

LA CRÍTICA FEMINISTA DE FRASER Y BENHABIB A LA TEORÍA CRÍTICA

Marla Vera*

RESUMEN. Nancy Fraser y Seyla Benhabib son autoras feministas que han incorporado la Teoría Crítica en su pensamiento; sobre la base de una crítica normativa a la teoría discursiva y la generalización en la teoría del reconocimiento, las autoras trabajan sobre los alcances y las limitaciones de la Teoría Crítica en tanto que teoría que busca reconciliar lo científico, lo pragmático y lo social para dar solución a los problemas de injusticia, visibilizar los movimientos por la lucha social y la emancipación. Este texto trabaja sobre la crítica de las autoras a la masculinización de la Teoría Crítica, de manera particular, a la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, para identificar el alcance de éstas como teoría social que permita visibilizar y clarificar la identidad colectiva de las feministas, así como la emancipación de la lucha feminista.

PALABRAS CLAVE. Feminismo; teoría crítica; generalización; individualización.

FRASER AND BENHABIB'S FEMINIST CRITICISM OF CRITICAL THEORY

* Estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Correo electrónico: salgado.estefania@gmail.com

ABSTRACT. Nancy Fraser and Seyla Benhabib are feminist authors who have incorporated Critical Theory into their work. Based on a normative critique of discursive theory and generalization in recognition theory, both authors analyze the reach and limitations of Critical Theory as one that seeks to reconcile the scientific, the pragmatic and the social research to offer prospective solutions to social injustice and to unveil the struggle for emancipation in social movements. This text focuses on the authors criticism of Critical Theory's masculinization, that of Jürgen Habermas's theory of communicative action and Axel Honneth's theory of recognition, to identify the scope of these as a social theory that could allow visibility and clarification of collective identities of feminism, as well as the emancipation of the feminist struggle.

KEY WORDS. Feminism, Critical Theory, generalization, individualization.

INTRODUCCIÓN

La Teoría Crítica¹ (TC) se distingue como rama metodológica de la filosofía práctica, y tiene una asociación inherente con la Escuela de Frankfurt y las tres generaciones que la conforman. En *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), Horkheimer, propuso hacer una crítica a la teoría y fomentó un saber clarificador que fuera más allá de la realidad efectivamente dada (Honneth, 1989). La Teoría Crítica es un ejercicio hermenéutico de la realidad que pretende confrontar a la teoría tradicional y su “compendio de facticidades” (Leyva, 1999, p. 70) desde luego, toma el camino materialista, pero inmanente porque, como asegura Honneth, “la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo” (Honneth, 1989, p. 34).

¹ Distingo la Teoría Crítica con mayúsculas a aquella relacionada directamente con el proyecto filosófico-práctico de la Escuela de Frankfurt, de cualquier otro tipo de teoría crítica o crítica social que se utilice en el ámbito de las ciencias sociales o la filosofía.

El carácter práctico de la TC se observa en sus principales temas de análisis: la crítica al capitalismo tardío, a la ideología y la respuesta institucional y normativa a los conflictos sociales. A diferencia de la teoría tradicional, que en sentido propio se dedica sólo a contemplar desde una perspectiva normativa los valores que rigen al pensamiento político, la Teoría Crítica supone una transformación social, por lo que se apoya en un fundamento histórico y propositivo.

La Teoría Crítica trabaja sobre los siguientes temas en común: 1) La decadencia de la razón (entendida como razón instrumental); 2) La crítica general del capitalismo y la reificación del individuo que le es propia; 3) La búsqueda de la emancipación y la libertad. Las dos últimas en concordancia con lo que la teoría feminista busca replantear en torno a la mujer y su identidad colectiva en el capitalismo tardío y su rol en los medios de producción.

Textos fundacionales de la Teoría Crítica como *La dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas o *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth, disertan sobre las distintas formas de organización social a partir de un predominante capitalismo que ha relegado a la participación social y política a meras operaciones de mercado, por lo que el surgimiento de nuevos planteamientos normativos desde la base social del mundo de la vida se convierten en una necesidad para contrarrestar la colonización del mercado sobre el mundo de la vida.

El pensamiento crítico ha suscitado nuevos planteamientos teórico-prácticos cuyo propósito resolutorio es prospectivo y se sustenta, sobre todo, en la voluntad de la participación social y la intersubjetividad libre de coacciones.

Por otro lado, el feminismo encuentra dichas resoluciones normativas poco factibles para los movimientos de luchas sociales, en particular, el feminista. Tanto Benhabib como Fraser reprochan la masculinización preexistente en la base normativa y que en realidad ésta no es modificada en las teorías previamente mencionadas; su caracterización masculina es reprochable en cuanto a las aproximaciones críticas hacia el sistema y las posibilidades que éste permite en las luchas por la liberación de la mujer.

El pragmatismo con un enfoque ético y social de la TC ha llamado la atención de feministas por sus aproximaciones propositivas, inclusivas y normativas. Sin embargo, esto no exenta de crítica a la Escuela de Frankfurt

por su generalización, universalismo y, en algunos casos, insuficiente crítica al capitalismo y antropocentrismo.²

Este texto se propone analizar temas generales de la crítica feminista a la Escuela de Frankfurt. Parte de un análisis de la relación teórica entre el feminismo y la TC y sus aspectos en común más relevantes. En el segundo apartado se revisan las obras de Nancy Fraser *¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?* y *Reconocimiento o Redistribución*, textos donde critica las obras principales de Jürgen Habermas y Axel Honneth, respectivamente. En éstos Fraser apunta la deficiencia que provoca la separación entre esfera privada y esfera pública en la teoría discursiva de Habermas para argumentar sólidamente a favor de la comunicación y la libertad de los individuos, mientras que se ignora de forma tácita el papel de la mujer en la sociedad contemporánea debido a la inevitable categorización de la esfera privada. Se sigue del argumento principal de Fraser contra Honneth sobre el abandono en la consideración de un análisis materialista para la realización de *La lucha por el reconocimiento*, en la cual el desentendimiento de la lucha de clases en un análisis basado en sociedades contemporáneas capitalistas permea en la clarificación de los movimientos por la justicia social.

En el último apartado, el texto analiza el planteamiento de Seyla Benhabib, en particular las obras de *El otro generalizado y el otro concreto* y *Crítica Norma y Utopía* donde plantea una nueva aproximación hacia el otro desde la perspectiva socioafectiva, misma que contemplan tanto Charles Taylor como Axel Honneth para hablar sobre el reconocimiento. Asimismo, se analiza la crítica al planteamiento discursivo de Habermas y el fracaso de éste en abandonar los vicios de la teoría tradicional en la medida en que mantiene los estándares normativos de la misma.

EL FEMINISMO FRENTE A LA TEORÍA CRÍTICA

La relación teórica entre el feminismo y la Teoría Crítica se desprende inicialmente de un revisionismo marxista y la interpretación de los fenómenos culturales y sociales sustentado por la investigación de hechos empíricos. Por un lado, el feminismo busca desapegarse del marxismo ortodoxo, en

² Como es el caso de Fraser frente a Habermas y Honneth. Y de Iris Young frente a Habermas.

la que se contemplan los modelos de actividad humana significativos a las principales actividades de las mujeres del siglo XX como son: la crianza de los niños y el trabajo doméstico, mismas que están ausentes de las relaciones de producción de la teoría marxista. Por otro lado, la Teoría Crítica, en específico, aquella de Habermas y Honneth, se aleja del materialismo histórico y la lucha de clases;³ el primero se enfoca en una teoría normativa fundamentada en la pragmática universal, el segundo en un hegelianismo pre-marxista y en el psicoanálisis social de Mead.

A pesar de la influencia marxista en ambas teorías, lo que se pretende realizar en el cambio paradigmático del planteamiento del marxismo ortodoxo a una crítica feminista, es desmitificarlo como una teoría sólida para la autodefinition de los movimientos feministas. Es decir, que más allá de la lucha de clases y de la emancipación, una teoría crítica feminista debe clarificar el papel de la mujer en la concepción de la razón, en los medios de producción del capitalismo tardío y, en general, en los ámbitos de las esferas privada y pública.

A pesar de que Nancy Fraser y Seyla Benhabib se identifican con el pensamiento comunitarista liberal de autores como MacIntyre, Taylor, Walzer y Sandel (Benhabib, 1990, p. 23) su crítica se ha visto muy orientada por la tradición frankfurtiana, el materialismo de la primera generación, el alcance comunicativo de Habermas y el reconocimiento de Honneth han conformado sus principales temáticas. Se han llevado a cabo importantes cuestionamientos e influencias de ambas partes, lo que ha permitido la integración entre la teoría feminista y la TC (Martin, 2002).

Una importante postura feminista desde la TC dice que la razón es masculina (Young en Benhabib y Cornell, 1990) porque no se ha logrado eliminar la dicotomía de la razón contra la emoción, la segunda atribuida a las mujeres (Martin, 2002). Los teóricos críticos han procurado generalizar la crítica universalizándola, es decir, más allá del sexo, raza o nacionalidad. La crítica feminista se dirige hacia el aspecto masculino de la razón y su inevitable dominación sistémica (Fraser, 1990) que, sin duda, se refleja en la perpetuidad del papel de la mujer como sujeta a las emociones y a las tareas del hogar.⁴

³ Esto en su obra magna *Lucha por reconocimiento*.

⁴ En este aspecto vale la pena poner en paréntesis la teoría honnethsiana sobre el reconocimiento y su lucha por el reconocimiento individual, cuya autorrealización permite la

A decir de Iris Young, la teoría aún adolece de una crítica de la razón imparcial, debido a una postura aferrada a la razón deontológica, lo cual genera déficit en las posturas normativas cuya generalización impide pensar en la diferencia y la particularidad (Benhabib y Cornell, 1990, p. 18). El principal interés de la crítica feminista es resaltar que dicha universalidad conceptual oculta intereses particulares que opacan las oportunidades emancipatorias. Un ejemplo claro es la igualdad de oportunidades que, sin embargo, no deja de reproducir comportamientos de dominación patriarcal que sostienen la desventaja de las mujeres, ya que no considera temas como las actividades domésticas y el trabajo de cuidados (Benhabib y Cornell, 1990).

La conciliación teórica entre la teoría feminista y la TC se puede categorizar de la siguiente manera:

1. Crítica de la razón generizada.
2. Crítica de la instrumentalidad y cosificación de la mujer en el papel social de la sociedad.
3. Dicotomía sexo-genérica entre lo público y lo privado.
4. El normativismo y la esfera ético-social.

Desde el feminismo la crítica a la razón visibiliza el problema de la masculinización en una terminología jerárquica reproducida mediante la ciencia y la filosofía, como lo hizo Bacon con la siguiente metáfora: “la naturaleza debe subordinarse a la investigación y a su acompañante la tecnología, como la mujer al marido” (Nagl-Docekal, 2016). Fraser (1990) argumenta que Habermas, por ejemplo, en su teorización de la reproducción material de las actividades y prácticas de la esfera del trabajo, se olvida de la esfera doméstica.

NANCY FRASER FRENTE A LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y EL RECONOCIMIENTO

En *¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?* Fraser analiza la *Teoría de la acción comunicativa* habermasiana para evidenciar “en lo que al género se refiere,

emancipación y, por lo tanto, la libertad. Su enfoque normativo toma en cuenta la contextualización de cada individuo y, por ende, de cada lucha social, donde tendría cabida las luchas feministas.

¿qué cosas son críticas y cuáles no lo son en la teoría social de Habermas?” (Fraser, 1990). El argumento principal de Fraser se relaciona con la deficiencia en la tematización de un interés feminista. A saber: la generalización de los conceptos que corresponde a la acción comunicativa, y sobre todo a la normatividad, no consideran que la reproducción, sea material o simbólica, es siempre masculina, incluso en la teorización.

De acuerdo con Habermas, la reproducción material y la simbólica en la lectura de Fraser se complementan idealmente para la supervivencia de una sociedad. La primera se enfoca en el trabajo que produce trabajo social y la segunda comprende la socialización, como la transmisión y permanencia de las tradiciones (Fraser, 1990, p. 52). Fraser argumenta que la primera está inclinada a contemplar el trabajo que produce económicamente y no al de la crianza de los hijos ni al trabajo doméstico, éste, en términos habermasianos, quedaría en la reproducción simbólica, antes que material.

Fraser considera que esta interpretación habermasiana contempla las actividades no pagadas como parte de la socialización y no como producción material. También asegura que en la crianza de los niños están en juego no sólo la construcción de la identidad sino la supervivencia biológica:

ocurre lo mismo con las actividades institucionalizadas en el trabajo pagado capitalista moderno. Concedido que la producción de alimentos y objetos contribuye a la supervivencia biológica de los miembros de la sociedad. Pero también, reproduce las identidades sociales. (Fraser, 1990, p. 53)

La cita de Fraser presenta la inevitable contradicción en la que cae Habermas; es decir, en el capitalismo, tanto la mercancía como las relaciones sociales y culturales están simbólicamente mediadas por el consumo. De igual modo, este tipo de razonamiento afecta indirectamente la identidad de las personas. La interpretación de Fraser permite considerar que la separación entre lo productivo y lo improductivo contribuye a la permanencia sistémica, o bien institucional, de exclusión legítima del trabajo no remunerado de las mujeres que se dedican a la crianza de los hijos.

La separación institucional que busca esta separación entre lo productivo (material) y lo social-cultural implica un evidente retroceso que

sometería a la mujer a una forma “legítima” de subordinación. Así, se pueden observar dos aspectos: 1) que la crítica a la reproducción material de Habermas adolece de un enfoque concreto sobre lo que corresponde al trabajo en las sociedades contemporáneas y; 2) que, si se habla de un aspecto dual, entonces se debe tomar en cuenta que la reproducción simbólica que surge de los afectivos de lo familiar contribuye a la reproducción material.

El segundo argumento sujeto a crítica de la teoría de la acción comunicativa es la distinción entre los “contextos de acción socialmente integrada” e “integrada en el sistema”. Los define de la siguiente manera:

Los contextos de acción socialmente integrada son aquellos en los que los agentes diferentes coordinan sus acciones mutuas por referencia a alguna forma de consenso intersubjetivo implícito o explícito acerca de las normas, valores y fines, consenso que se predica con habla e interpretación lingüísticas. Los contextos de acción integrados en el sistema, por otra parte, son aquellos en los que las acciones de agentes diferentes son coordinadas mutuamente mediante el entrelazamiento funcional de consecuencias no intencionales, mientras que la acción de cada individuo es determinada por cálculos interesados, maximizadores de la utilidad mantenidos característicamente en el lenguaje del dinero o del poder. (Fraser, 1990, p. 55)

De acuerdo con la interpretación de Fraser en la cita presentada, es en el mundo de la vida, es decir, el plano cotidiano de la vida social, donde se producen los procesos intersubjetivos que permiten tener acuerdos y consenso que llevan eventualmente a una vida social tranquila y segura. Según Fraser, para Habermas esto es distinto de la acción integrada por el sistema, donde predomina la acción con fines utilitarios que se transmite sistemáticamente.

No obstante, Habermas explica que el mundo de la vida se encuentra colonizado por el razonamiento instrumental que domina y perpetúa sobre la acción social. En este sentido, las relaciones de poder están en gran parte infundadas sobre un sistema con fines utilitarios económicos que sobrepasan la individualidad de los sujetos sociales convirtiéndolos en mercancía. Esta dominación inevitablemente relega a quienes no se encuentren en esta dinámica de producción.

Entonces, la pretensión habermasiana es mostrar que tanto la esfera social como la sistémica está influenciada por la racionalidad instrumental que tiene una densa carga simbólica y que se expresa de muchas formas, en lenguaje o acciones de supervivencia. La base normativa que se extrae del mundo de la vida es transformable si se apoya en los procesos comunicativos de comprensión. Aunque esto no suprime, como dice Fraser, la dimensión cultural-moral que el sistema económico capitalista infunde de manera cotidiana en los individuos.

Fraser argumenta que “la familia nuclear restringida moderna no está desprovista de cálculos estratégicos individuales e interesados en ambos medios. Estos contextos de acción, por tanto, tienen una dimensión económica, estratégica, aunque oficialmente no cuenten como contextos económicos” (Fraser, 1990 p. 58). Lo que nos explica es que incluso el núcleo familiar, que refiere a la esfera privada, no queda exento del alcance del poder capitalista. Así, Fraser encuentra un punto débil entre la distinción que hace Habermas sobre la esfera privada y la esfera pública, en tanto que se deshecha que el núcleo familiar o la esfera privada es también parte de la reproducción material, económicamente hablando.

Al realizar la distinción entre esfera pública y esfera privada, Habermas, diría Fraser, se olvida de la importante producción económica que se lleva a nivel privado y está también permeada por el dinero y el poder. Con esta argumentación Fraser atiende a una problemática desprovista por la teoría habermasiana, esto es, la individualización de la mujer en un sistema que se olvida constantemente de ella. Resulta contra fáctico hablar de la separación de la esfera privada y de la pública cuando el dominio del sistema sobre el mundo de la vida, no sólo se atribuye a la parte económica, sino también a la normativa social, en otras palabras, cuando se reproduce la cultura del poder patriarcal sobre el núcleo familiar y éste se apoya en el sistema institucional. Como ejemplo, los casos pragmáticos de violencia intrafamiliar.

La forma contrastante que Habermas utiliza entre la familia moderna y la economía capitalista imposibilita que se reconozca este tipo de núcleo (familiar), como un lugar de coerción y violencia (Fraser, 1990, p. 61). Argumenta Fraser, que en esta situación no existe un consenso logrado comunicativamente, sino, por “un consenso sospechoso por prerreflexivo o por haber sido logrado a través de un diálogo viciado por la injusticia, la coerción o la desigualdad” (Fraser, 1990, p. 62).

A pesar de que Fraser reconoce que la distinción que hace Habermas –entre sistema y mundo de la vida y, después, esfera pública y esfera privada– es “moralmente significativa y empíricamente útil” (Fraser, 1990, p. 62) le atribuye una deficiencia principalmente terminológica a la investigación, en específico, la conceptualización del poder, cuyo significado debería extenderse más allá del plano institucional hacia las relaciones de poder entre individuos y entre sistema e individuos. Con esta crítica, Fraser apunta que se está dejando de lado el poder doméstico-patriarcal y el poder burocrático-patriarcal (Fraser, 1990).

El argumento concluyente de Fraser dice que la distinción sistema y mundo de vida tiene implicaciones “androcéntricas e ideológicas” (Fraser, 1990, p. 65). Puesto que, la parte normativa habermasiana no excluye las posibilidades de reproducción sistemática patriarcal, ni siquiera en el nivel normativo del plano cotidiano.

Ahora bien, es importante conceptualizar la esfera pública habermasiana, dado que es uno de sus términos más relevantes para los temas de justicia y ética social, y la relación que ésta tiene sobre la esfera privada. Adelanto que Fraser asegura que no hay distinción entre los conceptos mencionados, más bien todo está vinculado a través del sistema económico de manera que influyen mutuamente en las respectivas acciones.

El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar el lenguaje natural; y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana. (Habermas, 2010, p. 440)

Como explica la cita, el espacio de opinión pública es un espacio en el que convergen distintas opiniones. El autor considera que la relevancia de los actos con vista al entendimiento está siempre en la práctica cotidiana, en la opinión pública, donde se expresan en un esquema comunicativo libre y sin

coerciones. No se debe dejar de lado la importancia de la complementariedad del mundo de la vida con la acción comunicativa, puesto que a través de los componentes del mundo de la vida: sociedad, cultura y personalidad se desplazan los horizontes de los sujetos que llevan a cabo la intersubjetividad y la acción comunicativa.

Se debe tener presente el rescate que hace Habermas del concepto fenomenológico del mundo de la vida, éste se tendrá siempre como un horizonte problemático de validez que permitirá que se desarrolle la acción comunicativa. Para Habermas es importante tomar en cuenta las perspectivas de integración social e integración sistémica como simultáneas, pero también en constante dominio la una de la otra. De modo que, no es una diferencia absoluta, entre lo que sucede en el plano social y lo que impone la esfera institucional o sistema, como lo ha presentado Fraser. Es decir, Habermas sustenta que es el aspecto dialógico intersubjetivo entre los individuos en su contexto lo que otorga validez, pero, de acuerdo con la perspectiva de Fraser, no toma en cuenta que aquello que ya está validado por la misma sociedad es una reproducción normativa que conlleva en sí una problemática de género, a saber, la esquematización del trabajo de la mujer fuera de los medios de producción y sobretodo de una reestructuración normativa dentro de nuevos planteamientos dialógicos.

Fraser habla de los roles generizados y como en las sociedades capitalistas clásicas el hombre es quien representa de forma mayoritaria el rol del trabajador, continúa parafraseando a Carole Pateman:

no es que las mujeres estén ausentes del puesto de trabajo asalariado; es más bien que están presentes de forma diferente -por ejemplo, como trabajadoras de servicios feminizados y en ocasiones sexualizados (secretarias, trabajadoras domésticas, dependientes) como miembros de las profesiones de ayuda que utilizan habilidades relativas al cuidado materno (enfermeras, asistentes sociales (...)) como trabajadoras mal pagadas, de trabajo doméstico o jornada doble. (Fraser, 1990, p. 68)

En concordancia con la cita de Fraser, los roles generizados inevitablemente influyen en la consideración normativa de las sociedades clásicas, demos-

trando que las injusticias sociales y los desplazamientos que provoca el sistema económico capitalista inciden en la opinión pública y se hace de manera consensuada. Por lo que, la falta de Habermas recae principalmente en la generalización del individuo como un todo que participa de manera igualitaria en el diálogo de la opinión pública y dicha omisión de particularidades actúa en detrimento de la justicia social para las mujeres en sociedades contemporáneas, al no otorgarles el mismo papel en la sociedad.

En este contexto de justicia social, Fraser también cuestiona el alcance de la teoría del reconocimiento honnethiana (Fraser, 2006). En tanto que paradigma, el reconocimiento se interpreta de dos formas:

En una versión, son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores. En otra versión, las diferencias de grupo no existen antes de su transvaloración jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea de la misma. (Fraser, 2006, p. 24)

A mi parecer la primera versión corresponde propiamente al alcance ético-moral y la segunda al modo sistémico-institucional del sistema político contemporáneo. El surgimiento del paradigma del reconocimiento, como lo llama Fraser, va de la mano con los patrones culturales que, hasta la actualidad, representan desafíos para las sociedades tradicionales. En este sentido, ya no son únicamente las diferencias generizadas las que permean en la integración sistémica y son afectadas por ésta, también se han visibilizado otras diferencias que llevan a distintos grupos minoritarios a sufrir injusticias sociales.

Fraser, filósofa feminista liberal, sostiene, en un diálogo con Axel Honneth, que la redistribución (su enfoque predilecto y ampliamente analizado) y el reconocimiento pueden integrar un enfoque bidimensional que armoniza ambas posturas para dar solución a la justicia social (Fraser, 2006, p. 34). No obstante, una de sus objeciones iniciales hacia la teoría honnethiana, es justo la exclusión de la perspectiva distributiva como núcleo de las injusticias sociales.

En sintonía con su enfoque sobre la teoría de la acción comunicativa, Fraser, considera que las omisiones, por un lado, deconstructivas de la parte

androcéntrica del normativismo y por otro, de la crítica a la distribución social e institucional por parte de los autores de la Escuela de Frankfurt pueden convertir sus planteamientos en ideológicos, más que críticos y propositivos.

Ahora bien, sobre la teoría del reconocimiento, mantiene la postura de que no es posible generalizar las funciones que le corresponden al orden institucional-económico a través de un planteamiento generalizado sobre el reconocimiento de los distintos grupos minoritarios que participan en las luchas sociales para incidir en la justicia social. En primer lugar, Fraser separa ambos aspectos de la siguiente manera:

El paradigma de la redistribución se centra en injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad (...). El paradigma del reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. (Fraser, 2006, p. 22)

En segundo lugar y, siguiendo la argumentación de la cita, la bidimensionalidad permite analizar por separado, pero con el mismo fin las faltas a la injusticia social. Entonces, Fraser divide como factores culturales todo aquello que atañe a la “devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política” (Fraser, 2006, p. 31). Por lo tanto, todo aquello que tenga que ver con lo productivo: los trabajadores, las clases sociales, las comunidades marginadas, tendría que analizarse a través de la redistribución económica.

La aportación de Fraser es muy clara en esta última crítica, no se trata de sólo reconocer que existen diversos grupos que sufren distintos tipos de injusticia social, sino de eliminar las diferencias económicas y culturales. Incluso Honneth reconoce y atiende las observaciones de la crítica feminista fraseriana hacia su teoría del reconocimiento (Fraser-Honneth, 2006).

Fraser en su crítica a la teoría de la Escuela de Frankfurt termina por argumentar a favor de la redistribución como forma emancipatoria de los movimientos feministas. Desde la crítica a Habermas, concluye que la práctica comunicativa no es suficiente para que el mundo de la vida tenga posibilidades emancipatorias. Esto quiere decir que la generalización del contexto del mundo de la vida seguirá siendo dominado por un lenguaje

antropocéntrico e, incluso si se llevan a cabo acuerdos, estos estarían sesgados por el sistema masculinizado. Así, la generalización en Habermas como la universalización de la pragmática formal impedirían la emancipación para las luchas feministas. Por otro lado, sobre el reconocimiento, concluye que la dualidad entre redistribución y reconocimiento sería la forma pragmática viable para incidir en los procesos morales de justicia social, no sólo a través de reconocer que existen diferencias y aceptarlas, sino, a partir de la eliminación de las diferencias de clases y culturales.

SEYLA BENHABIB Y LA OTREDAD GENERALIZADA

La otredad ha sido el tema más trabajado por Benhabib a lo largo de su carrera intelectual, y a pesar de que la filósofa se identifica con el comunitarismo liberal, la influencia de la TC ha sido determinante en su pensamiento feminista. Su análisis, más que adaptativo se concentra en una extensa crítica sobre el alcance de dicha metodología para las futuras soluciones de las injusticias sociales que se presentan en el mundo contemporáneo.

Una de las principales objeciones a la TC de Habermas es el abandono del hegelianismo y el marxismo en la contemplación del progreso histórico de los ideales normativos. La autora asegura que “una teoría normativa que no puede mostrar cómo el *debe* y el *es* deben ser mediados, es inútil desde el principio. La tarea de la teoría social crítica no es desarrollar los imperativos kantianos, sino mostrar el potencial de racionalidad y emancipación implícito en el presente” (Benhabib, 1986, p. 225). En el caso específico habermasiano, se relaciona con la pragmática universal que maneja el autor como marco normativo y que retorna a una razón universal.

Benhabib concibe dos aspectos de la teoría crítica social: 1) Diagnóstico-explicativo: “el propósito de este aspecto es analizar las contradicciones y disfuncionalidades del presente, y explicar las protestas o patologías –dependiendo del caso– que se presenten en la población” (Benhabib, 1986, p. 226); 2) Anticipado-utópico: “la teoría crítica aborda las necesidades y demandas expresadas por los actores sociales en el presente e interpreta su potencial para acercarse a una mejor sociedad” (Benhabib, 1986, p. 226). La filósofa reconoce el trabajo crítico que ha llevado a los autores de la primera y segunda generación de Frankfurt a cumplir alguno de estos aspectos; de Habermas,

reconoce principalmente el desarrollo fructífero que se dio de la unión de la filosofía y distintas ciencias sociales para cumplir con el primer aspecto.

Habermas ha analizado cómo se desarrollan las sociedades modernas del capitalismo tardío y ha diferenciado, como ya se ha explicitado en el presente texto, entre la esfera pública y la privada para darle lugar a cada uno sobre los asuntos normativos, esto es, que pertenecen ya sea al entramado social-cultural o al institucional-económico.

Al igual que Fraser, Benhabib (1986) resalta las ambigüedades y limitaciones en las que cae la teoría habermasiana en la distinción de las esferas (pública-privada) de su modelo discursivo. Denuncia que el pensamiento occidental tradicional ha relegado a las mujeres a las actividades de un dominio “privado” y a las actividades domésticas, reproductivas, crianza, etc. Al dejarlas fuera de la agenda pública (Benhabib, 1986, p. 108), inciden en la inaccesibilidad para las luchas de las mujeres de hacer públicas sus problemáticas.

La autora, cuestiona principalmente que las problemáticas generizadas sean tratadas como asuntos privados y relegados de los intereses generales del discurso público. En este sentido, las relaciones “privadas” no tienen el apoyo o interferencia del estado político y son considerados como “derechos privados” (Benhabib, 1986, p. 108), al respecto la autora comenta: “tal como lo invoca la tradición moderna del pensamiento político, se han incluido al menos tres dimensiones distintas, 1. La esfera de la conciencia moral y religiosa (...) 2. La separación de la iglesia y Estado. (...) 3. la esfera íntima, esto es el dominio del hogar, de la satisfacción de las necesidades cotidianas de la vida, de la sexualidad y la reproducción, del cuidado de los jóvenes, enfermos y los ancianos” (Benhabib, 1986, p. 108-109).

De modo tal, que la no interferencia del Estado implicaba que los asuntos tratados de manera privada también quedaban relegados del reino de la justicia. Benhabib considera que esto no ha cambiado en los análisis contemporáneos, pues dichas concepciones se han traducido en la política y moral normativa contemporánea y, la ética discursiva de Habermas no queda exenta de ser “*gender blind*” (ciega al género). Benhabib argumenta que la teoría crítica contemporánea ha ignorado el tema de la diferencia en cuanto a las vivencias entre hombres y mujeres en todos los aspectos de la vida y no únicamente en la esfera privada; asimismo se ignora que dentro de estas esferas “íntimas” también existen relaciones de poder, donde co-

múnmente son las mujeres las que se encuentran sometidas ante un poder patriarcal e idealizar la “intimidad” no ha hecho más que obstaculizar la apreciación por el trabajo de la mujer en la sociedad. Sin embargo, esto ha suscitado el interés de las mujeres de hacer públicos los asuntos que se encontraban únicamente en la esfera de la intimidad para buscar un soporte de justicia social (Benhabib, 1986, p. 109).

Benhabib aclara que el motivo de traer a disertación la crítica hacia la teoría normativa habermasiana, no tiene otro propósito que enunciar dónde se encuentran parados los movimientos feministas y la teoría feminista frente al discurso tradicional y al contemporáneo que “legitima la opresión y la explotación de las mujeres en el reinado de la privacidad” (Benhabib, 1986, p. 110).

Se pone en cuestión la ética discursiva de Habermas, en tanto que propicia una rigidez en los límites que establece entre la justicia y la vida buena, esto resultado de la falta de claridad en la consideración de que *debe* formar parte del discurso público. Entonces, resulta contradictorio para la autora que se idealice una normatividad basada en una pragmática universal que sólo puede concretarse si una sociedad cuenta con la autonomía individual, ya que esto permitiría que se cumplieran con las condiciones equitativas y necesarias para que se pueda llevar a cabo un discurso libre de coacciones. El problema se encuentra en la base moral y política de este tipo de teorías que siguen reproduciendo modelos que no contemplan las limitaciones sistémicas de todos los individuos.

Ahora bien, desde una postura del reconocimiento, la autora trabaja sobre la importancia de particularizar al otro, darle lugar en la sociedad, dignificarlos y sobre todo cumplir con sus derechos. Lo que le interesa a Benhabib, como a las feministas aquí mencionadas, es inscribir sobre la esfera de la justicia el papel de la mujer contemporánea frente a un cúmulo de teorías masculinizadas.

Benhabib, observa que incluso las posturas teleológicas sobre la buena vida son definidas ontológicamente por el hombre, así mismo, en los sistemas morales y la normatividad regula la razón masculina. En este sentido, la importancia de definir la identidad de la otredad recae en la inclusión de las mujeres en las prácticas sociales y morales.

Desde la postura feminista, una de las principales críticas de Benhabib hacia la teoría moderna, la teoría liberal y la teoría crítica, es la genera-

lización del otro. Por un lado, la masculinización, donde el otro es aquel hombre distinto y la mujer es opuesto, aunque no es lo suficiente algo para constituir el otro. Pero, argumenta Benhabib:

No son únicamente los prejuicios misóginos de los inicios de la teoría política y moral moderna los que llevan a la exclusión de las mujeres. Es la constitución misma de una esfera del discurso que proscribe a las mujeres de la historia dejándolas en el ámbito de la naturaleza, de la luz de lo público al interior del hogar, del efecto civilizador de la cultura a la repetitiva carga de la nutrición y la reproducción. (Benhabib, 1990, p. 134)

A la par con Fraser, Benhabib sugiere que la misma estructura sistemática es la que mantiene a la mujer en el margen, y esto es en gran parte debido a la distinción, que también acusaba Fraser, entre la esfera pública y la privada. Tiene que ver con la escisión entre la razón y lo afectivo, donde lo último se le atribuye a la mujer. Mientras el hombre “avanza” progresivamente hacia la cultura, la razón y la institución, la mujer permanece encerrada en la esfera del cuidado, de lo privado y de lo afectivo.

Es decir, si seguimos tomando en cuenta al materialismo marxista, por ejemplo, donde lo que dignifica al hombre es el trabajo, la dominación de la naturaleza y la producción. La mujer quedaría fuera no sólo de dignificarse sino de la misma significación ontológica. En este sentido, Benhabib sugiere que la construcción del *self* depende de cómo se concibe al otro. Analiza dos tipos de teorización del otro, para probar que la distinción entre la esfera privada y la pública imposibilitan la construcción del *self* que lleva a la dignidad moral. Separa la conceptualización entre el otro generalizado y el otro concreto, los define de la siguiente manera:

El punto de vista del otro generalizado nos demanda a considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y de la identidad concreta del otro. Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos

y afectos concretos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. (Benhabib, 1990, p. 136)

De la cita rescato, que la generalización del otro sobrepasa la particularidad de la individualidad que define a las sociedades contemporáneas heterogéneas. La perspectiva ética-moral no puede asumir que todas las individualidades se enfrentan a los mismos conflictos, es decir, lo que se busca desde la postura de un reconocimiento feminista, no es la igualdad sino equidad. La autora continúa con la siguiente definición:

El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto hacemos abstracción de lo que constituye lo común (...) Nuestra relación con el otro es regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de las otras formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas. (Benhabib, 1990, p. 136)

En concordancia con la definición de Benhabib, el reconocimiento, no es simplemente saber que existe alguien más con quien se comparte el mundo. Más allá del plano ontológico, la teoría practico-moral de la autora explica que no es suficiente la distinción entre individuos, puesto que, para cumplir con el rasgo del reconocimiento intersubjetivo,⁵ se necesita de la dualidad de lo afectivo con lo racional. De modo que, se logran nuevas categorías morales que corresponden con el amor, cuidado, simpatía y solidaridad (Benhabib, 1990, p. 136).

Así, las mujeres que no eran consideradas como “el otro”, y que permanecían en un plano atemporal desde la tradición moderna. Desde la

⁵ En términos de la Teoría del Reconocimiento honnethiana.

nueva crítica feminista y de acuerdo con la perspectiva del otro concreto, tendrían lugar en su individualidad y su identidad, dignificando su papel en la sociedad.

En esta breve representación de la crítica feminista de Benhabib se toman en cuenta varias cuestiones: 1) La crítica a la forma hegemónica patriarcal de la teoría moderna y su influencia en las teorías contemporáneas, cuestión que casi pasa desapercibida, incluso hoy en los autores más reconocidos de la teoría crítica; 2) La crítica al discurso y la comunicación que están arraigadas a la hegemonía patriarcal, 3) La dualidad de lo afectivo con lo racional pre-teórica del reconocimiento y, 4) La rectificación de una individualidad más allá del género que busca lo específico, contextual.

Benhabib ya escribía sobre la otredad moral, recíproca y afectiva, de la necesidad de la individualidad frente a lo generalizado, y de la lucha de la mujer en el papel de la otredad concreta frente a la masculinidad dominante previo a las publicaciones sobre el reconocimiento tanto de Charles Taylor (1992) como de Axel Honneth (1992). Cuestión que coloca a la autora como principal referencia para los conceptos de la otredad, el reconocimiento y como crítica de la TC.

CONCLUSIÓN

La relación entre la teoría feminista y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se ha dado de manera recíproca. La crítica hacia las teorías de los principales exponentes de las últimas generaciones ha permitido dar cuenta de la ausencia del papel femenino en una estructura sistémica dominada por los hombres e incluso una normativa viciada por su contexto histórico donde predomina el antropocentrismo.

El objetivo de estudiar a Fraser y a Benhabib como parte del feminismo de la Teoría Crítica ha sido contemplar lo siguiente:

1. Que sus críticas van más allá de lo generalizado, puesto que, en primer lugar, existe un trabajo epistemológico donde conceptualizan los conflictos sociales y otorgan análisis propositivos sin dejar de lado su principio feminista. En segundo lugar, sus estudios interdisciplinarios se mantienen dentro del marco de la ética social.

2. Ambas han tematizado sobre temas de la filosofía social, incluso antes de que textos de teóricos importantes hayan publicado sobre lo mismo, poco tiempo después, como es el caso de Benhabib con Taylor, Honneth, Kymlicka y de Fraser con Habermas y Honneth.
3. Como consecuencia de sus análisis y críticas, han señalado las severas deficiencias de la Teoría Crítica donde predomina el papel masculino.
4. El objetivo del feminismo de la Teoría Crítica ha sido cuestionar los alcances de las teorías que no rompen con el paradigma tradicional que reproduce las prácticas sistemáticas y ocultan el papel de la mujer tanto en el mundo de la vida como a nivel sistema.
5. La principal crítica de las pensadoras a la Teoría Crítica es no tomar en cuenta el sesgo patriarcal en el aspecto normativo, por lo que caen en una contradicción que inmediatamente obstaculiza la intención emancipatoria y de clarificación de los movimientos feministas actuales.

FUENTES CONSULTADAS

- BAUM, B. (2004). Feminist Politics of Recognition. En *Chicago Journals Signs*. Vol. 29. Núm. 4. pp. 1073-1102. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/382630>.
- BENHABIB, S. (1990) El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg- Gilligan y la Teoría Feminista. En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). (1990). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- BENHABIB, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- BENHABIB, S. y CORNELL, D. (Eds.). (1990). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- FRASER, N. (1990). ¿Qué tiene de Crítica la Teoría Crítica? En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.

- FRASER, N. y HONNETH, H. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- HABERMAS, J. (2014). Teoría de la acción comunicativa: Tomo 1 y II, España: Trotta.
- HABERMAS, J. (2010). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- HONNETH, A. (1997). *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori Barcelona.
- LEYVA, G., (1999). Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica. En *Sociológica*. Vol. 14. Núm. 40. pp. 65-87. Consultado: 28 de abril de 2023. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026649011>
- NAGL-DOCEKAL, H. (1999). The Feminist Critique of Reason Revisited. En *Hypatia*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 49-76. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/3810623>
- YOUNG, I. (1990). Imparcialidad y lo Cívico Público. En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- MARTIN, J. (2002). Feminist Theory and Critical Theory: Unexplored Synergies. En *Research Paper Series*. Núm. 1758. Recuperado de: <https://sk.sagepub.com/books/studying-management-critically/n4.xml>.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1003>