiento de la distintiva identidad de los grupos minoritarios, puesto que éstos también poseen una identidad propia.

No obstante, Correa Molina sostiene que para Taylor el conflicto entre ambas posturas no se limita simplemente a una discusión teórica respecto a cuál debe ser el objeto del discurso moderno del reconocimiento, sino a la postura moral o principios que adoptan cada interpretación a la hora de defender sus argumentos.

De esta manera, Correa Molina afirma (2009), que la postura universalista del reconocimiento supone una potencialidad universal del ser humano; el potencial de racionalidad común a todos los individuos. Por lo que cada individuo al ser un agente racional merece respeto. De igual modo, la postura de la política de la diferencia apunta a una potencialidad universal del ser humano; la de autodefinir la propia identidad ya sea de manera individual o cultural. Por lo que todos los individuos, comunidades o culturas merecen el mismo respeto.

Así, ambas posturas comparten, de acuerdo con Taylor, una misma exigencia básica: igualdad de respeto. No obstante, el conflicto entre el universalismo y la política de la diferencia no desaparece. Pues la primera “le imputa a la de las políticas de la diferencia la violación del principio de no discriminación, mientras que los defensores de esta última interpretación acusan a la otra parte de imponer la cultura de la comunidad hegemónica y homogeneizadora al resto de los grupos subalternos” (Correa, 2009, p. 172).

En este sentido, Correa Molina señala (2009), que la falta que comete el universalismo es mucho más grave que la de la política de la diferencia. Pues incurre en el pecado político de atentar contra la autodefinición de la identidad personal de los grupos minoritarios, puesto que al imponerse a éstos desconoce otras formas de cultura. Según Taylor (1997) esta falta política se debe a que:

El supuesto conjunto neutro de principios “ciegos a la diferencia” es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica. Por tanto, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria (p. 308).

Sin embargo, para Taylor (1997) es posible reformular un discurso teórico de la política liberal que permita a la sociedad adscribirse a ciertos compromisos morales como el respeto y la protección de la integridad de la de las diversas identidades culturales que conviven dentro de ella, de modo que la identidad distintiva de los grupos minoritarios no se vea afectada por la identidad de un sistema homogénico y que, por lo tanto, permita al liberalismo librarse de la falta en la que incurre:

Se podría argumentar que, después de todo, una sociedad liberal de procedimiento podría asumir un objetivo como la supervivencia. [...] Las políticas que defienden la supervivencia buscan activamente crear miembros de la comunidad [...]. De acuerdo a esta concepción, una sociedad liberal se caracteriza como tal por la manera como trata a las minorías, incluidos los que no comparten las definiciones públicas del bien, y sobre todo por los derechos que concede a todos sus miembros. [...] Una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, desde este punto de vista, a condición de que sea al mismo tiempo capaz de respetar la diversidad [...] y a condición de que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales (págs. 321-322).

Así, Taylor propone un liberalismo comprometido con ciertos fines colectivos; un liberalismo con vocación comunitarista, que impulse una democracia más participativa y comunitaria sustentada en el respeto igualitario presente en la cultura de los derechos.

La idea de Taylor es la de un liberalismo político capaz de constituirse en un terreno en el que puedan coexistir de manera armónica las diferentes formas de comunidades culturales; en el que se reconozca en un sentido igualitario el valor de cada una de ellas. En otras palabras, en el que sea posible la fusión de horizontes de sentido, de modo que nuestros propios horizontes de sentido puedan ser ampliados en función a los horizontes de otras comunidades; que seamos capaces de modificar nuestra propia perspectiva cultural al intentar comprender la perspectiva cultural de otras comunidades desde la lógica de sus horizontes de sentido.

## **II. LAS TRES DIMENSIONES DE LA JUSTICIA: REDISTRIBUCIÓN, RECONOCIMIENTO Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA COMO MECANISMOS DE REIVINDICACIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL EN LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD MODERNA.**

En el presente capítulo me ocuparé de analizar, por un lado, la perspectiva bifocal de la justicia social de Nancy Fraser. Con el propósito de mostrar que la superación de las diferencias estructurales de orden económico, cultural y político exige dejar de considerar los ejes de la justicia por separados y dentro de mecanismos de subordinación mutua, para comenzar a considerarlos al mismo tiempo a la hora de atender formas de injusticia frente a los diferentes grupos políticos, de clase y culturales oprimidos. En otras palabras, la idea de que tanto redistribución como reconocimiento son necesarios para la reivindicación política de la justicia social; pues ambos enfoques de la justicia por separados son insuficientes para reparar daños.

Por el otro, el principio de la paridad participativa como enfoque normativo de la justicia que integra redistribución y reconocimiento y que exige la creación de espacios de discusión públicos y políticos que permitan legitimizar las reivindicaciones de la justicia y que, por lo tanto, demanda la inclusión de una tercera dimensión de la justicia: la representación política. Considerada ésta no sólo como un escenario para actuar políticamente y para detectar o diagnosticar los diferentes obstáculos que impiden superar los ejes

de injusticia, sino también como el escenario político en el que se define, se interpreta y se evalúa el qué y el quién de la justicia.

En su texto *“Escalas de justicia (2008a)”* Nancy Fraser señala que durante muchos años diversos grupos oprimidos (la clase proletaria, las mujeres, los homosexuales, las lesbianas, las minorías étnicas, entre otros) demandaban ante sus Estados y la opinión pública el reconocimiento de su situación como el primer asunto de la justicia social. Así, para unos la esencia de la justicia social se reducía a la redistribución económica; pues la aseguración de una distribución igualitaria de las riquezas dentro de la estructura socio-económica garantizaba la protección de los derechos plenos y equiparables a los ciudadanos para aquellos grupos oprimidos y, en consecuencia, la solvencia de las injusticias sociales. Para otros, lo importante era asegurar el debido respeto y luego la distribución económica justa sería una consecuencia. Todas estas demandas competían por definir la sustancia de la justicia social; es decir, el qué de la justicia. Todas las respuestas a la pregunta por el qué de la justicia, tendían a focalizar el debate hacia lo económico o lo cultural.

Así, encontramos diferentes concepciones de justicia tales como la redistributiva y la de reconocimiento. Para Fraser (2008) los términos “redistribución” y “reconocimiento” tienen un enfoque tanto filosófico como político. Desde el enfoque filosófico remiten a paradigmas normativos elaborados por teóricos políticos y filósofos morales.

Además tienen orígenes diferentes. En este sentido, Fraser (2008) afirma que el término *redistribución* proviene de una tradición política liberal, que tiene como máximos exponentes a teóricos como Rawls, Sen o Dworkin, quienes elaboraron enfoques teóricos que demandaban una justicia social redistributiva que justificara la distribución igualitaria de la dimensión económica en la sociedad. Mientras que el término *reconocimiento* proviene de la filosofía hegeliana. El reconocimiento designa, desde este enfoque teórico-fenomenológico, una relación dialógica entre dos sujetos; en la que cada uno ve al otro como igual aunque separados entre sí. Es decir, una autorrealización de la identidad dentro del contexto de una lógica dialógica. Entre sus máximos referentes podemos encontrar a teóricos como Honneth y Taylor, quienes proponen una teoría política de la diferencia.

Desde el enfoque filosófico, señala Fraser (2008), ambos términos se excluyen entre sí:

Muchos teóricos liberales de la justicia distributiva sostienen que la teoría del reconocimiento conlleva una carga comunitaria inaceptable, mientras que algunos filósofos del reconocimiento estiman que la teoría distributiva es individualizadora y consumista. Los pensadores que se identifican con la tradición marxiana dicen que la categoría de la distribución no recoge en toda su profundidad la injusticia capitalista porque pasa por alto las relaciones de producción y no problematiza la explotación, la dominación y la mercantilización (p. 85).

Ahora bien, desde el enfoque político ambos términos remiten a paradigmas de justicia social que se sustentan a partir de los diferentes movimientos sociales y políticos que promueven la reivindicación de la justicia. Además, se asocian a movimientos sociales concretos. Así, la redistribución

se asienta en una política de clase, mientras que el reconocimiento en una política de la identidad y, por lo tanto, en la lucha del género, la sexualidad, la nacionalidad y la raza.

Sin embargo, Fraser (2008) sostiene que la formulación teórica de ambos paradigmas en asuntos que atañen a formas de injusticias nos plantea una peculiaridad: reduce el margen de posibilidades para la solución de problemas de justicia social que exigen tanto una solución redistributiva como una de reconocimiento; es decir, admite una reducción de un campo a otro.

Pues los defensores de la política de la redistribución tienden a ignorar las dimensiones de reconocimiento de la lucha de clases en su afán de centrarse sólo en lo socio-económico; pretenden subsumir el problema del reconocimiento dentro del campo de la redistribución. Por su parte, los defensores de la política del reconocimiento consideran de manera errónea que todos los problemas de injusticia social deben tratarse dentro de las dimensiones socio-culturales del reconocimiento, ignorando los presupuestos socio-económicos que sustentan o que hacen parte de los diferentes movimientos sociales que reclaman el debido reconocimiento:

Por una parte, tratan las corrientes que se orientan al reconocimiento dentro de los movimientos feminista, antiheterosexista y antirracista como si agotaran todos los aspectos de cada movimiento, haciendo invisibles las corrientes alternativas dedicadas a reparar formas de injusticia económica específicas de género, "raza" y sexo, que ignoraban los movimientos de clase tradicionales. Por otra, oscurecen las dimensiones de reconocimiento de las luchas de clase, que nunca se han dedicado en exclusiva a la redistribución de la riqueza (Fraser, 2008, p. 86).

De esta manera, vemos que ambos paradigmas de justicia social son excluyentes entre sí. Esto se debe a que asumen, en primer lugar, concepciones diferentes de injusticia. El paradigma de la redistribución se centra, tal como señala Fraser (2008), en formas de injusticias derivadas de la desigual distribución socio-económica y que, por consiguiente, están enraizadas en la estructura económica de la sociedad. Como ejemplos están la explotación laboral, la marginación económica y la privación o la negación a condiciones de existencia material suficiente. Mientras que el paradigma del reconocimiento se enfoca en injusticias que se derivan de formas de reconocimiento erróneo o fallido y que interpreta como culturales o simbólicas. Es decir, en injusticias asociadas a patrones de representación social institucionalizados.

En segundo lugar, ambos paradigmas proponen diferentes tipos de soluciones frente a la injusticia. En el paradigma de la redistribución la reivindicación de la justicia social se logra a partir de la reestructuración de la dimensión socio-económica, por lo que se hace necesario la distribución igualitaria de las riquezas:

Esto puede conllevar la redistribución de los ingresos o de la riqueza, la reorganización de la división de trabajo, el cambio de la estructura de la propiedad, la democratización de los procedimientos mediante los que se toman decisiones de inversión o la transformación de otras estructuras económicas básicas (Fraser, 2008, p. 87).

El paradigma del reconocimiento, por el contrario, propone como forma de solución el cambio de los patrones culturales de representación social. En

otras palabras, una reevaluación positiva hacia la identidad socio-cultural de los grupos no respetados:

El reconocimiento y valoración positiva de la diversidad cultural, o la transformación de la totalidad de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, de manera que cambiara la identidad social de todos (Fraser, 2008, p. 87).

En tercer lugar, adoptan concepciones diferentes respecto a los grupos de individuos que sufren la injusticia. Pues en el paradigma de la redistribución quienes padecen la injusticia son grupos de individuos que se definen socio-económicamente a partir de su relación con los medios de producción. Así, afirma Fraser (2008):

El caso clásico en el paradigma marxiano es la clase trabajadora explotada, cuyos miembros deben vender su fuerza de trabajo con el fin de recibir los medios de subsistencia. Sin embargo, la concepción puede abarcar también otros casos. Se incluyen, asimismo, grupos *racializados* de inmigrantes o minorías étnicas que, desde el punto de vista económico pueden definirse como un reservorio de trabajadores de categoría y salario bajos o como una “subclase” excluida en gran medida del trabajo asalariado regular, considerada “superflua” y que no merece la pena explotar (p. 88).

En el paradigma del reconocimiento las víctimas de la injusticia son grupos de individuos asociados a un estatus “*weberiano*” y, en consecuencia, definidos por su relación con patrones de valor cultural o simbólico ya institucionalizados. Es decir, se definen por sus relaciones de reconocimientos: “El caso clásico del paradigma weberiano es el grupo étnico de bajo estatus, al que los patrones de valor cultural dominantes señalan como diferentes y menos valioso, en perjuicio de la posición social de los miembros del grupo y de sus oportunidades de ganar estima social” (Fraser, 2008, p. 88).

Por último, ambos paradigmas defienden ideas diferentes acerca de las diferencias de grupo. Así, Fraser (2008) sostiene que para el paradigma de la redistribución estas diferencias son “diferenciales de injusticia”. Pues estas diferencias no son propias o intrínsecas de los grupos sociales, sino el resultado de una estructura económica injusta que configura la vida socio-económica. De aquí, que la solución a este tipo de injusticia que se sustenta en una mala distribución de la economía dentro de la estructura social, es la lucha por la abolición de las diferencias de clases sociales y no el reconocimiento.

Mientras que para el paradigma del reconocimiento estas diferencias “son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores” (p. 88). Por lo tanto, la reivindicación de la justicia social requiere la reevaluación y reestructuración de los rasgos culturales que han sido simbólicamente devaluados por patrones de reconocimiento culturalmente institucionalizados. En este sentido “debemos celebrar las diferencias de grupo, no eliminarlas” (p. 89).

De este modo, vemos que ambos paradigmas parecen ser cada vez más mutuamente excluyentes. Pues la política redistributiva puede promover la desdiferenciación de los grupos sociales, con lo que la política del reconocimiento quedaría anulada como paradigma de justicia; o bien, el reconocimiento atornilla las diferencias promoviendo la afirmación de identidad del grupo, lo que representaría un obstáculo para la política redistributiva:

Algunos defensores de la primera, como Richard Rorty, Brian Barry y Todd Gitlin, insisten en que la política de la identidad es una diversión contraproducente de las cuestiones económicas reales, que balcaniza los grupos y rechaza unas normas morales universalistas. Para ellos, el único objeto adecuado de la lucha política es la economía. A la inversa, algunos defensores del reconocimiento, como Iris Marion Young, insisten en que una política de redistribución que haga caso omiso de las diferencias puede reforzar la injusticia, universalizando en falso las normas del grupo dominante, exigiendo que los grupos subordinados las asimilen, sin reconocer en grado suficiente los aspectos característicos de éstos. Para ellos, el objetivo político privilegiado es la transformación cultural (Fraser, 2008, p. 89).

No obstante, Fraser considera que ambas posturas pueden ir de la mano sin que la una excluya a la otra. Pues en nuestra actualidad la reivindicación de la justicia social exige la aplicabilidad de ambos paradigmas; por separado ninguno de los dos es suficiente para solventar formas de injusticias. Por lo tanto es necesario integrar ambos enfoques.

Ahora bien, para propiciar dicha integración y con ello eliminar la falsa antítesis que considera a ambos enfoques como disyuntivos, Fraser va a resaltar un asunto crucial:

A pesar de las diferencias entre ambas, tanto /a injusticia socioeconómica como la cultural impregnan nuestras sociedades contemporáneas. Ambas están enraizadas en procesos y prácticas que sistemáticamente desfavorecen a ciertos grupos de personas frente a otros. Ambas, en consecuencia, deben ser remediadas (Fraser, 1997, pág. 15).

De esta manera, el evaluar identidades antes no respetadas, el valorar positivamente las diferencias culturales y el transformar los patrones de representación social debe ser afrontado junto a la reestructuración de las dimensiones económicas de la sociedad. Se trata de diseñar una teoría crítica de la justicia sin perder de vista la dimensión crítica de la misma. Es decir,

elaborar un enfoque que permita conciliar ambos paradigmas; un enfoque teórico de la justicia integrado que pueda ser capaz de reparar el reconocimiento erróneo y la mala distribución al mismo tiempo.

Para mostrarnos la necesidad de diseñar dicho enfoque, Fraser (2008) elabora una idealizada tipología analítica o espectro conceptual de distintos tipos de divisiones sociales tomando, en un punto extremo del espectro a la clase social como muestra de la colectividad afectada por la injusticia económica frente, al otro lado del espectro, a los grupos de homosexuales y lesbianas como objeto de una injusticia simbólica. En las posiciones intermedias sitúa a las mujeres y a los afroamericanos que estarían afectados tanto por la explotación económica derivada de la división sexual y racial del trabajo como por patrones de interpretación cultural devaluadores.

En el primer extremo, se plantea entonces una división social asentada en la estructura socio-económica, en la que el núcleo de la injusticia es la mala distribución y que, en consecuencia, cualquier tipo de injusticia cultural o simbólica se derivará de la estructura económica. Así, el remedio para la reivindicación de la justicia es la redistribución y no el reconocimiento:

Un ejemplo que parece acercarse a este tipo ideal es la diferenciación de clases, tal como la entiende el marxismo economicista ortodoxo. (Dejemos de lado la cuestión de si esta interpretación del marxismo es adecuada, y, por el momento, dejemos también entre paréntesis la cuestión de si esta visión de las clases concuerda con las colectividades históricas que han luchado por la justicia en el mundo real, en nombre de la clase trabajadora). En esta concepción, la diferenciación de clases se enraíza en la estructura económica de la sociedad capitalista. La clase trabajadora es el conjunto de personas que tienen que vender su fuerza de trabajo en condiciones que autorizan a la clase

capitalista a apropiarse de la plusvalía de la productividad para su beneficio privado. La injusticia fundamental de estas condiciones es la explotación, una forma especialmente profunda de mala distribución en la que las propias energías del proletariado se vuelven en contra suya, usurpadas para sostener un sistema que beneficia a otros. Sin duda, los proletarios también sufren graves injusticias culturales, las “heridas ocultas de clase social”. Sin embargo, lejos de estar enraizadas directamente en un orden autónomamente injusto de categorías, éstas se derivan de la estructura económica, cuando proliferan las ideologías de la inferioridad de clase para justificar la explotación. En consecuencia, la solución de la injusticia es la redistribución, no el reconocimiento (Fraser, 2008, págs. 89-90).

En el segundo extremo, señala Fraser, se nos muestra una división social asentada en el paradigma weberiano de estatus de grupo, en el que todas las injusticias se atribuyen a patrones de valor cultural o simbólico institucionalizados dentro de la estructura social. Aquí, la clave de la injusticia es el reconocimiento erróneo o fallido. Así, todos los problemas de injusticia se derivan de las relaciones de reconocimiento, por lo que se solución exige reevaluar los patrones culturales institucionalizados:

Sin duda, los gays y las lesbianas sufren también graves injusticias económicas (pueden ser despedidos sumariamente de empleos civiles y del servicio militar y negárseles un amplio conjunto de beneficios de bienestar social de carácter familiar y afrontar cargas importantes en el terreno de los impuestos y herencias). Sin embargo, lejos de estar directamente enraizadas en la estructura económica de la sociedad, se derivan, en cambio, del orden de estatus, pues la institucionalización de normas heterosexistas produce una categoría de personas despreciables que arrostran perjuicios económicos a consecuencia de su estatus subordinado. En consecuencia, el remedio de la injusticia es el reconocimiento, no la redistribución. Es decir, si se cambiaran las relaciones de reconocimiento, desaparecería el error de distribución. Así pues, en general, la superación de la homofobia y el heterosexismo requiere cambiar el orden de estatus sexual, desinstitucionalizar los patrones heteronormativos de valor y reemplazarlos por unos patrones que expresen la igualdad de respeto hacia gays y lesbianas (Fraser, 2008, p. 91).

Desde esta perspectiva las cosas, tal como señala Fraser, parecen fáciles. Pues en el primer caso, la explotación de clase requiere reestructurar la economía política para equiparar o hacer equitativa la distribución de beneficios o riquezas entre clases. En el segundo caso, la devaluación socio-cultural de la identidad de los grupos oprimidos, requiere la reestructuración y reevaluación de los patrones de reconocimiento, de modo que se puedan institucionalizar patrones que reconozcan la igualdad de respeto hacia los diferentes grupos culturales.

Sin embargo, Fraser (2008) afirma que el asunto se oscurece cuando nos alejamos de estos dos extremos y nos enfocamos en la división social situada en el medio del espectro. Pues encontramos una forma híbrida que combina características de la clase explotada con otras de la sexualidad despreciada. A estas divisiones sociales Fraser las denomina “bidimensionales”:

Arraigadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad, implican injusticias que pueden atribuirse a ambas realidades. Los grupos bidimensionalmente subordinados padecen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo en formas en las que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y co-originales (p. 91).

De este modo, Fraser señala que existen clases o grupos bidimensionales que requieren de ambos paradigmas para solventar formas de injusticias. Entre los grupos bidimensionales podemos encontrar el género. Por lo tanto, reparar y comprender la injusticia de género exige atender tanto a la dimensión redistributiva como a la del reconocimiento.

Desde el paradigma redistributivo, señala Fraser (2008), que el género sirve como principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista. Pues por un lado, permite estructurar socio-económicamente la división entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo, al cual quedan relegadas las mujeres. Por el otro, plantea una división estructural económica dentro de las dimensiones del trabajo pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, que implican el pago de salarios altos y de predominio masculino, y las ocupaciones de delantal y de servicio doméstico, de salario bajo y predominio femenino.

En este sentido, Fraser (2008) sostiene que “el resultado es una estructura económica que genera formas de injusticia distributiva, específicas de género, incluyendo la explotación basada en el género, la marginación económica y la privación” (p. 92). Así, la justicia de género requiere reestructurar la economía política con el fin de abolir socio-económicamente la estructuración de género. Es decir, abolir la división del trabajo de género que nos plantea la economía capitalista.

No obstante, esta es sólo una parte del asunto. Pues para nuestra autora, la cuestión de género no es sólo una división de clases sociales, sino también una diferenciación de estatus. Por lo tanto, demanda problemáticas de reconocimiento asociadas a la sexualidad. De hecho, una de las características fundamentales de la injusticia de género es el androcentrismo. El cual se encuentra arraigado a la construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad. Junto a ella va el sexismo

cultural: la desvaloración y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado paradigmáticamente como “femenino”, incluyendo a los grupos de estatus weberianos considerados culturalmente inferiores a las mujeres como los gays y las lesbianas.

Esta devaluación cultural hacia lo femenino se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufren las mujeres, entre las que se encuentran “las agresiones sexuales y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, cosificadoras y despreciativas en los medios de comunicación; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana; exclusión o marginación en las esferas públicas y en cuerpos deliberantes, y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos” (Fraser, 2008, p. 92). Estas ofensas constituyen injusticias de reconocimiento que son relativamente independientes de la economía política y que, por lo tanto, no pueden superarse o solventarse sólo a partir de la redistribución de la economía política, sino que exigen o requieren para su solución políticas de reconocimiento. Es decir, la abolición del androcentrismo y la reevaluación de los patrones culturales devaluadores. Así:

El género, en suma, es una diferenciación social bidimensional. Combina una dimensión similar a la de la clase social, que la sitúa en el ámbito de la redistribución, con una dimensión de estatus, que la incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Queda abierta la cuestión de si las dos dimensiones tienen una ponderación igual. No obstante, en todo caso, la reparación de la injusticia de género exige cambiar tanto la estructura económica como el orden de estatus de la sociedad (Fraser, 2008, p. 93).

De esta manera, para Fraser la injusticia de género sólo puede remediarse mediante un enfoque que englobe tanto una política redistributiva como una política de reconocimiento.

Dentro de este mismo esquema de bidimensionalidad se sitúa también la raza. Al igual que el género, la raza constituye un modo de comunidad bivalente. Por un lado, se asemeja a la clase en la medida que es un principio estructural de la economía política de las sociedades capitalistas. Pues la raza estructura la división del trabajo dentro del capitalismo.

La raza estructura la división del trabajo pagado entre las ocupaciones mal pagadas, desprestigiadas, de baja categoría y domésticas, las cuales son realizadas o llevadas a cabo dentro del predominio de los grupos de individuos estereotipados como “gente de color”, y las ocupaciones bien pagadas, prestigiosas, de cuello blanco, profesionales, técnicas y de gestión, realizadas dentro del predominio de los grupos sociales categorizados paradigmáticamente como “gente blanca”. Lo que genera en términos de Fraser (2008) formas de explotación laboral, marginación económica y privación según la raza:

En consecuencia, la estructura económica genera formas racialmente específicas de mala distribución. Los inmigrantes racializados y las minorías étnicas padecen unas tasas desproporcionadamente elevadas de desempleo y pobreza y están representadas en exceso en los trabajos serviles, con salarios bajos. Estas injusticias retributivas sólo pueden remediarse mediante una política de redistribución (p. 93).

Vemos que desde el enfoque socio-económico de clases sociales, la solución que predomina es la redistributiva. Pues se requiere abolir la división racial del trabajo.

Ahora bien, la raza incorpora elementos que la hacen más semejante a la sexualidad y el género que a la clase. Es decir, incorpora elementos de valor cultural que la sitúan dentro de la dimensión política del reconocimiento. Un aspecto fundamental del racismo es el eurocentrismo. Éste rasgo del racismo legitima la construcción de normas que privilegian a los rasgos asociados a la “blancura”, mientras devalúa y desprecia socio-culturalmente a todos aquellos rasgos asociados de manera paradigmática a lo “negro”, “amarillo”, “moreno”: “En consecuencia, los inmigrantes racializados y/o las minorías étnicas se consideran individuos deficientes e inferiores, que no pueden ser miembros plenos de la sociedad” (Fraser, 2008, p. 93).

De acuerdo con Fraser (2008), esta desvalorización se expresa a través de un conjunto de ofensas que sufre la gente de color entre las que figuran “la estigmatización y la agresión física; la devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana y negación de los derechos, plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos” (p. 94). Para Fraser estas formas de ofensas constituyen injusticias de reconocimiento, por lo que su solución requiere una política de reconocimiento. Es decir, reconocer positivamente la identidad cultural del grupo racialmente desvalorizado.

En este sentido, Fraser señala que la superación de las injusticias de raza y género requiere tanto de una política redistributiva como de una política de reconocimiento. Por tal razón, la necesidad de un enfoque bidimensional de la justicia demanda dejar de considerar a ambos enfoques por separados y como si el uno estuviera subordinado por el otro; es decir, nos invita a considerarlos al mismo tiempo a la hora de solventar formas de injusticias: “Después de todo, el género, la “raza”, la sexualidad y la clase social no están radicalmente separados entre sí. Al contrario, todos estos ejes de subordinación se intersectan de tal manera que influyen en los intereses e identidades de todos” (Fraser, 2008, p. 96).

Así, Fraser afirma que debemos rechazar la falsa antítesis que considera a ambos enfoques de la justicia como mutuamente excluyentes y, en consecuencia, elaborar un enfoque integrado que armonice y englobe a ambas dimensiones paradigmáticas.

Sin embargo, según nuestra autora, existen actualmente tres tendencias políticas que pueden amenazar el proyecto de integración de la redistribución y el reconocimiento. La primera, es la reificación. Esta sucede cuando las instituciones no son capaces de adecuarse a los procesos de fracturación e hibridación que se generan a partir del incremento del influjo migratorio y de los medios de comunicación y que son sustentados por una política económica globalizada:

Algunas luchas por el reconocimiento procuran adaptar adecuadamente las instituciones a esta condición de mayor

complejidad. Sin embargo, otras muchas adoptan la forma de un comunitarismo que simplifica y cosifica de manera drástica las identidades de grupo. De ese modo, las luchas por el reconocimiento no promueven una interacción respetuosa a través de las diferencias en unos contextos cada vez más multiculturales (Fraser, 2008, p. 98).

La segunda, es el desplazamiento. Esta tendencia política se debe al incremento de la desigualdad económica en la estructura social debido a la expansión descomunal de un capitalismo neoliberal, que a eclipsa y oscurecido las luchas por la redistribución.

La tercera, es el desencuadre. Así, el problema que nos plantea Fraser de acuerdo con Iglesias (2008), es bajo qué condiciones políticas podemos delimitar la aplicabilidad de la justicia y cómo se decide quién o qué puede ser miembro de un Estado-nación y, por consiguiente, quién tiene que hacerse cargo de la justicia. Pues el problema de la política económica globalizada transgrede el marco político westfaliano-keynesiano; el Estado-Nación deja de ser el único escenario regulador de la justicia social.

En este sentido, Iglesias (2008) afirma que: “El problema ahora va más allá, antes no había necesidad de discutir sobre el ‘quién’, estaba claro que hablábamos de conciudadanos, y que la unidad apropiada era el Estado moderno, lo que preocupaba era el ‘qué’ [...] El problema ahora es que nos enfrentamos a una producción transnacional” (págs. 256-257). El Estado-Nación deja de suministrar el escenario en el que se desarrollan las luchas por la justicia social; queda expuesto a las arbitrariedades que suceden fuera de sus fronteras. De este modo, las luchas sociales por la reivindicación de la justicia deben mirar más allá de las fronteras del Estado, debido a que se

encuentran ahora sujetas a condiciones transnacionales sustentadas por la política de la globalización.

En otras palabras, a la hora de resolver formas de injusticias contra las que luchan los diferentes grupos oprimidos la jurisdicción del estado debe centrarse no sólo en su territorio nacional, sino también en territorios que traspasan sus límites: “enfrentados al calentamiento global, la expansión del sida, terrorismo internacional, y el unilateralismo de la superpotencia, las oportunidades de vida dependen de procesos que suceden dentro de las fronteras, pero a la vez las traspasan” (Fraser, 2008a, p. 34).

De este modo, los procesos transnacionales en los que ahora se escenifican los diferentes movimientos sociales y políticos pueden trincar el alcance la justicia y excluir actores sociales relevantes. Pues la pérdida del marco político del Estado Westfaliano-keynesiano nos obliga ahora preguntarnos por el qué, el quién y el cómo de la justicia. El desencuadre ha transnacionalizado estas cuestiones, por lo que se pone en riesgo la integración de la dimensión redistributiva con la dimensión del reconocimiento.

Por lo tanto, Fraser señala que es necesario un enfoque que englobe redistribución y reconocimiento y que, por consiguiente, desactive estas amenazas que atentan contra la bidimensionalidad de la justicia. El enfoque que propone nuestra autora es el de la “paridad participativa”.

Según Avendaño (2010) la paridad participativa plantea entonces una forma de asumir el problema de la justicia social desde un análisis bifocal que

pueda sostener la tensión entre economía y cultura: “El principio normativo de la paridad participativa para este momento de su análisis está orientado a superar la injusticia social en relación a la inequidad económica y socio-cultural” (p. 64).

De esta forma, el principio de la paridad participativa debe ser entendido como norma o criterio para la solución de conflictos acerca de la reivindicación de la justicia social que se aplica mediante procesos de participación democrática y no monológicamente a modo de decisión personal o individual: “La paridad participativa permitiría a quienes se reconocen como miembros de una sociedad participar y/o disentir de la misma, en cualquier arena discursiva o en la esfera pública política” (Avendaño, 2010, p. 64).

Con el principio de paridad participativa Fraser pretende construir espacios socio-discursivos que permitan de manera democrática debatir paritariamente sobre la reivindicación de la justicia sin que por ello la igualdad social se vea suspendida. Así “Fraser sugiere que la deliberación es un proceso tendente a resolver desigualdades sistémicas y desde las que se ha de partir para hallar su solución” (Avendaño, 2010, p. 65).

La paridad participativa, permite entonces, legitimizar como principio normativo las alternativas de solución mediante procedimientos democráticos en los que se discuten, evalúan y definen la manera cómo se debe lograr y garantizar la igualdad de autonomía con miras a reivindicar la justicia dentro de las dimensiones redistributivas como de reconocimiento:

La paridad participativa es entonces la forma de una justicia desde y para la democracia que implica la definición de las situaciones de injusticia mediante procesos y procedimientos deliberativos en que todos/as y cada uno/a puedan ejercer su autonomía en la vida social, puedan transformar las condiciones de injusticia económica y de reconocimiento (Avendaño, 2010, p. 65).

Fraser incluyen dentro de su teoría crítica de la justicia social un tercer elemento que pueda darle mayor efectividad al principio de la paridad participativa: *la representación política*. La representación política constituye entonces un tercer paradigma de justicia social.

De este modo, Fraser amplía su perspectiva de la justicia a un modelo de tres dimensiones que incluye la política. Así, la dimensión económica y la cultural se encuentran relacionadas con la definición del espacio público para poder actuar políticamente.

Según Avendaño (2010), la representación política remite a dos cuestiones que son de suma importancia dentro del modelo de Fraser. Por un lado, se encuentra arraigado al proceso de discusión que legitima las reivindicaciones de justicia, por el otro, a la construcción de una identidad social y política mediante la acción de participación democrática y paritaria enfocada a la solvencia de injusticias tanto distributivas como de reconocimiento.

La representación política constituye desde esta perspectiva, el escenario adecuado para detectar los obstáculos que impiden la superación de las diferencias estructurales de orden socio-económico y socio-cultural que afectan como formas de injusticia a clases sociales y estatus weberianos. En

este sentido, Avendaño (2010) señala que la “paridad participativa al integrar ahora la representación constituye así el principio normativo a partir del cual definir y evaluar el modo en que puede hacerse una reivindicación; esto es, qué forma adopta la resolución de los conflictos sobre interpretaciones de justicia y cómo logra resolverse” (p. 66).

Cabe resaltar, en términos de Avendaño, que el marco político y los criterios normativos que se sustentan democráticamente a partir de la acción paritaria y que escenifican el modo como se deben efectuar, evaluar y definir las reivindicaciones, define también qué y quién debe o puede hacer las reivindicaciones; esto es, define quienes son los sujetos de justicia: “De esta forma trazar un marco político significa dar acceso a unos y a otros no, a la vez que restringir dónde y cómo debe darse el debate. Las reglas de la confrontación del marco determinan quiénes son los sujetos de la justicia que están y pueden ser representados” (Avendaño, 2010, p. 66).

No obstante, Fraser nos plantea dos tipos o niveles de injusticia política. La primera, es la representación fallida político-ordinaria. Ocurre cuando el derecho a la representación política a partir de un proceso democrático electoral es vulnerado. Es decir, cuando se le niega a alguien su derecho a votar o hacer elegido como sujeto de justicia.

El segundo, es el des-marque. Este nivel de injusticia concierne al aspecto político de delimitación de las fronteras o del marco político. Ocurre cuando declaramos a alguien como no-miembro de un marco político, aun

cuando tiene derecho a ser tenido en cuenta o a participar de manera paritaria y democrática en los asuntos de redistribución, reconocimiento y representación político-ordinaria.

De acuerdo con Avendaño (2010), como respuesta a estos niveles de injusticias políticas Fraser postula, por un lado, una política de enmarque que permita diagnosticar en qué momento y de qué forma un marco político niega a un individuo el derecho a participar en la legitimización de la justicia redistributiva, de reconocimiento y de representación político-ordinaria. Así: “La herramienta del enmarque permite moverse en distintas escalas de análisis que van de lo local pasando por lo nacional y lo regional, hasta lo transnacional considerando en cada caso qué forma adoptan los conflictos de justicia, las formas de subordinación y cómo pueden ser resueltos” (p. 66). Por el otro, el principio de todos los sujetos. Pues este principio permite hallar un marco político o de referencia de la justicia que permita responder a cuestiones acerca del qué y el quién de la justicia: “todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura” (Fraser, 2008a, pág. 126).

De esta manera, Fraser (2008a) afirma que este principio no sustituye el marco westfaliano por un único marco global, sino que por el contrario permite marcos en diferentes niveles: “En el mundo actual todos estamos sujetos a una pluralidad de diferentes estructuras de gobernación, locales, nacionales, regionales o globales. Lo que urge, por tanto, es delimitar distintos marcos según se trate de distintos problemas” (p. 129).

Así, el principio de todos los sujetos permite, tal como señala Avendaño (2010), determinar el grado de sujeción de un individuo a una estructura de dominación y que, en consecuencia, sólo quien esté sujeto a formas de dominación podrá reclamar el derecho a estar representado. Por tal razón, este principio normativo “permite definir los miembros de la comunidad política y sus opciones para hacer reivindicaciones mediante procedimientos democráticos basados en la paridad participativa” (p. 67). Es decir, permite redefinir y reevaluar los marcos de referencia de la justicia con el propósito de elucidar el qué y el quién de la justicia, con el objetivo de superar las diferencias estructurales de orden redistributivo, de reconocimiento y político.

Así, la perspectiva de Fraser nos plantea una intersección de ejes de la injusticia que emergen en las luchas o movimientos políticos, socio-económicos y socio-culturales que buscan la reivindicación de la justicia y por la que se hace necesario la creación sistemática de espacios de confrontación pública y política sustentados en la noción de paridad participativa, a partir del cual Fraser nos invita a una nueva forma de pensar y plantearnos los mecanismos para reivindicar la justicia social.

### **III. CONSIDERACIONES FINALES: ¿RECONOCIMIENTO O REDISTRIBUCIÓN?: LA NECESIDAD DE UNA PARIDAD PARTICIPATIVA EN LA REIVINDICACIÓN DE LA JUSTICIA.**

Los problemas de la reivindicación de la justicia han sido analizados durante muchos años a la luz de dos enfoques paradigmáticos aparentemente excluyentes entre sí. Por un lado, tenemos el enfoque de la política del reconocimiento, por el otro, la política redistributiva. Para el primero, el remedio contra los problemas de injusticia que padecen los diferentes grupos oprimidos tales como la clase proletaria, las mujeres, los homosexuales, las minorías étnicas, entre otros, es la reestructuración y reevaluación de los patrones culturales devaluados ya establecidos, de modo que se garantice el debido respeto y con ello la igual distribución de la dimensión económica dentro de la estructura social.

En otras palabras, reemplazar los patrones de representación social por otros que expresen igualdad de respeto frente a los grupos no respetados, marginados y despreciados. Así, la política del reconocimiento pretende subsumir o reducir todos los problemas de injusticia social al ámbito de las relaciones de reconocimiento.

Para el segundo, el núcleo de la injusticia social es la desigual redistribución enraizada en la estructura socio-económica. Así, los grupos que padecen estas formas de injusticias son colectividades que se definen

económicamente a partir de su relación con los medios de producción o el aparato económico que sustenta las relaciones de producción y distribución dentro de la estructura social. Como ejemplos, podemos encontrar la explotación, la marginación económica y la privación.

De este modo, el remedio que requiere una solución distributiva frente a la injusticia social, es la abolición de las clases sociales y con ello la reestructuración del sistema socio-económico. Así, la igual distribución aseguraría el debido respeto de los diferentes grupos oprimidos.

Nos encontramos entonces frente a dos formas diferentes de encarar la injusticia. No obstante, encontramos casos como el género y la raza en las que es necesario la aplicabilidad de ambos paradigmas de la justicia para solventar los problemas socio-económicos y socio-culturales que subyacen tanto en el género como en la raza; pues estos casos de bivalencia requieren tanto una abolición de las diferencias estructurales de la dimensión económica como de la dimensión cultural.

Aquí es donde entra en juego la noción de paridad participativa como un enfoque que engloba e integra a ambos paradigmas de justicia social y que, en consecuencia, expresa un profundo rechazo a la falsa antítesis que establece una disyuntiva entre redistribución y reconocimiento.

Desde mi punto de vista, este principio normativo para la legitimización de los debates políticos que se asientan en la esfera pública y que apunta a la interpretación sobre cómo lograr y garantizar la igualdad de autonomía sin que

por ello se vea amenazada la justicia, constituye desde la postura de Fraser el fundamento para una democracia radical entendida como sistema político que permita la garantía de los derechos sociales y la igualdad de oportunidades para participar en términos paritarios en la esfera política y pública. Esto es, una democracia que atienda conjuntamente tanto a las diferencias culturales dentro del Estado-Nación como a la economía de una política capitalista y neoliberal injusta.

Se trata entonces de elaborar espacios de deliberación y participación democrática dentro de la esfera pública y política que permitan la abolición simultánea de:

a) El androcentrismo; esto es, la construcción de normas de representación social y cultural que privilegian aspectos asociados a la masculinidad y que, en consecuencia, se encuentran asociadas al sexismo cultural; a la desvaloración y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado paradigmáticamente como “femenino”, incluyendo a los grupos de estatus weberianos considerados culturalmente inferiores a las mujeres como los gays y las lesbianas.

b) La división entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo, al cual quedan relegadas las mujeres y, en consecuencia, la división estructural económica dentro de las dimensiones del trabajo pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, que implican el pago de salarios

altos y de predominio masculino, y las ocupaciones de delantal y de servicio doméstico, de salario bajo y predominio femenino.

c) El eurocentrismo; es decir, la construcción de normas de representación social y simbólica que privilegian a los rasgos asociados a la “blancura”, mientras devalúa y desprecia socio-culturalmente a todos aquellos rasgos asociados de manera paradigmática a lo “negro”, “amarillo”, “moreno”.

D) La división del trabajo pagado entre las ocupaciones mal pagadas, desprestigiadas, de baja categoría y domésticas, las cuales son realizadas o llevadas a cabo dentro del predominio de los grupos de individuos estereotipados como “gente de color”, y las ocupaciones bien pagadas, prestigiosas, de cuello blanco, profesionales, técnicas y de gestión, realizadas dentro del predominio de los grupos sociales categorizados paradigmáticamente como “gente blanca” y que, por lo tanto, generan formas de explotación laboral, marginación económica y privación según la raza.

Pues todos estos casos representan situaciones bivalentes de la justicia que exigen tanto redistribución como reconocimiento. Lo que busca el principio de paridad participativa es asumir el problema de la justicia social desde un análisis bifocal que pueda conciliar economía y cultura.

Visto desde esta perspectiva la paridad participativa constituye una forma de transformar y replantear las condiciones económicas y culturales de los individuos para que estos no se vean silenciados y así, se pueda reconocer el estatus de igualdad de cada uno de ellos en la esfera pública.

De este modo, la paridad participativa debe entenderse como un criterio o principio de justicia bifocal necesario para “la superación de los obstáculos institucionalizados en normas y procedimientos así como la de aquellos referidos a los medios de vida económicos que condicionan la opción de hacer parte de la discusión pública y política” (Avendaño, 2010, págs. 65-66). En otras palabras, como la formulación de una justicia democrática que nos invita a considerar los diferentes movimientos sociales y políticos que luchan por las reivindicaciones de la justicia a través de lentes bifocales.

De esta manera, la paridad participativa nos es planteada aquí como una vía democrática para abolir las configuraciones culturales, económicas y políticas que han sido instauradas en nuestra sociedad moderna por un sistema neoliberal y capitalista que limita cada vez más el acceso a la participación deliberativa en todas las arenas discursivas de la vida social y política; que ha marginado culturalmente a las minorías étnicas a partir de patrones de reconocimientos erróneos y que ha desplazado las luchas por la redistribución económica por una descomunal desigualdad socio-económica que se ve reflejada en las amplias tasas de desempleo, marginalidad económica, explotación laboral, privación y la negación de un trabajo digno para los grupos oprimidos y que, en su afán de abolir este sistema, luchan por reivindicar la justicia.

Es necesario entonces elaborar escenarios que permitan diagnosticar bajo qué condiciones la justicia queda truncada; es decir, “para detectar los obstáculos formales que así como legitiman diferencias estructurales—

económico-culturales— impiden a quienes padecen injusticia elevar su voz y ser escuchados” (Avendaño, 2010, p. 66). Este escenario para definir los criterios que deben ser adoptados para discutir sobre cómo resolver e interpretar los conflictos acerca de la justicia, lo constituye la paridad participativa.

Es este principio normativo el que nos ofrece ahora las herramientas necesarias para combatir a través de procedimientos democráticos y paritarios asuntos que atañen a la violación de los derechos plenos equiparables a todos los ciudadanos en cualquier arena de la vida pública y política; escenifica los espacios adecuados para enfrentar las diferencias estructurales de orden económico, cultural y político.

En este sentido, la paridad participativa se constituye en un criterio necesario para dirimir los conflictos y para integrar redistribución y reconocimiento en aras de superar las diferentes formas de injusticia.

Como ya se ha señalado no podemos resolver todos los conflictos de injusticia social desde el paradigma del reconocimiento; pues a la reestructuración de los patrones de reconocimiento cultural y simbólico subyacen elementos de valor económico que requieren a su vez una lucha por la redistribución, y viceversa, a los problemas de mala distribución de las dimensiones económicas dentro de la estructura socio-económica subyacen elementos de valor simbólico y cultural que exigen reevaluar y reemplazar los patrones de representación social y que, por consiguiente, hacen necesario

una lucha por el debido reconocimiento. Ambos enfoques paradigmáticos son necesarios e indispensables para encarar la injusticia.

Fraser nos ofrece así una nueva forma de pensar los diferentes mecanismos para reivindicar la justicia desde una perspectiva bifocal sustentada en la noción de paridad participativa. En otras palabras, se trata de una nueva forma de interpretar y evaluar la dimensionalidad de la justicia y su alcance en la sociedad.

La propuesta de Fraser implica de este modo una nueva forma de replantearnos el problema respecto al *qué* y el *quién* de la justicia; lo que supone a su vez un rechazo a las concepciones teóricas tradicionalistas de la justicia que contraponen redistribución y reconocimiento.

Se trata aquí de una concepción radical de la democracia que exige un tipo de justicia social que combina la reestructuración de las relaciones de producción y la difuminación grupal con la desconstrucción cultural y simbólica sobre la base de espacios públicos y políticos que permitan a partir de procedimientos democráticos y paritarios asumir criterios de resolución frente a los asuntos asociados a la justicia.

Así, la teoría de la justicia de Fraser es una apuesta a la conciliación redistribución-reconocimiento a través de la paridad participativa, que incluye dentro de la dimensionalidad de la justicia un tercer aspecto importante para superar la injusticia: la representación política.

Sólo desde la dimensión de estos tres enfoques paradigmáticos de la justicia redistribución, reconocimiento y representación política, podemos superar los diferentes obstáculos formales que nos impiden superar las diferencias estructurales de orden económico, cultural y político y que, por lo tanto, impiden que los diferentes grupos oprimidos puedan elevar su voz y participar de manera paritaria en los diferentes escenarios públicos y políticos necesarios para legitimizar y debatir sobre la resolución de conflictos.

La propuesta de Fraser nos ofrece entonces un modelo multidimensional de la justicia formada por la relación triple, nunca entendida como subordinación de reconocimiento, redistribución y representación política, mostrando con ello los tres ámbitos sociales de la justicia: cultura, economía y política, como elementos fundamentales para la reivindicación de la justicia.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Avendaño, M. (2010). La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 58-70.
- Correa, M. M. (2009). Sobre Charles Taylor y algunos problemas relativos a la política del reconocimiento. *Ars Boni et Aequi*, 157-182.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la condición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Fraser, N. (2008a). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y representación. *Revista de trabajo*, 83-99.
- Iglesias, C. (2008). Justicia como redistribución, reconocimiento y representación: las reconciliaciones de Nancy Fraser. *Investigaciones Feministas*, 251-269.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- Schneider, C. R. (2013). Modernidad e identidad en Charles Taylor. *Revista de filosofía*, 227-243.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Taylor, C. (1997). "La política del reconocimiento". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

