

Teoría Crítica y ceguera de género: un diálogo entre N. Fraser y A. Allen

Felipe Gonçalves Silva / Universidad Federal de Río Grande del Sur

Traducido por Marcos Travaglia

Recibido el 6 de agosto de 2018. Aceptado el 23 de junio de 2019.

> Resumen

El pensamiento feminista se ha dedicado a identificar y combatir el ocultamiento de diferencias relevantes entre los géneros en el desarrollo de cuestiones tradicionales de toda la historia de la filosofía. En el interior de la teoría crítica contemporánea, autoras como Nancy Fraser y Amy Allen dirigen críticas significativas a Jürgen Habermas, mostrando que las bases de su teoría social tienden a ser negligentes respecto de los principales modos en que la subordinación de género se reproduce socialmente. Sus críticas se dirigen sobre todo a la tesis de la colonización sistémica, la cual sería incapaz de abarcar relaciones de poder existentes en el interior de los dominios de reproducción simbólica de la sociedad, lo que tendría por consecuencia una comprensión “despolitizada” del modo de vida. El presente texto busca mostrar que aunque estas autoras compartan críticas similares acerca de la ceguera de género en la obra de Habermas, las maneras con que pretenden superarla apuntan a desarrollos teóricos bastante distintos. Como objetivo principal, buscamos evaluar esos desarrollos y defender que ambos caminos de superación implican limitaciones complementarias, las cuales exigen una integración continuada de la crítica a la subordinación de género al campo más amplio de la teoría política normativa.

» *Palabras clave: Feminismo, teoría crítica, subordinación de género, colonización del mundo de la vida*

Critical Theory and Gender Blindness: A Dialogue between N. Fraser and A. Allen

> Abstract

Feminist theory has been engaged in identifying and contesting the concealment of relevant gender-based differences in the development of traditional topics in the history of philosophy. Within contemporary critical theory, authors such as Nancy Fraser and Amy Allen address significant criticisms to Jürgen Habermas, showing that the foundations of his “critical social theory” tend to neglect the main structures according to which women’s subordination is socially reproduced. Their main criticisms are directed against the thesis of systemic colonization, which would be unable to encompass power relations anchored inside the domains of society’s

symbolic reproduction, resulting in a “depoliticized” understanding of lifeworld. This paper intends to show that although both authors share similar criticisms about the gender blindness in Habermas’s work, the way they intend to overcome it points to quite different theoretical developments. As a main objective, we seek to evaluate these developments and argue that both ways of overcoming involve complementary limitations, which require a continuous integration of gender subordination critique with the broader field of normative political theory.

» *Keywords: Feminism, critical theory, gender subordination, lifeworld colonization*

La identificación de la ceguera de género y los modos más adecuados de su superación pueden ser admitidos hoy como una de las tareas principales de la teoría política feminista. Por “ceguera de género” entendemos aquí la desconsideración u ocultamiento de diferencias que se muestran significativas del punto de vista de género, sea para reconocer necesidades y demandas específicas, sea para denunciar formas particulares de dominación no detectadas por las categorías y estructuras teóricas existentes. El combate de la ceguera de género implica dificultades muy particulares, porque está dirigido a formas veladas de discriminación e invisibilidad de la injusticia. Se trata de combatir un ocultamiento, siendo que aquellas dedicadas a ese combate se encuentran frecuentemente tomadas por la onerosa tarea de justificar por qué las diferencias de género tienen que ser tomadas en serio frente a interlocutores que reclaman el supuesto universalismo de las categorías neutras (Young, 1990; Fricker, 2007; Kidd, Medina y Pohlhaus, 2017). Las dificultades implican sobre todo la decisión sobre el mejor modo de superarlas, ya que las tentativas de reparación tienen que ayudar a romper el silenciamiento represivo de las categorías de género sin, entre tanto, representarlas simplemente en sus acepciones tradicionales y formas rígidas. En relación con las contribuciones significativas del feminismo filosófico, el combate a la ceguera de género representa más que la visibilidad a las experiencias de injusticia vividas por las mujeres e ignoradas por algunos de los representantes más prestigiosos de la crítica social; la superación de este tipo de limitación conduce simultáneamente a una significativa ampliación de las percepciones generales del fenómeno político y de las patologías sociales del capitalismo avanzado.

Propongo aquí tratar uno de los importantes capítulos del combate a la ceguera de género en el debate filosófico contemporáneo. Pretendo describir las principales críticas que las filósofas Nancy Fraser y Amy Allen dirigen a Jürgen Habermas. Me gustaría mostrar, inicialmente, que sus críticas no son solamente bien fundamentadas, sino que además conducen a la necesidad de superar diferentes ocultamientos de la subordinación de género presentes en la obra de este autor. Luego pretendo subrayar que aunque ambas comparten críticas similares acerca de las lagunas encontradas en la obra de Habermas, el modo en que la superación de éstas pretende ser cumplida por cada una de ellas nos dirige a estrategias y desarrollos teóricos bastante distintos. Como conclusión busco evaluar estos desarrollos y defender que ambos caminos de superación implican limitaciones complementarias, las cuales exigen una integración continua de la crítica del poder al campo más amplio de la teoría política normativa – más específicamente, una rearticulación de las teorías de la justicia con las contribuciones particulares de la crítica a la subordinación de género.

> |

En el ensayo “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender” (Fraser, 1985), Fraser dirige una de las más influyentes críticas a Habermas, la cual marca definitivamente la recepción feminista de este autor. Según Fraser, al restringir su diagnóstico sobre las patologías sociales a los términos de una “invasión de mecanismos de integración sistémica en las esferas de la reproducción simbólica”, Habermas habría excluido de su modelo la consideración de prácticas de poder reproducidas en el interior del propio mundo de la vida en un “esquema limitado de crítica social” (Fraser, 2013: 44 y ss).

Algunos presupuestos de este debate merecen ser explicitados aquí: la tesis de la colonización es considerada el núcleo crítico de la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por Habermas en 1981, siendo presentada como una tentativa de reinterpretar la crítica marxista de la reificación a partir de nuevos recursos teóricos. Su significado más general nos remite a la penetración de imperativos sistémicos de la economía del Estado burocrático en el mundo de la vida sustituyendo su reproducción simbólica, basada en la comunicación argumentativa, por los medios lingüísticamente empobrecidos del dinero y del poder. Formulada en estos términos la tesis de la colonización presupone una comprensión de la sociedad que distingue sistema y mundo de la vida como dominios sociales que se reproducen según patrones de racionalidad distintos, basados, de un lado, en la instrumentalidad del cálculo y la eficiencia, y, del otro, en la coordinación del comportamiento por medio de acuerdos fundados argumentativamente. Como resultado de la inversión de imperativos sistémicos en el mundo de la vida Habermas nos presenta una serie de patologías sociales como “pérdida de sentido”, “anomia social”, además de las diferentes formas de “psicopatologías” y experiencias de “alienación” (Habermas: 1981, 481 y ss.; Jütten: 2001).

A ojos de Fraser la ceguera de género contaminaría ese esquema crítico-interpretativo en al menos tres dimensiones elementales: en su diagnóstico sobre las patologías sociales, en la comprensión de las condiciones de su combate por la vía política y en la comprensión de la especificidad del movimiento feminista en tanto movimiento político. En primer lugar, el diagnóstico de la colonización sería omitido en relación a formas de subordinación inscritas en el cuadro de reproducción simbólica de la vida social – lo que lo haría particularmente ciego a los mecanismos de la dominación masculina enraizados en las tres dimensiones estructurales de la vida – como en las instituciones familiares, en el stock de valores y significados culturales y en los papeles sociales tradicionalmente vinculados al género. Para Fraser el término “colonización” se sustenta en la percepción de que las formas patológicas – y, en general, ilegítimas – de poder existentes al interior del mundo de la vida serían siempre derivadas de una “invasión” de fuerzas exteriores, siendo ese invasor identificado como imperativos anónimos de la economía capitalista y del Estado burocrático. Según Fraser eso no solamente genera una imagen errónea de dos dominios sociales estancos, marcados por lógicas de reproducción esencialmente distintas, como, sobre todo, evita que fuentes de poder ilegítimo puedan llegar a ser encontradas “en el interior de nuestra propia casa”. En las palabras de la autora:

Las feministas mostraron a través de análisis empíricos de los mecanismos familiares de toma de decisión, administración financiera y violencia contra las mujeres que las familias son profundamente

permeadas por el dinero y el poder. Lugares de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental, las casas de familia son también lugares de intercambio (generalmente explotadores) de servicios, trabajo, dinero y sexo, así como de coerción y violencia. Pero la manera en que Habermas contrasta la familia moderna con la economía capitalista oficial tiende a ocultar todo esto. Exagera las diferencias entre estas instituciones y bloquea la posibilidad de analizar familias y sistemas económicos – esto es, como lugares de trabajo, intercambio, cálculo, distribución y explotación. O, en la medida en que Habermas reconociera que las familias pueden ser vistas como sistemas económicos, su marco implica que esto es debido a la intrusión o invasión de fuerzas ajenas – a la “colonización” de la familia por la economía (oficial) y el Estado (Fraser, 2013: 29).

En segundo lugar Fraser atribuye a las “normas y significados de la identidad de género” un papel central tanto para la constitución de las disposiciones subjetivas necesarias para la división sexual del trabajo como también para el bloqueo de las posibilidades de su transformación política. De un lado un “subtexto de género” no plenamente tematizado autorizaría una división de la vida social que atribuye a los hombres disposiciones más espontáneamente asumidas y valorizadas para el trabajo asalariado y la ciudadanía, “recompensando” a las mujeres con el trabajo doméstico y los papeles pasivos de consumidoras y clientes de las burocracias estatales. De otro lado, la problematización política de esas disposiciones cuasi-naturalizadas se dificulta por una separación temática entre público y privado, según la cual las formas de insurgencia contra las “normas y [los] significados de la identidad de género” tienden a ser descalificadas como asuntos privados no propiamente políticos. La estructura teórica de Habermas incorporaría acríticamente este “subtexto de género” que distingue papeles sociales de modo no igualitario y no reflexivo, siendo incapaz de divisarlo tanto como un *medium* de reproducción habitual de la dominación masculina como una instancia necesaria de “transformación emancipatoria”:

Así, el papel del ciudadano en el capitalismo clásico, dominado por hombres, es un papel masculino. Se conecta con el Estado y con la esfera pública, como sostiene Habermas. Pero también se conecta con la economía oficial y la familia. En todos los casos, las conexiones son generadas en el medio de la identidad de género masculina más que en un medio de formas de poder neutrales respecto del género, como supone Habermas. O, si el medio de intercambio aquí es el poder, entonces el poder en cuestión es poder de género, esto es, poder de dominación masculina. [...] La ceguera de género de este modelo incluye características importantes de los arreglos que quiere entender. Al omitir cualquier mención al rol de cuidado infantil, y al no tematizar el subtexto de género subyacente a los roles de trabajador y consumidor, Habermas falla en comprender precisamente cómo el trabajo capitalista se relaciona con la familia nuclear moderna, restringida y encabezada por hombres. [...] / Finalmente, esta reconstrucción del subtexto de género del modelo habermasiano posee implicancias políticas normativas. Sugiere que una transformación emancipatoria de sociedades capitalistas dominadas por hombres, tanto clásicas como tardías, requiere la transformación de estos papeles de género y de las instituciones por ellas mediadas (Fraser, 2013: 38-39).

En tercer lugar, la tesis de la colonización presentaría un panorama exageradamente defensivo de la acción política, como si ámbitos de la socialización originariamente horizontales y exentos de estructuras de poder tuviesen que ser preservados contra intervenciones sistémicas. En efecto, la tesis de la colonización no serviría tan solo para diagnosticar las patologías sociales

con mayor profundidad y diversificación que los otros modelos clásicos de la modernización social, sino además para acceder a nuevas fuentes de insurgencia política y emancipación social. Entre tanto, para Fraser, aún consiguiendo escapar de un diagnóstico resignado en relación con las posibilidades de resistencia contra formas hegemónicas de dominación, la imagen de acción política promovida por Habermas sería aquella de la preservación en las normas y significados del mundo de la vida contra los modos de reificación típicos de la economía y del Estado. Según la autora esta imagen de la política no corresponde a la acción del movimiento feminista, que, sobre todo en su “segunda ola”, se dedica a la transformación del mundo de la vida por medios que incluyen tanto disputas directas del sustrato simbólico de la sociedad, cuanto que exigencias de intervenciones jurídico-estatales para la transformación de ambientes sociales internamente represivos.

[...] dada la multidireccionalidad de influencia causal en el capitalismo de bienestar, los términos “colonización”, “intrusión”, “erosión” y “deseccación” son muy negativos y unilaterales para abarcar las transformaciones identitarias manifiestas en los movimientos sociales. [...] / Así, mujeres feministas están luchando para redistribuir y redemocratizar el acceso y control sobre los medios de interpretación y comunicación. Nosotras estamos, así, luchando por la autonomía de la mujer en el siguiente sentido específico: una medida de control colectivo sobre los medios de interpretación y comunicación suficiente para permitirnos participar en paridad con hombres en todos los tipos de interacción social, incluyendo deliberación política y toma de decisiones (Fraser, 2013: 46, 48).

En sus embates posteriores contra la obra de Habermas Fraser privilegia el pensamiento democrático de este autor, el cual es visto por ella como uno de los más prometedores aportes teóricos para una teoría crítica de los procesos políticos, aunque, simultáneamente, continúa preservando en sus categorías centrales el subtexto de género que impide una contestación más amplia de las trabas democratizantes de los límites de lo político (Fraser, 1991). En esta dirección Fraser propone modificaciones importantes a la categoría de “esfera pública”, defendiendo la necesidad de una comprensión de ese concepto que resalte su componente internamente estratificado, con asignación de género y conflictivo. No nos ocuparemos de las importantes contribuciones de la autora a la llamada “teoría de la democracia deliberativa” (Mansbridge, 2017). Cabe destacar simplemente que Fraser, a partir de entonces, da por cierta la tesis de que el poder se reproduce al interior del mundo de la vida pero nunca se dedica nuevamente a su génesis y sus formas más habituales de reproducción. Retomaremos este punto más adelante.

> ||

Amy Allen acompaña inicialmente las críticas de Fraser en su obra *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008).¹ En efecto, Allen defiende que la tesis de la colonización es incapaz de responder a la crítica feminista que apunta a una

¹ Desarrollé el modo en que Amy Allen busca integrar los conceptos de autonomía y poder en el debate teórico feminista en mi artículo “Amy Allen e o empoderamento do mundo da vida” (Gonçalves Silva, 2018). En los desarrollos siguientes, hago uso de fragmentos del tratamiento más amplio de la cuestión allí realizado, ahora bajo la perspectiva más específica de la incorporación y profundización de la crítica de Nancy Fraser.

“despolitización del mundo de la vida” ya que no abarcaría los “dominios del mundo de la vida que son *ellos mismos* estructurados por relaciones de poder” (Allen, 2008: 101). Más concretamente, la tesis de la colonización es considerada “insuficiente para el análisis teórico-crítico de la opresión de género y raza”, las cuales precisarían ser aprehendidas “no apenas en los términos de las desigualdades económicas y dependencias políticas, sino también como patrones culturales de interpretación y evaluación de papeles sociales e identidades atribuidas” (Allen, 2008: 102).

Sin embargo, la autora busca ir más allá de las críticas de Fraser. Más que denunciar la ceguera de género contenida en la tesis de la colonización se trata de rellenar la omisión señalada por Fraser y comprender, por medio de “reinterpretaciones” y “reformulaciones” conceptuales, los modos con que el poder es asegurado y reproducido al interior del sustrato simbólico de la sociedad. De ese modo Allen busca subrayar dos herramientas teóricas menos desarrolladas por Habermas, no obstante más fructíferas para el reconocimiento de la inscripción del poder en el mundo de la vida. La primera de ellas es encontrada en el análisis de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, presentes en el ensayo “Reflexiones sobre la patología comunicativa” (Habermas, 1974). Las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas son presentadas como degeneraciones sociales en los cuales se desarrollan actos de habla, sino también de la organización interna del discurso (esto es, de los presupuestos universales y necesarios de la comunicación lingüística), alcanzando y comprometiendo su base de validez. Citando a Habermas: “La base de validez del discurso está subrepticamente restringida si al menos una de las tres pretensiones de validez universalidad de inteligibilidad [...], sinceridad [...] / y corrección normativa [...] es violada y la comunicación, incluso así, continúa dándose bajo la presunción de una acción comunicativa (no estratégica) orientada al alcance del entendimiento mutuo” (Habermas, 2001: 154-155). Según Allen, cuando Habermas nos dice que la comunicación en esos casos está restringida *subrepticamente*, significa que acontece sin producir la ruptura en la praxis comunicativa o la transición hacia una acción estratégica abiertamente declarada, lo que conferiría a la comunicación sistemáticamente distorsionada el carácter de una acción estratégica latente. En esta medida las pretensiones de validez violadas servirían para mantener la *apariencia* de una acción consensual, lo que permitiría ver la comunicación sistemáticamente distorsionada como el punto de referencia para una crítica de la ideología y de las formas ideológicas de consciencia – muy a pesar de que la obra del autor nunca se haya desarrollado exactamente en esa dirección.

Partiendo del hecho de que Habermas utiliza la familia como su ejemplo privilegiado, Allen destaca una posible relación entre ese tipo de patología y la formación de *identidades* sistemáticamente distorsionadas. En efecto, la familia, como espacio de formación y manutención de necesidades, es admitida por el propio autor como una posible arena de conflictos de identidad vinculados al tipo de patología de comunicación allí delineada. Para Allen, sin embargo, es notable la resistencia de Habermas para admitir la desigualdad de género implicada en el que se presenta como su principal ejemplo. En efecto, el tipo de familia considerada por él debería ser admitido como caso general y dominante de la “familia heterosexual mononuclear tradicional”, y las asimetrías de poder en su interior, reconocidas como desigualdades y prejuicios que estorban desproporcionadamente a las mujeres en la ausencia de relaciones horizontales en la comunicación y en los procesos decisivos intrafamiliares. Según ella, el feminismo de segunda ola habría vuelto

suficientemente explícita la desventaja provocada a las mujeres por la división del trabajo pago y no pago, por la carga de doble jornada y por la brecha salarial injustificada entre géneros. Y las fuerzas económicas de carácter estructural, sumadas a las “normas ideológicas” de la masculinidad, maternidad y heterosexualidad, favorecerían una reproducción silenciosa de ese modelo familiar y de los papeles tradicionales de género a ellas vinculados. Todavía así, incluso cuando Habermas no haya producido desarrollos satisfactorios en este sentido, el modelo de la comunicación sistemáticamente distorsionada podría ayudar a comprender el carácter recalci-trante de las injusticias de género, una vez que la tesis *latente* de los conflictos identitarios y la *apariencia* de horizontalidad parecen componer el modo peculiar con que la subordinación se instaure en contextos intrafamiliares.

La cuestión más fundamental para la autora, y que será la principal consigna de su argumentación, es que el modelo crítico aquí vislumbrado se muestra incompatible con desarrollos teóricos privilegiados por Habermas, siendo en virtud de eso casi enteramente neutralizado en su obra posterior:

Si la identidad individual está siempre constituida y sostenida a través del reconocimiento intersubjetivo, entonces tendremos interés en continuar con esos modelos de comunicación y reconocimiento que ayudan a estabilizar y confirmar nuestras identidades, tanto si son sistemáticamente distorsionadas por relaciones de poder asimétricas, como si no. [...] Esto puede ayudar a explicar la curiosa obstinación a la crítica de la identidad y la subordinación de género pero también pone en tela de juicio una visión crítica-teórica que identifica la libertad con la capacidad de responsabilidad racional y reflexividad, como tiende a hacer la noción de autonomía de Habermas [...] / Una vez que Habermas introduce de esta manera al poder dentro del mundo de la vida se vuelve difícil ver cómo uno puede lograr el tipo de distancia reflexiva de sus propias creencias, prácticas, normas y proyectos de vida, lo que es requisito para la autonomía genuina y que proporciona esa noción de mordida crítica (Allen, 2008: 105-106).

Allen indica un segundo modo de enraizamiento del poder al interior de las estructuras comunicativas del mundo de la vida, encontrado en las consideraciones de Habermas sobre la formulación de la subjetividad a través de procesos comunicativos de socialización. La autora destaca aquí dos momentos interconectados, el primero en el ensayo “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead” (Habermas, 1988). Allen enfatiza que la tesis de la “individualización por la socialización” allí desarrollada cumple un papel fundamental en la consolidación del modelo intersubjetivo habermasiano. A partir de Mead, la solidificación de un “Yo” en la memoria es vista como resultado de la identificación con expectativas de comportamiento y patrones normativos de conducta internalizados en la forma de una auto-imagen socialmente construida (“Mí”). De este modo, de otra manera que la llamada filosofía de la consciencia, se puede considerar la identidad del Yo basada no en un conocimiento abstracto y primario del sujeto en relación a sí mismo, sino en una auto-relación práctica cargada de expectativas sociales y constituida a través de la interacción con un otro sujeto, de cuyo reconocimiento la identidad pasa a mostrarse dependiente.

Según Allen la instanciación del poder en los procesos de subjetivación encuentra aportes todavía más significativos en la reconstrucción habermasiana de la teoría del desarrollo moral, en

Consciencia moral y acción comunicativa (Habermas, 1983) y “Desarrollo moral e identidad del yo” (Habermas, 1976). El papel del poder en la constitución de subjetividades autónomas sería admitido allí de forma todavía más explícita y sustancial, al punto que el propio autor se refiere al proceso de adquisición de competencias morales como el desarrollo de una “personalidad moralmente disciplinada”. Allen se dedica sobre todo a destacar que la internalización del poder y de la autoridad parental es vista por Habermas como un paso *necesario* en la trayectoria evolutiva que conduce a la plena autonomía, en la medida en que el pasaje del estado de interacción pre-convencional al convencional es leído como la “reelaboración de la voluntad arbitraria e imperativa de una figura dominante [...] en la autoridad de una voluntad suprapersonal desvinculada de esa persona específica” (Habermas, 1999: 153-154 *apud* Allen, 2008: 113). Esto es, la llave del desarrollo moral que explicaría la salida del estadio pre-convencional sería la internalización de la relación misma de autoridad, por medio de la cual los juicios de verdadero y falso no se encuentren más en la dependencia directa de una autoridad exterior (representada generalmente por la figura de los padres), permitiendo al *ego* adoptar una actitud objetivadora acerca de sus propias acciones y pasando a percibir las no desde el punto de vista de un otro particular sino desde un “otro generalizado”.

En ambos casos, según la autora, Habermas se compromete no solo con la tesis de que la internalización de estructuras heterónomas de autoridad se presenta como un componente central del proceso de individuación, sino que ese proceso se da de modo constitutivamente *asimétrico e irreflexivo* – fuertemente marcado por la falta de horizontalidad entre la autoridad parental y el *self* todavía en formación, bien como por la dificultad de este último para evaluar reflexivamente la propia estructura de autoridad que lo constituye. En lo que se refiere a la lectura de Mead Allen destaca el carácter tradicional y eminentemente conservador de los patrones normativos internalizados, los cuales actuarían como un “agente social” que limita los impulsos creativos del Yo que inscribe en el *self* la subyugación a controles sociales externos (*cf.* Allen, 2008: 109). En cuanto a lo referente a la lectura habermasiana de la teoría de la evolución moral, la internalización de la autoridad paterna por la crianza en desarrollo necesariamente sería hecha en los moldes de una relación de no reciprocidad, la cual persistiría futuramente en la forma de una figura distinta, esto es, como la sustitución de la autoridad exterior de una persona concreta por la autoridad suprapersonal y abstracta del grupo social. Para Allen, esto volvería difícil el pasaje a un estado pos-convencional (esto es, el estadio en que se supone posible la evaluación de la norma comunitaria en nombre de criterios universalizantes) y, en última instancia, colocaría a prueba la capacidad de evaluación de la autoridad internalizada, sea porque (i) según sus propios términos conceptuales, “el vínculo psíquico a la subordinación precede el desarrollo de la capacidad para la autonomía”, o porque (ii) según la psicología moral allí endosada, serían mucho más grandes los costos psíquicos vinculados a la supresión de la relación de subordinación de la cual depende la identidad personal, de modo que la criatura “preferiría formar un vínculo con modos de identidad dolorosos y subordinantes a no establecer vínculo alguno” (Allen, 2008: 119-120).

Una vez más Allen sugiere que la explicitación de este vínculo *necesario* entre subjetivación y poder abre potenciales diagnósticos explicativos en el pensamiento de Habermas para la comprensión del atavismo social en relación a formas de reconocimiento subordinantes. En

sus palabras: “si la validez de ciertas normas está tan interconectada con el tejido de nuestras formas de vida, nuestro lenguaje y el sentido de quien somos, al punto que literalmente no podemos imaginarnos independientemente de ellas, entonces estas normas permanecerán obstinadamente resistentes a las tentativas discursivas de evaluar su legitimidad” (Allen, 2008: 120). Y para el caso particular de sociedades estructuradas por el sistema sexo-género, la autora nos dice que “los mismos vehículos de reconocimiento por medio de los cuales la capacidad para la autonomía de la criatura es alimentada y desarrollada [...] son filtrados con relaciones de dominación y subordinación basadas en el género. Por lo tanto, el poder amenaza invadir no solo el contenido de las normas de género opresivas, sino también las propias capacidades críticas que permiten al individuo con género reflexionar autónomamente sobre tales normas” (Allen, 2008: 119).

Para Allen no sería casual el hecho de que Habermas nunca hubiera desarrollado suficientemente estos recursos teóricos de crítica del poder en trabajos posteriores, ya que contrastan con el modelo normativo en muchas de sus consecuencias más directas. En primer lugar, la comunicación sistemáticamente distorsionada problematizaría la distinción elemental entre acción comunicativa y estratégica: siendo *solatamente* estratégica, no es ni enteramente estratégica ni enteramente comunicativa. Sumado a eso Allen postula que la “familia tradicional heterosexista mononuclear” sería caracterizada casi siempre, si no siempre, por comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, generando condiciones sociales amplias (y ciertamente más regulares de lo que Habermas podría admitir) para el advenimiento de aquello que llama de “identidades sistemáticamente distorsionadas”. Y más importante en su argumentación, la función productiva del poder en la constitución de las subjetividades contrastaría ampliamente con su concepción de autonomía pos-convencional, marcada por la exigencia de distanciamiento del sujeto en relación a los intereses, valores y significados que los constituyen y definen: “detenerse en el papel que desempeña el poder en la socialización hace que sea difícil de sostener una concepción fuerte de autonomía postconvencional según la cual seamos capaces de ser responsables racionalmente por nuestras elecciones morales y ético-existenciales, en el sentido de que seamos aptos de poder distanciarnos reflexivamente de ellas” (Allen, 2008: 121). Según Amy Allen, al percibir el carácter conflictivo de su concepción de autonomía con las diferentes formas de inscripción del poder en el mundo de la vida, Habermas habría optado por abrir mano de una teoría del poder de más amplio alcance.

> III

Si las dos autoras trabajadas aquí comparten una denuncia a la ceguera de género encontrada en la obra de Habermas, el modo en que ambas buscan superarla se nos presentan solo como caminos diametralmente inversos, sino como limitaciones complementarias. Allen evita penetrar campos importantes de la filosofía política como el pensamiento democrático y la teoría de la justicia. En una nota a pie de página la autora justifica la elección de no dedicarse al análisis de un libro como *Facticidad y validez* debido al hecho de que “no encontramos consideraciones sobre el papel cumplido por el poder en los procesos de subjetivación” (Allen, 2008: 200) – muy a

pesar de que el poder sea allí ampliamente tratado en aquello que se refiere al modo de ejercicio del sistema político y sus fuentes de legitimación democrática. En el momento en que rechaza la incorporación de esos modos distintos de análisis y crítica del poder la autora deja claros los límites que impone a su propia teoría.

Amy Allen cumple un papel importante en la respuesta a un problema suscitado pero inmediatamente abandonado por Fraser: bajo influencia del feminismo post-estructuralista, Allen busca respuestas para la cuestión de los papeles desempeñados por el poder en los procesos de socialización enraizados en el mundo de la vida. Entre tanto podemos decir que el destino de sus respuestas se deja conducir exageradamente por una dimensión importante pero todavía muy restrictiva de los procesos políticos más amplios. Vale decir, encontramos entre sus resultados un modelo de acción política enfocado en las prácticas de resistencia de un *Self* que toma conciencia de las determinaciones del poder responsables por su génesis pero que los resignifica en narrativas subversivas y originales. A la luz de Fraser parece legítimo decir que su agenda teórica abandona precipitadamente un abanico mucho más amplio de cuestiones a ser necesariamente enfrentadas por una mirada político-filosófica atenta a la variación y profunda diversidad de los problemas de género. Cuando verificamos los diferentes destinos que orientan la superación de la ceguera de género en Fraser, encontramos un largo recorrido que nos conduce, inicialmente, a la redituable tentativa de reformulación del concepto de esfera pública, resaltando en este proceso la especificidad de núcleos contestatarios caracterizados como “contrapuntos subalternos” (Fraser, 1989 y 1991); alcanza el plano de una teoría de la justicia que busca conectar demandas por representación, reconocimiento y redistribución para la constitución de una agenda teórica efectivamente interseccional (Fraser, 1997); y que, por fin, en sus textos más recientes, se dedica a los efectos de la crisis del capitalismo financiero sobre la esfera del cuidado y el riesgo de una completa apropiación de los movimientos sociales (especialmente el feminista) por las funciones hegemónicas de una cultura política neoliberal (Fraser, 2014 y 2016). En su respuesta alternativa Allen parece no dejarse convencer ni mínimamente por la acumulación de estos innúmeros tópicos que envuelven la agenda teórica construida por Fraser a lo largo de casi tres décadas. En las palabras de Yara Frateschi:

Su análisis de la cuestión de género, excesivamente centrada en el individuo (en ciertos individuos) en términos psicológicos, la lleva a una evaluación precaria e insuficiente tanto de las causas de la subordinación de la mujer cuanto a los potenciales emancipatorios inscritos en el presente. Como resultado, cuando mucho Allen alcanza una reflexión sobre la autotransformación (que ella identifica con autonomía), sin esclarecer en cuales términos esa autotransformación está vinculada a la transformación social. Esto se debe a la atención casi exclusiva al modo por el cual el poder constituye formas de identidad, compeliendo a los sujetos a asimilar las normas que los subordinan. Con esto se pierden las múltiples e imbricadas causas de la subordinación de la mujer, como si su principal causa fuese la asimilación de patrones y modo de vida subordinantes. [...] / El problema es que al mismo tiempo en que rechaza la utopía de una sociedad completamente libre de las relaciones de poder (lo que a primera vista nuevamente parece productivo) esa concepción de emancipación también parece abandonar la perspectiva de una crítica más radical y estructural de las democracias capitalistas contemporáneas (Frateschi, 2018: 157, 161).

Incluso así es posible decir que ciertas lagunas en la obra de Fraser son derivadas del abandono de cuestiones inicialmente suscitadas en el mencionado artículo “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”. Escribiendo en 1985, la invisibilidad de las “normas y significados de la identidad de género” (expresión que agrega las tres dimensiones simbólicas del mundo de la vida, con énfasis en su elemento identitario), se encuentra en el corazón de su crítica a las cegueras de género denunciadas en la obra de Habermas. A la desconsideración de ese componente eran imputadas consecuencias teóricas y prácticas nefastas vinculadas no solo a la pérdida de alcance de la crítica social, como a la legitimación de un esquema interpretativo directamente vinculado a la manutención de límites históricos de la vida política. En un pasaje representativo Fraser llega incluso a defender ciertas prácticas de “particularismo cultural” en el movimiento feminista contra evaluaciones que las clasificaban como regresivas. En las palabras de la autora: “el separatismo cultural, aunque inadecuado como estrategia política a largo plazo, es, en muchos casos, una necesidad inmediata para la sobrevivencia física, psicológica y moral de las mujeres: y comunidades separatistas han sido fuente de innumerables reinterpretaciones de la experiencia de las mujeres que probaron ser políticamente fructíferas en la contestación de los medios de interpretación y comunicación” (Fraser, 2013: 49).

A partir de mediados de la década de 1990 formas similares de praxis política feminista pasan a ser tratadas de manera radicalmente distinta por la autora. Fraser combate explícitamente lo que llama de “feminismo identitario” como necesariamente “reificante” en la medida en que osifica identidades de grupo de modo esencialista y ahistórico, contribuyendo a una caracterización de la femineidad como un conjunto de atributos fijos y pre-reflexivos a ser no combatidos sino valorizados según los términos de un pluralismo social; más allá de eso, esta postura reificante tendría como consecuencia el dislocamiento de las demandas por redistribución de aquellas relacionadas al reconocimiento cultural, siendo incapaz de hacer frente a la cultura política “post-socialista” típica de su tiempo – marcada por una valorización excesiva e injustificada de las demandas de reconocimiento cultural, junto al completo abandono de las demandas de igualdad material. A partir de los capítulos que componen el libro *¿Redistribución o reconocimiento?* (2003), su distanciamiento del problema inicialmente suscitado se torna todavía mayor. Fraser pasa a combatir no solo la perspectiva identitaria, sino toda tentativa de elaborar una forma extensiva de crítica social que estuviese conectada al punto de vista fenomenológico de los agentes políticos. Con los ojos específicamente vueltos al modelo de subjetivación de Axel Honneth y su gramática del reconocimiento, Fraser defiende un sesgo institucionalista de la “paridad de participación” como la única forma de evitar el psicologismo que patologiza a los sujetos sociales y los responsabiliza por la preservación de las propias estructuras de subordinación.

Consecuentemente, propongo una perspectiva alternativa: la que trata el reconocimiento como una cuestión de estatus social. Desde esta perspectiva, lo que requiere reconocimiento no es una identidad de grupo específica sino el estatus de los miembros individuales del grupo como participantes plenos en una interacción social. [...] / Desde esta perspectiva, el desconocimiento no es ni una deformación psíquica ni un daño cultural independiente sino una relación institucionalizada de subordinación social. [...] Según el modelo de estatus, además, la falta de reconocimiento no reposa sobre representaciones o discursos culturales puros. Es perpetrada, como hemos visto, a través de patrones institucionales – en otras palabras, a través del funcionamiento de instituciones sociales que regulan la interacción de

acuerdo con normas culturales que obstruyen la paridad de participación. Ejemplos pueden incluir las leyes de matrimonio que excluyen parejas del mismo sexo considerándolas ilegítimas y perversas; políticas de bienestar social que estigmatizan a madres solteras como dependientes y sexualmente irresponsables; y las prácticas policiales [...] que asocian personas racializadas con la criminalidad (Fraser, 2008: 134-135).

Fraser, así, se aleja de cualquier pretensión teórica vinculada al modo como se reproducen socialmente las normas y significados de la identidad de género, enfocándose directamente en la crítica a sus cristalizaciones institucionales. Y como denotan los ejemplos indicados más arriba, aunque declare utilizar una comprensión amplia de “institución” y hable constantemente de “formas institucionalizadas de valor cultural”, el énfasis de su crítica parece en buena medida alojado en las instituciones formales del derecho y de la política estatal. En consecuencia la autora se pone a salvo de duras críticas por obstruir o instrumentalizar el componente específicamente cultural de las disputas políticas, además de romper el acceso a un tipo de experiencia personal capaz de remitir a nuevos potenciales, motivaciones y formatos de acción política sub-institucional (Phillips, 2008; Young, 2008; Honneth, 2003). En ese sentido, a pesar de defender su modelo crítico como aquel que busca dar expresión a las “luchas y deseos de una época” (Fraser, 2013), fallaría en incorporar una agenda política que se encuentre más allá de los términos estrictamente institucionalistas, que pasan a ser defendidos por ella.

La crítica del poder de Amy Allen ciertamente escapa a la caracterización “reificante” genéricamente atribuida por Fraser a los modelos basados en procesos de subjetivación. Encontramos allí, como vimos, no una identidad de género dada por atributos innatos, fijos, definitivos, sino un énfasis en procesos de subjetivación histórica y socialmente condicionados, los cuales, de hecho, nunca pueden ser completamente suprimidos de la biografía individual, pero pueden devenir “resistidos, transformados y subvertidos desde dentro” (Allen, 2008: 184). Allen permite desarrollar una comprensión de la agenda política que se encuentra más allá de las innovaciones pretendidas con la creación e interpretación de derechos, implicando la transformación del “imaginario sociocultural” a través de una pluralidad de medios, entre los cuales se destacan las vías artístico-expresivas (cf. Allen, 2008: 183-184). Más allá de eso, la autora abre el acceso a un componente motivacional de la acción política vinculado no directamente a la formación colectiva de la consciencia y de la voluntad, sino de la resistencia contra formas de reconocimiento subordinantes, remitiéndonos a una lucha por la transformación de las relaciones de poder que constituyen el suelo de la formación subjetiva (cf. Allen, 2008: 183). Infelizmente, entre tanto, Allen es incapaz de evitar el “dislocamiento” de la agenda política apuntado por Fraser como su consecuencia más significativa. De la tríada conceptual “representación”, “reconocimiento” y “redistribución”, Allen utiliza explícitamente apenas la categoría de reconocimiento. En ningún momento se dedica a conectar las formas subordinantes de subjetivación a experiencias de pobreza y exclusión política. Y, mucho menos, a los modos específicos como esas experiencias constituyen las desigualdades de género en sentido complejo.

Es bastante significativo el hecho de que una integración más amplia entre la teoría normativa y la crítica del poder sea el objetivo declarado en *The Politics of Our Selves*. La superación de la ceguera de género exigiría combatir incompatibilidades consideradas tradicionalmente

insuperables entre esas dos vertientes filosóficas y proponer un cambio teórico común capaz de reconectar expectativas normativamente exigentes de autonomía con diagnósticos duros respecto de la subordinación de género. Es también significativo que Allen apunte el estado inacabado de esa desintegración tal como es dejada por Fraser: sería necesario dar un peso mayor a la categoría de poder a incorporar su sentido específicamente productivo, mostrando que la propia subjetividad que se supone autónoma debe ser, en sí misma, considerada efecto de relaciones de poder. Allen es convincente al señalar que Fraser (y, en cierta medida, toda la teoría crítica feminista) no habría explotado plenamente las implicaciones del poder en su capacidad de subjetivación. Sobre todo, es convincente en presentar las dificultades propias de pensarse un sujeto autónomo y, al mismo tiempo, con asignación de género. Entre tanto, la solución propuesta por ella parece invertir los pesos de la balanza y restringir significativamente el campo de la reflexión normativa: la autonomía es reducida a la “autotransformación individual”, abandonando el sentido más amplio de la “paridad de participación” y, junto con eso, la conexión entre subordinación de género y el abanico más amplio de cuestiones de justicia (en el esquema de Fraser: redistribución, reconocimiento y representación).

Muy posiblemente, algo como una superación plena de la ceguera de género no podría ser aquí exigida, en la medida en que refleja prácticas de injusticia que se propagan cotidianamente de formas siempre nuevas. Mientras tanto podemos exigir sí un programa teórico que abarque y conteste de modo cada vez más amplio y complejizado, las fuentes más típicas de su reproducción social. De este modo, las limitaciones complementarias de las autoras aquí tratadas poseen ciertamente un sentido instructivo. Ellas combaten de modos variados la invisibilidad e injusticias de género, indicando la necesidad de integraciones constantes entre contribuciones de investigación y crítica filosófica destinadas a la superación de su ocultamiento. Más directamente, apuntan a la necesidad de integrar la filosofía política normativa, hoy bastante dedicada a la diversificación de las cuestiones de justicia, con aportes teóricos que nos remiten a la especificidad de la subordinación de género. Por fin, en sus voces dispares y en conflicto, en la densidad de sus tesis y en la visibilidad que alcanzan hoy en el espacio público, las autoras combaten performativamente las tendencias de silenciamiento, todavía tan frecuentes y violentas, de las voces femeninas en el debate académico y político más amplio.

> Bibliografía

- » Allen, A. (2008). *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy and Gender in contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- » Fraser, N.. (1989) “Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalism Political Culture” en N. Fraser, *Unruly Practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis: University of Minesota Press, pp. 161-187.
- » Fraser, N. (1991). “Rethinking Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy”, en C. Calhon (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, pp. 109-142.
- » Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition*. New York:

Routledge.

- » Fraser, N. (2003). "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", en N. Fraser, & A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*, Londres: Verso, pp. 7-109.
- » Fraser, N. (2008). "Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics", en K. Olson (org.) *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser debates her Critics*, Londres: Verso.
- » Fraser, N. (2013). "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and the Gender", en N. Fraser, *Fortunes of Feminism: From State Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, New York: Verso, pp. 19-51.
- » Fraser, N. (2014). "Behind Marx Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism", *New Left Review*, n° 86, pp. 55-72.
- » Fraser, N. (2016). "Contradictions of Capital and Care", *New Left Review*, n° 100, pp. 99-117.
- » Frateschi, Y. (2018). "Sujeição, emancipação e poder: os limites da teoria feminista de Amy Allen e da sua aliança com Foucault", en G. Secco, I. Zanuzz & A. R. Schmidt (eds.) *Vozes Femininas na Filosofia*, Porto Alegre, EDUEFRGS, 199-214.
- » Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- » Gonçalves Silva, F. (2018). "Amy Allen e o empoderamento do mundo da vida", *Dissonância*, vol. 2, pp. 149-194.
- » Habermas, J. (1974). "Überlegungen zur Kommunikationspathologie", en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 226-270.
- » Habermas, J. (1976). "Moralentwicklung und Ich-Identität", en J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 63-91. [Hay traducción castellana: Habermas, J. (1981) "Desarrollo de la moral e identidad de yo", en J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. R. García Cotarelo, Madrid: Taurus, pp. 57-84].
- » Habermas, J. (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*, tomo II. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Hay traducción castellana: Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus].
- » Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp. [Hay traducción castellana: Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. Cotarelo García, Barcelona: Península].
- » Habermas, J. (1988). "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität", en J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 149-204. [Hay traducción castellana: Habermas, J. (1988). "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, pp. 188-239].
- » Habermas, J. (1999). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- » Habermas, J. (2001). "Reflections on Communicative Pathology", en J. Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 129-169.
- » Honneth, A. (2003). "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser", en N. Fraser & A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. London: Verso, pp. 110-197.
- » Jütten, T. (2001). "The Colonization Thesis: Habermas on Reification", *International Journal of Philosophical Studies*, 19:5, pp. 701-727.
- » Kidd, I. Medina, J. & Pohlhaus, G. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York:

Routledge.

- » Mansbridge, J. (2017). "The long life of Nancy Fraser's 'Rethinking Public Sphere'", en B. Bargu & C. Bottici (eds.) *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 101-118.
- » Phillips, A. (2008). "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?", en K. Olson (ed.) *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critiques*, London: Verso, pp. 112-125.
- » Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- » Young, I. M. (2008). "Unruly Categories: A Critique to Nancy Fraser Dual System Teory", en K. Olson (ed.) *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critiques*, London: