

## La teoría crítica de la justicia de Nancy Fraser: Una reconstrucción periférica

SANTIAGO ROGGERONE♦

### Resumen

En el presente trabajo se persigue el objetivo de reconstruir y analizar la propuesta intelectual de Nancy Fraser, una de las responsables del proceso de descentralización, apertura e internacionalización que hoy en día experimenta la tradición de la teoría crítica de la sociedad. Siguiendo la hipótesis exploratoria de que la obra de la autora se centra en todo momento en la cuestión la justicia, se procede reponiendo las especificidades e implicancias de la noción de paridad participativa, la iniciativa de sintetizar en un solo marco conceptual las dimensiones de la (re)distribución económica, el reconocimiento cultural y la representación política, la tentativa de poner en pie una teoría ampliada del capitalismo y la tematización de una coyuntura como la presente, la cual es objeto de una grave crisis de hegemonía. Se ofrece, asimismo, un excursus destinado a determinar hasta qué punto las contribuciones de Fraser son útiles para dar cuenta de una realidad periférica como la de América Latina.

Palabras clave: Nancy Fraser, Teoría Crítica, Justicia

### Abstract

The aim of this paper is to reconstruct and analyze the intellectual proposal of Nancy Fraser, who is responsible for the process of decentralization, openness and internationalization which the tradition of critical theory of society is experiencing nowadays. Following the exploratory hypothesis that the author's work is focused at all times on the question of justice, the paper proceeds by explaining the specificities and implications of the notion of participatory parity, the initiative of synthesizing in a single conceptual framework the dimensions of economic (re)distribution, cultural recognition and political representation, the attempt of setting up an expanded theory of capitalism and the description of a situation like the present one, which is subject of a serious crisis of hegemony. An excursus intended to determine the extent to which Fraser's contributions are useful to address a peripheral reality such as that of Latin America is also provided.

Key words: Nancy Fraser, Critical Theory, Justice

---

♦ Universidad Nacional de Quilmes – CONICET - santiagoroggerone@gmail.com

## INTRODUCCION

Un gesto habitual en los estudios sobre la llamada Escuela de Fráncfort es el de distinguir una serie de generaciones que, a lo largo de casi un siglo, habrían ido marcando el ritmo de una historia. Según lo estipulado en la mayoría de los estudios historiográficos (Jay, 1974; Wiggershaus, 2010; Jeffries, 2016), la primera de esas generaciones emerge luego de la fundación del Instituto de Investigación Social en 1923 a instancias de los germano-argentinos Hermann y Félix J. Weil como una unidad autónoma pero ligada a la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno –y luego también, por consiguiente, de un período inicial poco auscultado en el que el economista austromarxista Carl Grünberg habría hecho las veces de director del establecimiento. Animada por Max Horkheimer –máximo responsable de la institución desde 1931–, esta primera generación fue la protagonista principal de la historia hasta la década de 1960 –esto es, precisamente, cuando surge esa etiqueta que es la Escuela de Fráncfort–, habiendo atravesado las experiencias del exilio en los Estados Unidos, la relocalización del Instituto en la Universidad de Columbia y –hacia 1951– el regreso a la flamante República Federal de Alemania.

92

El gesto historiográfico en cuestión implica asimismo que, justamente en el contexto del retorno a Fráncfort, ve la luz una segunda generación de miembros de la Escuela, la cual habría sido formada fundamentalmente por Theodor W. Adorno, quien asume la dirección del Instituto en 1959, consagrándose, además, como el gran referente de la tradición. Integrada entre otros por Jürgen Habermas, esta generación experimenta su esplendor hasta la década de 1990, cuando toma la posta una tercera camada de intelectuales comandada por Axel Honneth, quien a partir del año 2001 se convierte en gestor y administrador del Instituto.

El inconveniente fundamental de este gesto es no sólo que descansa en una desmedida atribución de importancia a una idea como la de generación, la cual desde el punto de vista sociológico es problemática en más de un sentido. Al identificar unilateralmente ese proyecto colectivo y cooperativo que es la teoría crítica de la sociedad con una escuela de pensamiento o una tradición homogénea o uniforme, el gesto mentado reduce la compleja trama histórica de dicho proyecto a una secuencia de tres haches –esto es, aquella que se extendería más o menos linealmente desde Horkheimer hasta Honneth, pasando por Habermas.

Mediante dicha operación queda inadvertido, por ejemplo, que, a su manera, los que llegaron inmediatamente después de Adorno fueron no sólo académicos sino también militantes políticos de izquierdas. También se pasa por alto que, a partir de

Adorno y en paralelo a la línea que va de Habermas a Honneth, se conforma toda una rama de teoría crítica que se centró en el problema del valor. Finalmente, la operación referida oscurece el vasto y multifacético proceso de recepción, apropiación, traducción y producción que se da más allá de las fronteras germanas. Puntualmente en el mundo anglosajón, este proceso tiene sus orígenes en la década de 1950 –es decir, en medio del exilio de Horkheimer y sus colaboradores–, habiendo sido motorizado por científicos sociales como Moses I. Finley, Charles Wright Mills, Daniel Bell y Alvin Gouldner, y que, ya en los sesenta, se desarrolla de modo algo más extendido a través de publicaciones periódicas y las intervenciones de una pléyade de intelectuales de izquierdas.

La importancia de eludir el gesto historiográfico aludido adquiere una mayor significación si se considera que la tendencia hacia la globalización de la teoría crítica se ha intensificado hasta tal punto que actualmente es posible hablar de ella –como hace, por ejemplo, Razmig Keucheyan (2013: 9-10)– “en un sentido mucho más amplio” que el usualmente asociado al proyecto original de Horkheimer y compañía –y haciéndolo, además, “siempre en plural”. Como señala Amy Allen (2016: xi), hoy en día se puede incluso extender el proyecto de una teoría crítica a “cualquier forma políticamente inflexionada de teoría cultural, social o política que posea objetivos críticos, progresistas o emancipatorios”, abarcando casi todo “el trabajo que se realiza bajo los estandartes de la teoría feminista, la teoría queer, la teoría crítica de la raza y la teoría poscolonial y decolonial”.<sup>1</sup> La realidad de la tradición, de hecho, bien podría ser caracterizada como multipolar, pues se encuentra dotada de una multiplicidad de centros y periferias que, en muchos casos, tensionan y hasta revierten la domesticación tematizada por Michael J. Thompson (2016) y Stathis Kouvélakis (2019).<sup>2</sup>

Partiendo de la necesidad que supone comprender esta peculiar realidad multipolar que signa y da forma a la actualidad de la teoría crítica de la sociedad –y, mediante ello, poner en crisis gestos historiográficos como el identificado–, en el presente trabajo se analizará y reconstruirá la obra de quien es quizás la mayor responsable de la ampliación y apertura mencionadas, las cuales, como ya ha sido sugerido, se despliegan con todo su vigor desde los años sesenta. Me refiero, por supuesto, a Nancy Fraser (1947- ), “una pensadora, activista, académica y crítica” – probablemente, “una de las más prominentes de nuestro tiempo”– que, por más de cuatro décadas, ha dedicado sus esfuerzos a arrojar luz sobre el “nexo” existente

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones al castellano me corresponden.

<sup>2</sup> Para una presentación y discusión más detallada de esta hipótesis, véase Roggerone (2020).

entre “el capitalismo, el feminismo y”, justamente, la cuestión de “la crítica” (Bagu y Bottici, 2017: 2).

La intención es atender al conjunto de la obra de la filósofa norteamericana, poniendo la integridad de la teoría crítica por ella forjada en perspectiva. Si bien la literatura secundaria es abundante –a este respecto, los libros colectivos editados por Kevin Olson (2008) y Banu Bargu y Chiara Bottici (2017) son las referencias más importantes; en América Latina, por su parte, destacan las compilaciones de Adriana Boria y Patricia Morey (2010) y Eduardo Rojas y Micaela Cuesta (2014)–, los estudios exegéticos que atienden a la totalidad del trabajo de la autora y analizan su trayectoria son prácticamente inexistentes. Al tanto de este déficit histórico-intelectual que concierne a lo llevado a término en las academias del Norte y Sur Globales, en un artículo reciente Facundo Nahuel Martín (2020: 166) ha perseguido el objetivo de reconstruir “el juego de continuidades y rupturas entre el paradigma de Fraser hacia el cambio de siglo y el actual”, identificando una serie de elementos teóricos que expresarían permanencias y otras mutaciones. Perdiendo algo de la sistematicidad y el calado que obtiene esta propuesta al centrarse en dos instancias del itinerario de la pensadora oriunda de Baltimore, querría apelar aquí a un enfoque más abarcador que permita dar cuenta de la teoría crítica desarrollada por Fraser en su integridad. Haré énfasis entonces no tanto en los virajes o puntos de ruptura como en las continuidades, aquello que persiste y se mantiene más o menos vigente desde los primeros textos de la autora hasta los últimos. Como se verá, mi hipótesis de trabajo consiste en que aquello que en todo momento sobredetermina los esfuerzos de Fraser es la preocupación por el problema de la justicia.

A tales fines, procederé en cinco pasos sucesivos en los que retrataré cinco escenas distintas del derrotero intelectual de Fraser. Repondré así entonces la noción basal de paridad participativa, la tentativa de articulación teórica de las problemáticas de la (re)distribución económica y el reconocimiento cultural –y, más tarde, de la representación política–, los pasos dados hacia la formulación de una conceptualización ampliada del capitalismo y el actual diagnóstico de una crisis de hegemonía. Antes de pasar al delineado de unas sucintas y esquemáticas consideraciones finales, ofreceré –precisamente en tren de aportar un grano de arena periférico al referido proceso de internacionalización de la teoría crítica en marcha– un excursu destinado a determinar hasta qué punto las contribuciones de Fraser son útiles para abordar una realidad como la latinoamericana. Las reflexiones brindadas en el marco de este excursu serán esquemáticas, tentativas, preliminares y provisionarias, pues –como podrá apreciarse– se basan en ciertos planteos circunstanciales de la autora, relacionados en gran medida con una realidad coyuntural específica y poco (o mal) conocida por ella. Una discusión más seria y

consistente, abocada a dar cuenta con resolución y detalle de la utilidad que posee el instrumental heurístico de la teórica crítica norteamericana para analizar las periferias dependientes y/o (semi)coloniales del sistema-mundo capitalista, ha de ser desarrollada en trabajos por venir.

En todo momento, la perspectiva que informará al trabajo será situada e inmanente. La reconstrucción de la teoría crítica fraseriana aquí ensayada, vale decir, habrá de ser conducida asumiendo cuáles son las condiciones de posibilidad y enunciación en juego. En tal sentido, no sólo se hará admitir a la reconstrucción en cuestión que es llevada a cabo desde una periferia específica sino también que pretenderá revelársela a sí misma como periférica. En lo fundamental, sigo en esto a Eduardo Grüner (2010: 55), quien, en el contexto de su investigación sobre la revolución haitiana, ha indicado que leer “desde aquí” supone

un plus de perspectiva, una ventaja epistemológica: [...] desde el (imaginario) Todo sólo se puede ver, justamente, el Todo, mientras que desde la Parte se puede ver la Parte y (su relación conflictiva con) el Todo. Desde el Centro sólo se ve el centro, desde la Periferia se ve el Centro y la periferia.

Si bien la conjetura exploratoria en la que se basa la indagación consiste en que la propuesta de Fraser se centra siempre en la cuestión de la justicia –lo que es tanto como decir que la teoría crítica por ella forjada es ante todo una teoría crítica de la justicia–, se hará presente, asimismo, una intuición enunciada por Eli Zaretsky, el compañero de toda una vida de la autora. A saber: la sospecha de que en su obra existe “una progresión” que va “desde el liberalismo hacia la izquierda” (Zaretsky, 2017: 267). A decir verdad, esta sospecha supone la existencia de rupturas o discontinuidades en el trabajo de la pensadora oriunda de Baltimore –el historiador norteamericano, de hecho, distingue cuatro períodos intelectuales de Fraser que se encuentran más o menos ligados a “cuatro de sus ideas principales: la paridad participativa (1), la independencia del reconocimiento respecto a la redistribución y la necesidad de una perspectiva ‘bivalente’ (2), el ‘triple movimiento’ (la mercantilización, la protección y la emancipación) (3) y la ‘morada oculta’ del capitalismo (la política, la reproducción social y la ecología) (4)” (Zaretsky, 2017: 267). No obstante, la tematización de dicha “progresión” como “un viaje de autodescubrimiento, un regreso a los orígenes radicales de Nancy en la década de 1960 (y antes)”, implica a la vez que, si hay quiebres o giros, el desenvolvimiento de éstos siempre tiene lugar procesual y “lógicamente” (Zaretsky, 2017: 267). Entiendo que ésta es la justificación última de por qué la reconstrucción (periférica) de una contribución puntual al campo de fuerzas de la teoría crítica de la sociedad como puede ser la de Fraser es llevada a término del mejor si se hace hincapié en las

continuidades y, por añadidura, se conceptualiza a aquélla como una teoría crítica de la justicia.

## LA PARIDAD PARTICIPATIVA COMO CONCEPTO FILOSOFICO CENTRAL

El campo de preocupaciones teóricas del que parte –y a su modo siempre permanece fiel– la propuesta de Fraser es el propio de las especulaciones de corte igualitarista-liberal en torno a la cuestión de la justicia –justice en francés e inglés y Gerechtigkeit en alemán; proveniente del latín iustitia y emparentada con el griego Δικαιοσύνη– que son ensayadas por eminentes filósofos políticos anglosajones como Will Kymlicka o Michael Walzer. Si bien no hay en Fraser (1997: 21) un tratamiento histórico-intelectual o incluso específicamente conceptual del problema, puede decirse que suscribe a “una comprensión general [...], modelada por un compromiso con el igualitarismo”. En tal sentido, podría emparentarse su perspectiva, por ejemplo, con la de John Rawls (2000: 17), quien sostiene que [l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas.

En el transcurso de su obra, sin embargo, Fraser rebasa los límites formales del igualitarismo liberal y problematiza la cuestión de la justicia a través del interés manifestado por las tradiciones del marxismo, el pragmatismo, el posestructuralismo francés y la teoría crítica francfortiana (Fraser, 1989), y, más en general, a través de la intervención en las discusiones suscitadas en el seno del movimiento feminista (Fraser y Bartky, 1992; Benhabib, Butler, Cornell y Fraser, 1995; Fraser, 2015; Butler y Fraser, 2017; Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019). Una constante en el proceder de Fraser (2009: 31) es la conjugación sintética de corrientes y autores de orígenes diversos que, más allá de todo eclecticismo, es puesta al servicio del abordaje de la que sin dudas es su mayor inquietud político-intelectual: la consecución de la justicia en un mundo cada vez más globalizado, el cual claramente trasciende el decadente “marco westfaliano-keynesiano”.

A lo largo de toda la obra de la autora –incluso en las contribuciones más recientes, en las cuales como resultado de una evidente radicalización o giro a izquierda se ha hecho sitio a una perspectiva ampliada o compleja del capitalismo– puede apreciarse una clara continuidad, la cual viene dada por la importancia reguladora que posee el concepto de paridad participativa, de o en la participación (participatory parity),

concepto éste que, en lo esencial, es parte del campo filosófico-político recién referido, constituyendo –a entender de Fraser (2009: 39)– “el significado más general de justicia”, “una interpretación democrática radical del principio de igual valor moral”. En efecto: pese al rol destacado que en el trabajo de la autora cumplen nociones tales como las de (re)distribución, reconocimiento y/o representación, la idea que verdaderamente organiza su empresa teórica es la de paridad. En tal sentido, en una polémica mantenida con Nikolas Kompridis y Rainer Forst, la propia Fraser (2008: 337) señalaba:

Aunque concibo la distribución y el reconocimiento (y ahora la representación) como dos (ahora tres) dimensiones conceptualmente irreductibles de justicia, subsumo ambas (las tres) bajo la única norma dominante de la paridad participativa. Para mí, entonces, todas las injusticias violan un solo principio normativo. Por consiguiente, mi punto de vista es bi- (ahora tri-) dimensional, pero normativamente monista.

Fue hacia 1990, en el contexto de un debate mantenido con una serie de feministas francesas a propósito de la cuestión del cupo parlamentario, que Fraser acuñó este concepto monista-normativo, el cual articula prácticamente la integridad de su propuesta teórica y remite, por supuesto, a la igualdad (égalité en francés, equality en inglés, Gleichheit en alemán; proveniente del latín aequalitas). Contra la concepción de que la “‘paridad’ significa igualdad numérica estricta de género en la representación política”, la pensadora norteamericana mantenía en el marco de dicho debate que lo que en verdad entrañaba la paridad era “la condición de ser un igual, de estar a la par con los demás, de estar en pie de igualdad” (Fraser y Honneth, 2006: 42), cosa que sobrepasa y va bastante más allá del asunto meramente factual de la distribución equitativa de escaños que resulta únicamente caro a lo que, a posteriori, la propia autora denominaría feminismo del 1%. En términos generales, puede decirse que, según Fraser, “la justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad” (Fraser y Honneth, 2006: 42) –vale decir, unos “acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social” (Fraser, 2009: 39).

Ahora bien, desde el vamos esta singular idea de igualdad –esto es, de justicia entendida como igualdad– fue tematizada en los términos de una “posibilidad” (Fraser y Honneth, 2006: 42), lo que implica, claro está, que “la plena paridad en la participación en el debate público y en la deliberación no es posible” (Fraser, 1997: 114). Esto quiere decir que, en cuanto tal, el concepto opera como un núcleo formalista-antropológico orientador cuyo cumplimiento es tan sólo tentativo, garantizando –en el hipotético y por tanto nunca realizable caso de su absoluta consecución– vivir una buena vida.

En la obra de Fraser no es posible encontrar un tratamiento de esta noción de buena vida, por lo demás recurrentemente por ella empleada. Esto es sumamente problemático ya que, siguiendo a Hartmut Rosa, podría pensarse al concepto como un índice de la igualdad y por tanto la justicia. En efecto: “la buena vida” es una idea derivada del griego *ευ ζην* (literalmente, bien vivir) que alude a la “libertad y autonomía (individual y colectiva), en el sentido de autodeterminación de la forma de vida que llevamos a cabo y la lucha por emanciparnos de los obstáculos [...] que [a ella] se [le] oponen”, por la que “los seres humanos, en sus acciones y decisiones” –ya sea “consciente y reflexiva o implícita y no articulada[mente]”, “siempre están guiados” (Rosa, 2016: 88).

Como sea, de la noción de paridad participativa suelen derivarse interrogantes de índole pragmática tales como “¿qué forma de vida pública se aproxima más a ese ideal?”, “¿qué acuerdos institucionales contribuirían más a reducir la brecha de la paridad en la participación entre los grupos dominantes y los subordinados?” (Fraser, 1997: 114), etc. Por lo general, la postura de Fraser (1997: 117) siempre apunta a que,

aun cuando en las sociedades estratificadas el ideal de la paridad en la participación no puede realizarse plenamente, es más posible acercarse a él mediante acuerdos que permitan la confrontación entre una pluralidad de públicos en competencia, que a través de una esfera pública comprensiva.

A continuación se verá cómo este ideal normativo es modulado por Fraser con una referencia práctica y a partir de una perspectiva que, en principio –tal como la propia autora manifestaba en su polémica con Kompridis y Forst–, es dualista o bidimensional, pero que, más tarde, deviene tricotómica o tridimensional.

## REDISTRIBUCION Y RECONOMIENTO

En ¿Redistribución o reconocimiento?, debate entablado con Honneth hacia 2003 destinado a examinar las relaciones existentes entre las problemáticas aludidas, la pensadora norteamericana puso severamente en cuestión que la segunda de ellas fuera una “categoría moral fundamental, suprema”, de la que la primera sería tan sólo una “deriva” (Fraser y Honneth, 2006: 14) –esto es, algo así como un epifenómeno. Y lo hizo mediante la defensa de una “‘perspectiva dualista’ que considera las dos categorías como dimensiones cofundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia” (Fraser y Honneth, 2006: 14).

Fraser venía sosteniendo esta perspectiva desde hacía al menos una década. Al inicio de *Iustitia interrupta*, libro de 1997 que compilaba muchos de sus artículos y ensayos

aparecidos previamente en otros sitios, se postulaba la existencia de “un cambio [...] en el imaginario político, especialmente en los términos en los que se concibe la justicia” (Fraser, 1997: 5). La tesis de Fraser (1997: 10) era que, en el contexto de la imposición del capitalismo neoliberal a escala planetaria –pero, sobre todo, en el de lo que por entonces acontecía en los países centrales–, había tenido lugar un pasaje desde “la política social de la redistribución [redistribution]”, anclada en la clase y la contradicción capital-trabajo, hacia “la política cultural del reconocimiento [recognition]”, centrada en el status cultural e identitario. Su intención, sin embargo, no era –jamás lo sería– priorizar un tipo de política por sobre la otra sino más bien integrarlas en un marco superador común.

Al mismo tiempo que se consagraba como Profesora Henry A. y Louise Loeb de Filosofía y Política en la New School for Social Research –llegó allí en 1995, quince años después de haberse doctorado en el Centro de Estudios de Posgrado de la Universidad de la Ciudad de Nueva York con una tesis sobre el entrelazamiento entre la crítica, la descripción y la narrativa en el análisis de los procesos sociales (inédita)–, Fraser mantendría entonces toda una serie de debates a los fines de hacer lugar a un aparato conceptual que lograra fusionar las perspectivas redistributiva y reconocitiva o –como sugiere Olson (2008: 4)– “añadir el insulto a la injuria”. Estas controversias se desplegarían principalmente en el mundo de habla inglesa, donde los tópicos del poscomunismo, el posfordismo, el neoliberalismo, la globalización, el multiculturalismo, la diferencia y la identity politics supieron ganar la atención de influyentes filósofos como Charles Taylor. Fraser tomaría parte de las mismas polemizando no sólo con Honneth sino también, por ejemplo, con Judith Butler o Iris Marion Young.

Específicamente contra Honneth, Fraser defendería un punto de vista “bidimensional” y “global” que comprende, por supuesto, a la paridad participativa como noción filosófica clave (Fraser y Honneth, 2006: 19 y 34). Téngase presente que ya en *La lucha por el reconocimiento*, trabajo de 1992 que consagraría al autor alemán como uno de los filósofos sociales más relevantes de la década, se había afirmado que, puesto que “las relaciones de valoración social [...] se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos” son parte del dominio reconocitivo de forma “constitutiva” (Honneth, 1997: 156).

A diferencia de lo que la lectura del joven Hegel del período de Jena propuesta por Honneth plantea, Fraser no tematiza al reconocimiento como una cuestión de autorrealización sino, más bien, de “estatus social” (Fraser y Honneth, 2006: 36), cosa que implica que la misma requiere ser dualmente articulada con otra dimensión de justicia: la de la redistribución económica. Ambas dimensiones, conjuntamente,

supondrían así un índice de lo que, en cuanto tal, la justicia en tanto igualdad significaría: paridad participativa. Para que la misma sea posible, prosigue la pensadora estadounidense, es preciso que se cumplan dos condiciones, una “objetiva” y otra “intersubjetiva”, produciéndose un despliegue, además, en dos niveles, uno “intergrupala” y otro “intragrupala” (Fraser y Honneth, 2006: 42 y 46).

Fraser entiende que las sociedades “engloban, al menos, dos modalidades, analíticamente distintas, de ordenamiento”, las cuales merecen ser atendidas en igual medida –a saber, “una modalidad económica [...] y una modalidad cultural” (Fraser y Honneth, 2006: 53). En resuelta discrepancia con el culturalismo en el que la posición de alguien como Honneth terminaría abrevando, la autora recalca la necesidad de combinar “una explicación de la relación de subordinación de estatus con la subordinación de clase social, del reconocimiento erróneo con la mala distribución” (Fraser y Honneth, 2006: 61). Eso la conduce, a su vez, a abogar por el desarrollo de una teoría social tributaria de un “dualismo perspectivista” (Fraser y Honneth, 2006: 63) mediante el cual sea posible diferenciar las dimensiones de la redistribución y el reconocimiento y, al mismo tiempo, comprenderlas en sus relaciones inmanentes.

En el plano político-institucional, por su parte, Fraser defiende contra Honneth “un enfoque que encuentre un equilibrio adecuado” entre “el monologismo” y “el procedimentalismo”, entre la “afirmación” y la “transformación” (Fraser y Honneth, 2006: 70 y 72). Se inclina, en otras palabras, por una “vía media” o “estrategia de reforma no reformista” a través de la cual se consiga actuar, al unísono, sobre la mala distribución y el reconocimiento erróneo, empleando para ello las tácticas de la “reparación transversal” y la “conciencia de los límites” –una vía, vale decir, por medio de la cual se logre orientar la acción de un eventual “bloque emergente antihegemónico de movimientos sociales” (Fraser y Honneth, 2006: 77, 80, 82 y 83). En respuesta al conjunto de estos planteos iniciales de Fraser, Honneth se declararía en contra de que “los objetivos normativos” de la teoría crítica deban concebirse como “el producto de una síntesis de consideraciones ‘materiales’ y ‘culturales’ de la justicia”, y reivindicaría, para ese proyecto, “los términos del reconocimiento”, pues, en lo fundamental, ellos mismos darían cuenta de “las desigualdades ‘materiales’” – en breve, el autor se declararía abiertamente partidario de “un ‘monismo teórico moral’” mediante el que podría explicarse todo tipo de disputa y toda forma de resistencia práctica (Fraser y Honneth, 2006: 91, 107, 124).

En su contrarréplica, Fraser haría hincapié, principalmente, en la debilidad estructural del monismo honnethiano, subrayando la necesidad del desarrollo de “una teoría de la justicia no sectaria [...] compatible con una diversidad de visiones razonables de la vida buena” (Fraser y Honneth, 2006: 167). El pensador alemán,

finalmente, cerraría el intercambio tratando de subrayar los puntos de contacto existentes entre ambos, pero –claro está– manteniendo la posición.

## REDEFINICIONES

Más en lo reciente, Fraser (2009: 22) ha redefinido los contornos mismos de su propuesta teórica, de forma tal que las experiencias de (in)justicia continúan siendo tematizadas a través del prisma monista-normativo de la paridad participativa pero ahora por medio de una perspectiva no bi sino “tridimensional”, considerando así no sólo las cuestiones del reconocimiento cultural y la redistribución económica sino también la un poco más esquiva de la “representación” (representation) política. Esta redefinición, concerniente al “qué” de la justicia” e ilustrada con la imagen de la “balanza”, es acompañada por otra que alude a “los enmarques [framings] conflictivos del ‘quién’: ¿ciudadanía territorializadas, humanidad global o comunidades de riesgo transnacionales?” y evocada por medio de la imagen del “mapa”, y, a su vez, por una tercera redefinición sintética de ambas dos: aquella que es inherente al “cómo”, índice en lo fundamental de “un cambio de paradigma” y emergencia de “una teoría de la justicia democrática poswestfaliana” (Fraser, 2009: 21 y 39).

La primera redefinición viene dada por la necesidad de dar cuenta de “una tercera dimensión de la justicia” hasta el momento olvidada o puesta entre paréntesis por la misma Fraser (2009: 41): la de “lo político”. Habría, fundamentalmente, dos niveles de “representación fallida” o “injusticia política”: la “político-ordinaria” y la inherente al “des-enmarque (misframing)” (Fraser, 2009: 43, 44 y 45). La segunda de estas representaciones fallidas –y que a su vez tiene que ver con la segunda de las redefiniciones mencionadas– sería la estrictamente propia de la globalización, circunstancia de la que a entender de la autora norteamericana se desprendería la necesidad de poner en pie una teoría crítica mediante la cual sea posible concebir una política con la que se logre “democratizar el proceso del establecimiento del marco” como tal, ya sea en una versión “afirmativa” de ella o apelando a alguna clase de enfoque de tipo más “transformativo” (Fraser, 2009: 51 y 53).

Con estas inflexiones que Fraser habría impreso a su obra durante la primera década del nuevo milenio se toca un punto en verdad clave, pues, en los últimos años, el enfoque tridimensional empleado y la teoría crítica del enmarque erigida han permitido a la autora, tal como ya sido sugerido, hacer sitio a una resuelta orientación anticapitalista con la cual se aboga por trascender los Estados-nación westfalianos y, mediante ello, porque el problema de la justicia sea reinscrito en el marco de un

mundo cada vez mayormente globalizado. Y esto es hecho en denodada discrepancia con lo que, por ejemplo, es propuesto por alguien como Wolfgang Streeck (2016: 84), quien plantea combatir la globalización financiera neoliberal –configurada a resultas de la imposición posdemocrática del “Marktvolk” por sobre el “Staatsvolk”– mediante la restauración de la soberanía de los Estados-nación.

También filósofos como Habermas y Honneth, desde ya, se han imbricado en la arena política batallando contra el neoliberalismo y, a la vez, posicionándose a favor del rebasamiento de los caducos nacionalismos. Lo han hecho, sin embargo, defendiendo una suerte de matriz con la que se aboga por reformar el orden existente siguiendo una vía estatista mucho más explícita que la de Fraser –a fin de cuentas, el apego de Habermas (1998: 492) a la democracia deliberativa responde a una apuesta más amplia por “domesticar el sistema económico capitalista”. Puntualmente el segundo de dichos autores habría distinguido a tales fines una serie de esferas institucionales –esto es, la de “las relaciones personales”, la de “la acción de la economía de mercado” y la de “la vida público-política” (Honneth, 2014: 171)– que, en lo fundamental, se extenderían de ciertas dimensiones identificadas previamente en diálogo con el joven Hegel de Jena –a saber, las correspondidas con las “relaciones amorosas”, el “derecho” y la solidaridad o “valoración social” (Honneth, 1997: 118, 133 y 150)–, y que, al funcionar a la manera de “un todo orgánico” (Honneth, 2017: 181), implicarían la realización práctica de dichas dimensiones y del reconocimiento intersubjetivo del que las mismas serían expresión.<sup>3</sup>

Para Fraser el problema no es tanto que Honneth efectúe una distinción institucional –en definitiva, como enseguida se verá, el capitalismo en cuanto tal es a su entender un orden social institucionalizado dotado de ámbitos separados por fronteras en principio identificables– como que la misma sea el corolario teórico-político de una estrecha “psicología moral del sufrimiento” gracias a la cual ese “instrumento de crítica social” que es el reconocimiento deviene “un cajón de sastre hinchado y romo”, un artilugio filosófico-culturalista que hace imposible “situarse a la altura de los problemas de nuestra época” (Fraser y Honneth, 2006: 152 y 151). Es debido a esta demarcación de toda forma de culturalismo –y también de economicismo y politicismo, claro– que la autora, en el contexto más amplio de una coyuntura de crisis sistémica que la ha conducido a la radicalización, ha efectuado la principal de las redefiniciones de su propuesta intelectual, la cual bien podría ser tenida como un giro informado por “una concepción ampliada del capitalismo” (Fraser, 2014a: 57).

---

<sup>3</sup> Para ahondar en la propuesta de Honneth, véase Roggerone (2018: 225-283).

## UNA TEORÍA AMPLIADA DEL CAPITALISMO

Se utiliza aquí esta expresión entendiendo que la misma designa no la introducción de un quiebre o una novedad sustancial en la trayectoria de Fraser sino, más bien, una continuidad con sus desarrollos y planteos anteriores. Tal vez un poco más anticapitalista o radicalizada que otrora –en el último tiempo, ha declarado en más de una ocasión que es socialista democrática–, lo cierto es que, en lo fundamental, la teoría crítica de la pensadora oriunda de Baltimore continúa siendo una teoría crítica de la justicia, dotada de un punto de vista tridimensional y normativamente monista. Esto es tan así que, aún en la actualidad, Fraser (2020: 192) coincide con eminentes filósofos igualitarista-liberales como Rawls en que “la justicia es la virtud primordial” y en que el objeto de ella siempre es “la estructura social básica”. Y, es bueno subrayarlo, su concepto de justicia –el cual, como ya ha sido indicado, en términos abstractos remite a la paridad participativa y por ende a la igualdad– es siempre negativo:

la justicia nunca se experimenta directamente. Por el contrario, sí experimentamos directamente la injusticia y sólo a través de ello nos hacemos una idea de lo que es la justicia. Únicamente ponderando el carácter de lo que consideramos injusto empezamos a saber qué alternativas tenemos. Sólo cuando nos damos cuenta de lo que sería necesario hacer para superar la injusticia, nuestro concepto abstracto de justicia se dota de contenido. De manera que la respuesta a la pregunta de Sócrates, ¿qué es la justicia?, sólo puede ser la siguiente: la justicia es la superación de la injusticia (Fraser, 2020: 193).

Una teoría del capitalismo es en primer término un esquema interpretativo que ha de servir para tematizar una situación como injusta, otorgar a los que son víctimas de dicha situación los medios adecuados para reaccionar a ella, y, a través de todo esto, dotar de contenido concreto a una idea abstracta y formalista como es la de la justicia. Se ve entonces que la Fraser que hoy habla de capitalismo no se encuentra en las antípodas de aquella que se preocupaba por la paridad participativa, la igualdad y por añadidura la justicia: una cosa constituye un medio para seguir problematizando las otras. Si el terreno de la filosofía política ha sido abandonado como resultado del acercamiento al marxismo, lo ha sido exclusivamente en pos de una redención ulterior.

Habiendo establecido esto, permítaseme señalar que en el último tiempo la autora ha tematizado al capitalismo –si se quiere, he aquí la novedad– como un “orden social institucionalizado” (institutionalized social order) (Fraser, 2014a: 71), o, para ponerlo en los términos que son empleados por una de sus más recientes interlocutoras –esto es, Rahel Jaeggi–, una forma de vida (Lebensform). En último

término, esta tematización responde a la convicción de que hoy en día se está “atravesando una crisis capitalista de gran gravedad, sin una teoría crítica capaz de aclararla adecuadamente” (Fraser, 2014a: 58). Tras dicha tematización se erige, claro está, una aguda lectura de Marx –orientada, a su vez, por un acercamiento crítico a La gran transformación, de Karl Polanyi, quien permite a aquélla distinguir un triple movimiento entre mercantilización, protección social y emancipación que en lo esencial se adecúa a su perspectiva tridimensional–, según la cual el capitalismo sería una estructura social compleja compuesta por un conjunto de lógicas disímiles que suponen, a un mismo tiempo, diferenciaciones institucionales específicas.

El planteo de Fraser (2014a: 62) implica dirigir la atención hacia lo que se encuentra detrás de aquella “morada oculta” de la producción –es decir, detrás de esa explotación y esa apropiación de plusvalía que el mercado, en cuanto tal, tiende a velar o encubrir–, “para ver lo que está aún más oculto”; a saber: “las condiciones de posibilidad de fondo” –o, más bien, de trasfondo (background conditions)– del primer plano capitalista. Además de atender a la acumulación originaria propiamente dicha –esto es, aquella historia primigenia que tiene que ver con la expropiación y que llegara a ser tematizada por Marx mismo en el célebre capítulo XXIV del primer tomo de El capital–, la pensadora norteamericana se concentra entonces en el “giro epistémico de la producción a la reproducción social”, “la anexión de la naturaleza –su Landnahme– al capital” y, last but not least, las propias “condiciones de posibilidad políticas del capitalismo” (Fraser, 2014a: 64, 66 y 67).

Fraser arriba a esta conceptualización compleja como producto de su diálogo con la teoría de la reproducción social, el ecosocialismo y la teoría crítica de la raza, las cuales, a decir verdad, constituyen las tres fuentes y partes integrantes de una teoría ampliada del capitalismo con la que rebasa a todo marxismo vulgar. Sin lugar a dudas, la gran virtud de dicha conceptualización estriba en destacar las diferenciaciones que son inherentes al capitalismo, las cuales poseen autonomía relativa y hacen las veces de condiciones de posibilidad de aquél. En conversación con Jaeggi, la autora resume: el capitalismo es concebido del mejor modo [...] como un orden social institucionalizado a la par, por ejemplo, del feudalismo. Esta formulación subraya sus divisiones estructurales y separaciones institucionales. En mi opinión, cuatro de estas divisiones son constitutivas. En primer lugar, la separación de la “producción económica” con respecto a la “reproducción social”, una separación de género que fundamenta las formas capitalistas de la dominación masculina, incluso aunque permita la explotación capitalista del trabajo que proporciona la base de su modo de acumulación oficialmente sancionado; en segundo lugar, la separación institucional de “la economía” con respecto a “la política”, una separación que expelle los asuntos definidos como “económicos” de las agendas políticas de los estados territoriales y

que, a la vez, libera al capital para deambular por una tierra de nadie transnacional, en la cual obtiene los beneficios del ordenamiento hegemónico mientras que escapa del control político; en tercer lugar, la división ontológica entre el trasfondo (no-humano) “natural” y su (aparentemente no-natural) primer plano “humano”, la cual preexiste al capitalismo pero que es intensificada tremendamente bajo su égida; y, finalmente, la distinción institucionalizada entre la explotación y la expropiación, la cual fundamenta específicamente las formas capitalistas de depredación imperial y opresión racial (Fraser y Jaeggi, 2018: 52-53).

Un punto interesante de este novedoso planteamiento teórico de Fraser es que las condiciones de trasfondo identificadas no operan únicamente a la manera de presupuestos históricos. En efecto: las mismas se encuentran activas en cada fase de acumulación de ese orden social históricamente cambiante que es el capitalismo – esto es, la “mercantil o comercial”, la “liberal (competitiva)”, la “administrada por el Estado (o social-democrática)” y la “financiarizada” (Fraser y Jaeggi, 2018: 64)– y los diferentes regímenes de acumulación socio-reproductivos, socioecológicos y racializados a ellas correspondientes, determinándolo y haciéndolo en cada momento posible. Y esto conlleva, por supuesto, que las fronteras institucionales en cuestión se desdibujen de manera constante, entrando en crisis, inestabilidad y/o conflicto, dando lugar a renegociaciones y en ocasiones a “enfrentamientos por los límites” (boundary struggles) (Fraser, 2014a: 72) –los cuales pueden ser tanto afirmativos como transformadores–, y eventualmente hallando estabilizaciones provisionarias.

A su vez, explica la pensadora oriunda de Baltimore en uno de sus más recientes escritos, la relación del primer plano de la producción económica con cada una de sus condiciones de posibilidad o trasfondo supone “dependencia, división, negación y desestabilización” (Fraser, 2021a: 109). En lo que específicamente respecta a la naturaleza –objeto central, por lo demás, del próximo libro de la autora, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It* (2022)–, se detalla que

la sociedad capitalista hace que la “economía” dependa de la “naturaleza” al tiempo que las divide ontológicamente. Imponiendo una acumulación infinita de valor y definiendo al mismo tiempo la naturaleza como algo que no participa de él, esta solución programa la economía para negar cualquier responsabilidad en los costes de reproducción ecológica que genera. El efecto, a medida que esos costes aumentan de manera exponencial, es desestabilizar los ecosistemas y alterar periódicamente todo el destartado edificio de la sociedad capitalista. Al necesitar la naturaleza y simultáneamente llenarla de basura, el capitalismo es un caníbal que devora sus

propios órganos vitales, como una serpiente que devora su propia cola (Fraser, 2021a: 109).

Debido a esto y las más vastas situaciones conflictivas que se dan al interior y entre cada uno de los ámbitos que articulan al capitalismo neoliberal, en la actualidad – sostiene Fraser (2021a: 103)– se registraría “una crisis general cuyas consecuencias se han metastaziado por todas partes, sacudiendo la confianza en las visiones del mundo establecidas y en las elites dominantes”. A continuación ahondaré en los puntos principales de este diagnóstico, el cual en lo fundamental entraña el discernimiento de “una crisis de hegemonía y un ‘asilvestramiento’ del espacio público” (Fraser, 2021a: 103).

### CRISIS DE HEGEMONIA

Guarecida con la peculiar conceptualización del capitalismo cuyos lineamientos elementales fueron recién repuestos, Fraser ofrece entonces una historización del mismo no muy dispar a la que Luc Boltanski y Éve Chiapello pudieron haber brindado en *El nuevo espíritu del capitalismo* o el ya mencionado Streeck en *Comprando tiempo*. En relación a la fase o etapa más reciente de este orden social institucionalizado, Fraser entiende que aquello que habitualmente es llamado neoliberalismo se ha expresado, hasta el momento, por medio de “dos variantes”: “una progresiva, otra regresiva” (Fraser y Jaeggi, 2018: 212). De lo que se trató durante mucho tiempo fue de efectuar una “elección entre dos políticas del reconocimiento diferentes”, las cuales, por lo demás, se hallaban subsumidas a “una única política (neoliberal) de la distribución: se podía elegir entre el multiculturalismo y el etnonacionalismo, pero se estaba atascado, de cualquier modo, en la financiarización y la desindustrialización” (Fraser y Jaeggi, 2018: 212).

En lo fundamental, el neoliberalismo habría conseguido mantenerse por mucho tiempo, de esta forma, como un “orden hegemónico” (Fraser y Jaeggi, 2018: 213), compeliendo a que se optara por alguna de las alternativas referidas. La crisis abierta en 2008, sin embargo, habría pateado el tablero, colocando “dos nuevas opciones políticas sobre la mesa: el populismo reaccionario” (reactionary populism), o de derechas, “y el populismo progresivo” (progressive populism) (Fraser y Jaeggi, 2018: 213), o de izquierdas. A entender de Fraser (2021b: 99), la “única esperanza” que hoy se encontraría a la mano vendría dada por esta segunda opción, pues ella supondría la posibilidad de una evolución “hacia algún tipo de movimiento socialista”; la construcción de un bloque contrahegemónico que sea anticapitalista y transdimensional en lo que atañe a las luchas.

Desde ya que, en términos estructurales, estas dos alternativas no serían estrictamente idénticas: mientras que el populismo progresivo o progresista es dual –enfrenta a los de abajo con los de arriba, el 99% con el 1%, etc.–, el populismo reaccionario es tripartito –el pueblo aquí se encuentra en el medio, oponiéndose tanto a las élites como a unas clases bajas presuntamente parasitarias (inmigrantes, minorías racializadas y feminizadas, etc.) En cualquier caso, el punto es que hoy se viviría en medio de una época de crisis orgánica y de profunda inestabilidad, atravesada por el desastre ecológico y el cambio climático –y la enfermedad pandémica del COVID-19, ocasionada por la propagación del virus zoonótico del SARS-CoV-2, merece sin dudas ser pensada en estas coordenadas–, el drama migratorio y de los refugiados, fenómenos mórbidos o aberrantes como el terrorismo yihadista e ISIS, el ascenso de la Alt-Right y organizaciones paramilitares como Proud Boys en los Estados Unidos, el fortalecimiento de fuerzas políticas reaccionarias en Europa (Front national, Alternative für Deutschland, Lega Nord, Amanecer Dorado, Vox) y tendencias hacia el cesarismo y la dominación despótica del capital (Brexit, Trump, Bolsonaro). Otros aspectos de la época, no obstante, serían acontecimientos y movimientos emancipatorios algo más interesantes (Primavera Árabe, Occupy Wall Street, Indignados, Nuit debout, Antifa, Gilets jaunes), la emergencia de corrientes y liderazgos neorreformistas en el Norte Global (Bloco de Esquerda, Die Linke, Syriza, Podemos, Front de Gauche, Corbyn, Sanders y los Democratic Socialists of America), e incluso la irrupción mundial de “un feminismo para el 99 por ciento” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 5) y expresiones similares en lo que respecta a las luchas medioambientales, contra el racismo, etc.

Aunque cada vez más, tanto por derecha como por izquierda, una serie de acontecimientos y movimientos antisistémicos estarían entonces asediando al orden social institucionalizado capitalista, lo que señorearía aún, sin embargo, sería el neoliberalismo –esto es, una variante “ultrarreaccionaria” (Fraser y Jaeggi, 2018: 213) de él (hyper-reactionary neoliberalism). Ahora bien, pese a ello, lo que hoy se estaría experimentando, según Fraser, es una crisis tanto sistémica como política que, fundamentalmente, implicaría que, como “proyecto hegemónico, el neoliberalismo está terminado” –él se las ingeniaría aún para retener “su capacidad para dominar pero ha[bría] perdido ya su capacidad para persuadir” (Fraser y Jaeggi, 2018: 222). En el contexto de un “interregno” en el que –tal como la misma Fraser (2019: 52) lo advierte haciendo suyo un conocido dictum de Antonio Gramsci– “lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer” –un contexto, es decir, de crisis hegemónica del capitalismo neoliberal–, surge el interrogante de si resulta pertinente la distinción entre un populismo reaccionario y otro progresivo para dar cuenta del Zeitgeist con la precisión que el caso amerita. En efecto: ¿está dotada tal distinción de una

capacidad explicativa significativa y eficaz? Como forma de acercamiento preliminar y por tanto provisoria a estos interrogantes, a continuación se efectuará un rápido contrapunto con la propuesta de Enzo Traverso (2018: 17), quien formula la idea de “posfascismo” (post-fascisme) como una posible alternativa conceptual a la diferenciación referida.

Oponiéndola a la idea de neofascismo, el autor introduce la noción en cuestión a los fines de dar cuenta de las nuevas derechas radicales europeas y de los Estados Unidos. La categoría, por lo tanto, no remite directamente a las expresiones de izquierda emergidas luego de la crisis de 2008. Traverso (2018: 37) se concentra en “una tendencia general”, transitoria e inestable, de la que habla el triunfo de Trump, el Brexit y las elecciones francesas en las que terminó imponiéndose Macron; a saber: “el surgimiento de movimientos que ponen en entredicho desde la derecha los poderes establecidos y hasta cierto punto la propia globalización económica (el euro, la UE, el establishment estadounidense)”.

Dicha tendencia, sin embargo, sería profundamente “heterogénea”, convocando en su seno “corrientes diversas” y poseyendo una “genealogía histórica” que variaría “en forma considerable” (Traverso, 2018: 37). Habría, sin embargo, ciertos elementos aglutinadores. El más importante de ellos, con seguridad, sería el de la “islamofobia” (Traverso, 2018: 40). Que este elemento sea una parte central de las nuevas derechas supondría que fenómenos como el del Estado Islámico no podrían ser tematizados como fascismos clásicos, “islamofascismo[s]” (Traverso, 2018: 107) y/o, menos que menos, posfascismos. Lo único en común que existiría entre las nuevas derechas radicales y ciertos islamismos sería el carácter reaccionario de unas y otros, la intención de volver hacia atrás, la circunstancia de que sean meros “Ersätze [sucedáneos] de las utopías desaparecidas: no se trata[ría] de nuevas utopías, sino, precisamente, de sucedáneos” (Traverso, 2018: 133).

En cuanto a los neorreformismos y los disturbios emancipatorios que han tenido lugar alrededor del mundo en años recientes, Traverso (2018: 134) los caracteriza como parte de “movimientos de resistencia [que] son incapaces, al menos por el momento, de esbozar el perfil de una nueva utopía y romper el yugo mental instalado en 1989”. Como consecuencia de un cierto pathos melancólico que ya no podría ser dejado atrás por un trabajo de duelo productivo, las izquierdas se encontrarían, a entender del autor, ante “una gran incertidumbre” (Traverso, 2018: 147).

Si, a su manera, Fraser se equivoca y Traverso está en lo cierto, resultaría que situaciones como la que tuvieron lugar en Bolivia entre 2019 y 2020 hablan más de posfascismo que de populismo reaccionario. Como sea, las aberraciones experimentadas día a día en el contexto de una crisis hegemónica del capitalismo neoliberal –atravesada, además, por una pandemia sin precedentes en la historia–

exigen los máximos esfuerzos imaginativos por parte de los teóricos críticos contemporáneos. Más allá de los matices, pensadores como Fraser o Traverso parecerían estar a la altura de ello.

#### EXCURSO: NANCY FRASER EN LA PERIFERIA

Con la finalidad de continuar arrojando luz sobre el peculiar diagnóstico de la situación global que hoy en día es propuesto por Fraser, y como forma también de realizar un pequeño aporte desde una periferia periférica al proceso de multipolarización de la teoría crítica que se encuentra en marcha –tematizado a grandes rasgos ya, por lo demás, en la introducción del presente artículo–, en lo que sigue intentaré determinar hasta qué punto las contribuciones de la autora se encuentran en condiciones de dar cuenta de una realidad económica y política como la latinoamericana. Lo que me interesa, en otros términos, es estipular si el instrumental heurístico desarrollado en el último tiempo por la teoría crítica fraseriana es suficiente para trazar los contornos de totalidades sociales en más de un sentido diferentes a las angloeuropeas, diagnosticar sus patologías y –llegado el caso– proponer terapéuticas puntuales, o si, por el contrario, es necesario –sin por eso rehusar del legado de la teoría crítica en general y de la propuesta de la propia Fraser en particular, claro– forjar nociones que revistan mayor especificidad, consiguiendo así hacer verdaderamente justicia a las tan disímiles situaciones que en la actualidad se afrontan en países como México, Brasil o Argentina.

Esto, claramente, constituye una iniciativa que rebasa los objetivos reconstructivos del presente trabajo y que, por consiguiente, sólo podrá ser desplegada de modo esquemático y parcial, de forma subsidiaria a los propósitos originalmente trazados. Como ha sido indicado en la introducción, lo que brinda a continuación es un conjunto de consideraciones tentativas, preliminares y provisionales, basadas mayormente en planteos incidentales de Fraser y vinculados además con el análisis de una situación coyuntural muy específica. El testeado o la evaluación del potencial que posee el instrumental conceptual desarrollado por la pensadora oriunda de Baltimore para dar cuenta de las realidades diversas que atraviesan las periferias dependientes y/o (semi)coloniales ha de ser llevado a término con mayor detalle y extensión en trabajos venideros.<sup>4</sup>

Dicho esto, permítaseme subrayar que las condiciones y contextos de producción de los aportes de la autora tienen poco que ver con las propias de los países de las

---

<sup>4</sup> En tal sentido, véase Roggerone (2021).

periferias del sistema-mundo o de lo que se ha dado en llamar Sur Global. En términos generales, Fraser produce interpelada por la realidad de los países centrales, pensando en, a partir de y para ellos. Este hecho, el cual abona y reproduce acríticamente una división del trabajo académico-intelectual imperante en las humanidades y las ciencias sociales a nivel internacional según la cual a los centros – esto es, tanto a los céntricos como a los periféricos– le caben la tarea de la producción de teoría y a las periferias –esto es, nuevamente, a las céntricas y sobre todo a los periféricas– la de su aplicación práctica en estudios de caso, invita a desconfiar de forma abierta y deliberada de la potencia y capacidad explicativa que poseen muchos de los conceptos e incluso argumentos de la tradición de la teoría crítica de la sociedad en general y de la obra de Fraser en particular para dar cuenta de realidades como la de América Latina.

Ahora bien, es cierto también que, a diferencia de pensadores como Habermas o Honneth, cuyos respectivos enfrascamientos en las situaciones institucionales del hemisferio norte son considerablemente mayores, Fraser ha mostrado siempre una importante apertura interpretativa hacia las realidades de las regiones periféricas del mundo. Más allá de que la discusión entablada en torno a las cuestiones de la redistribución y el reconocimiento formaba parte de un microclima multiculturalista y político-identitario instalado en algunos países del Norte Global, la autora siempre ha hecho gala de una significativa vocación universalista y dotada de verdadera amplitud de miras, bregando en todo momento por tender puentes con experiencias emancipatorias que transcurren por fuera de los Estados Unidos y Europa. Probablemente esto tenga que ver con su condición de militante feminista, ecosocialista y teórica crítica de la raza. Sin ir más lejos, su Manifiesto de un feminismo para el 99% está dedicado a “las huelgas feministas argentinas”, las cuales hoy se encontrarían “abriendo nuevos caminos” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: v).

En este sentido, en el contexto de una conferencia impartida en septiembre de 2014 tras recibir el doctorado honoris causa de la Universidad Nacional de San Martín, la autora señalaba con cierto entusiasmo que, en la región sudamericana en su conjunto, “la arremetida neoliberal” que padecía el mundo entero desde mediados de la década de 1970 había generado “una respuesta contrahegemónica: no un proyecto a gran escala, pero sí un frente emergente que aspira[ba] a proteger a la sociedad y la naturaleza del capitalismo financiero al mismo tiempo que a profundizar el sentido de la igualdad” (Fraser, 2014b: 28). Ello era más que “suficiente”, desde su punto de vista, “para hacer” de Sudamérica “la región políticamente más interesante del mundo” (Fraser, 2014b: 28).

Fraser, desde ya, señalaba esto teniendo en consideración el curso seguido por los gobiernos sudamericanos posneoliberales desde principios del nuevo milenio hasta mediados de la década de 2010. Contrariando lo que la autora barajaba en 2014, Sudamérica no habría conseguido constituirse, sin embargo, en una “feliz excepción” (Fraser, 2014b: 31). En efecto, acorralados por una configuración geopolítica internacional que iría paulatinamente tomando cuerpo después de 2008, los populismos progresivos o de izquierdas de la región no habrían logrado “pone[r] en correlación la igualdad [...] con el ideal radical-democrático de la paridad participativa” –esto es, con “una protección social transformada en batalla histórica” (Fraser, 2014b: 31-32, 32)– y, mucho menos, propiciar una transición hacia el socialismo. De haber alcanzado tal cosa, sostenía la autora norteamericana en su visita a la Argentina –creyendo aún que eso era una posibilidad cierta–, se habría logrado “reafirmar el control democrático sobre los procesos descontrolados y destructivos de mercantilización” (Fraser, 2014b: 32), desbrozando el camino para las restantes fuerzas emancipatorio-reformistas del mundo.

En último término, la no concreción de la posibilidad que Fraser preveía hacia 2014 –esto es, la de la potenciación de “la lucha por la igualdad” en la región sudamericana e, incluso, la de la más vasta modelación en la misma de “otra forma de resolver la ambivalencia de la igualdad” (Fraser, 2014b: 32) a escala planetaria– sugiere que existe un desacople o una no-correspondencia entre su propuesta teórica y las realidades periféricas del mundo. Una hipótesis es que ello responde –al menos en parte– a que, pese a la amplitud de miras y la vocación universalista y transdimensional referidas –o quizás, paradójicamente, a causa de las mismas–, Fraser reproduce –al igual que tantos otros progresistas y liberales del hemisferio norte– una mirada naif y embellecedora de las periferias –es decir, de todo aquello que no es o no forma parte de los centros capitalistas. Y esto, a decir verdad, constituye toda una ironía, pues al proceder de esta manera la autora termina propagando –sin buscarlo, por supuesto– el tipo de intervención meramente multiculturalista e identitaria que precisamente combatía años atrás, en ocasión de su intento de ligar la política redistributiva a la reconocitiva e integrarlas en un marco conceptual común. Yendo incluso más lejos, podría sostenerse que el tipo de intervención político-teórica que Fraser difunde –una vez más, probablemente sin pretenderlo– es parte de la lógica cultural del capitalismo multinacional que, pese a su crisis, todavía señoorea.

Pruebas adicionales sobre el desacople aludido son otorgadas por el hecho de que la idea de Fraser de un populismo reaccionario antisistémico que desafía por derecha al orden social institucionalizado capitalista –o, más aún, la imagen híbrida de un neoliberalismo ultrarreaccionario asignable a Trump y otros líderes políticos– no

sirve para pensar, por ejemplo, el fenómeno que Jair Messias Bolsonaro personifica. Tal como ha sugerido Perry Anderson (2019: s/pp.) en un análisis reciente, la “utilidad” del populismo como concepto “ha disminuido” significativamente a causa de sufrir una “inflación como espantajo multipropósito de los medios de comunicación bien pensant”. Si bien Bolsonaro fue ungido presidente efectuando ante las masas la pantomima típicamente bonapartista de ser un “enemigo encarnizado del establishment”, un simple y “tosco hombre del pueblo” –elementos éstos que, a decir verdad, forman parte del “repertorio de lo que generalmente se considera populismo”–, no encaja en “el esquema estándar” (Anderson, 2019: s/pp.) debido a dos razones. En primer lugar, a diferencia de lo que parece suceder en Estados Unidos y Europa, la inmigración no es un problema en Brasil. Por otro lado, y he aquí lo en verdad importante, Bolsonaro no está reactivamente emparentado, como sí pasa con las nuevas fuerzas de derecha ascendentes en el hemisferio norte, a una “pérdida de soberanía” y/o a un cierto “declive imperial” (Anderson, 2019: s/pp.) del país. Su peculiar nacionalismo no tiene absolutamente nada en contra del libre mercado y el capital extranjero. Si Bolsonaro es populista, resume con ironía Anderson, el suyo es un “populismo entreguista”, “supino”, “perfectamente dispuesto a ceder los activos nacionales a los bancos y las corporaciones globales” (2019: s/pp.). En suma, por muy bien intencionada que sea, la contribución de Fraser en principio no es suficiente para pensar liderazgos como los de Bolsonaro, Jeanine Áñez o incluso Juan Guaidó. Las complejas realidades de las periferias se resisten a ser captadas por teorías y nociones mayormente forjadas para dar cuenta y analizar lo que sucede en los países capitalo-céntricos. Asumir esto conlleva que el intento de establecer un gobierno paralelo en Venezuela, el golpe de Estado en Bolivia y la más general persecución mediática y judicial desatada contra dirigentes y fuerzas políticas neorreformistas a los que mayormente se acusa de corrupción; el retorno de los progresismos a través de las figuras de Andrés Manuel López Obrador, Alberto Fernández, Luis Arce y Pedro Castillo; el proceso constituyente chileno y las revueltas con visos insurreccionales suscitadas en Ecuador, Perú y Colombia deberían ser explicados apelando a perspectivas situadas, concebidas en, desde y para –en este caso puntual– América Latina –cosa que no significa, por supuesto, abandonar en bloque teorías críticas como la de Fraser.

## CONSIDERACIONES FINALES

Al comienzo del presente artículo, la actualidad de la tradición de la teoría crítica de la sociedad fue tematizada bajo la seña de la multipolaridad. Tal tematización, por

supuesto, se encorseta en los límites fijados por una conjetura o intuición preliminar que requiere justificación y elaboración suplementarias, y que, por tanto, ha de ser desplegada con mayor detalle en trabajos por venir. En términos generales, vale aclarar también que dicha clave de lectura forma parte de un esfuerzo programático más amplio por llevar a cabo una historia de las periferias de la teoría crítica –es decir, de algunas de sus escenas principales– mediante la cual se torne posible dar paso a una teoría crítica periférica –esto es, una teoría crítica hecha en, por y para las periferias. Si es cierto que alrededor del mundo puede registrarse cada vez más una centralización de las periferias y una periferización de los centros, lo necesario entonces es apostar por perspectivas tan situadas o inmanentes como globales o trascendentes. Si la teoría crítica realmente quiere estar a la altura de los tiempos, necesita abandonar de forma urgente su muy frecuente provincialismo introspectivo y dar pasos firmes en esa dirección.

Intentando efectuar algún tipo de aproximación a la multipolaridad que marca la actualidad de la teoría crítica en cuanto tal, en estas páginas perseguí el objetivo de reconstruir y analizar la obra de Fraser, una de las máximas responsables del proceso de descentralización, apertura e internacionalización a resultas del cual se habría configurado la nueva realidad de la tradición. El plan era conceder atención a la totalidad de la obra de la pensadora norteamericana, situando su teoría crítica de la sociedad en perspectiva y haciendo eje, sobre todo, en las permanencias y continuidades que, en la misma, pueden registrarse a lo largo del tiempo. Desde ya: es a los lectores a quienes les corresponde decir si tal cosa se logró.

Se procedió reponiendo las especificidades e implicancias del ideal monista-normativo regulador de la paridad participativa, la iniciativa de sintetizar en un solo marco conceptual las dimensiones de la (re)distribución económica, el reconocimiento cultural y –eventualmente– la representación política, la tentativa de poner en pie una teoría ampliada del capitalismo y la tematización de una coyuntura como la contemporánea, la cual, en lo fundamental, sería objeto de una severa crisis hegemónica. Asimismo, buscando contribuir de manera un poco más directa al proceso de multipolarización y periferización de la teoría crítica presuntamente en marcha, se efectuó un excursus con el propósito de establecer de forma provisoria cómo la obra de la pensadora norteamericana se posiciona ante una realidad como la latinoamericana, cuál es su potencial explicativo y/o político-emancipatorio cuando de lo que se trata es de ella, etc.

A modo de comentario final, podría subrayarse que la hipótesis que orientó este trabajo –y en esto los desencuentros existentes con las periferias en general y América Latina en particular quedaron de lado– es que la propuesta de Fraser se encuentra habitada por una preocupación político-intelectual cardinal que aún

tanto las intervenciones de corte igualitarista-liberal iniciales como las de naturaleza algo más radical, desarrolladas recientemente. Esa preocupación, por supuesto, es la de la justicia –es decir, la de dar paso a un estado de cosas en el que haya espacio para vivir una buena vida. A fin de cuentas, es mediante y a través de ella que hoy en día Nancy Fraser se encuentra desarrollando un notable análisis del modo de producción del capital con el que la teoría crítica cobra una inusitada actualidad.

## BIBLIOGRAFIA

- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Anderson, P. (2019). Bolsonaro's Brazil. *London Review of Books*, 41 (3). Recuperado de <https://www.lrb.co.uk/v41/n03/perry-anderson/bolsonaros-brazil>.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99%: A Manifesto*. Londres y Nueva York: Verso.
- Bargu, B. y Bottici, C. (2017). Introduction. En *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser* (pp. 1-15), Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. y Fraser, N. (1995). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge.
- Boria, A. y Morey, P. (eds.) (2010). *Teoría social y género: Polémicas en torno al modelo teórico de Nancy Fraser*. Buenos Aires: Catálogos.
- Butler, J. y Fraser, N. (2017). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2008). Prioritizing Justice as Participatory Parity: A Reply to Kompridis and Forst. En K. Olson (ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics* (pp. 327-346). Londres y Nueva York: Verso.
- Fraser, N. (2009). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2014a). Tras la morada oculta de Marx: Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, Segunda Época, 86, 57-76.
- Fraser, N. (2014b). El destino de la igualdad en un mundo financiarizado. En E. Rojas y M. Cuesta (dirs.), *Conversaciones con Nancy Fraser: Justicia, crítica y política en el siglo XXI* (pp. 21-32). San Martín: UNSAM EDITA.

- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Quito: IAEN.
- Fraser, N. (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (2021a). Los climas del capital: Por un ecosocialismo transmedioambiental. *New Left Review*, Segunda Época, 127, 101-138.
- Fraser, N. (2021b). "Nuestra única esperanza es un populismo de izquierda que evolucione hacia el socialismo". *Jacobin América Latina*, 3, 88-99.
- Fraser, N. y Lee Bartky, S. (1992). *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Cambridge y Medford: Polity Press.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Habermas, J. (1998). *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.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo: Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Jeffries, S. *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. Londres y Nueva York: Verso.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Kouvélakis, S. (2019). *La critique défaite: Émergence et domestication de la Théorie critique*. París: Amsterdam.
- Martín, F. N. (2020). Nancy Fraser: De la redistribución a la crítica del capitalismo. *Revista de Filosofía Diánoia*, 65 (85), 161-192.
- Olson, K. (2008). Adding Insult to Injury: An Introduction. En *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics* (pp. 1-8). Londres y Nueva York: Verso.

- Rawls, J. (2000). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roggerone, S. M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Salvo Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Roggerone, S. M. (2020). Del centro a la periferia: La teoría crítica de la sociedad y la realidad latinoamericana. En M. Vedda, R. Franco, A. Á. Soares Zuin (comps.), *Estado de excepción en Argentina y Brasil: Una perspectiva a partir de la Teoría Crítica* (pp. 281-317). Buenos Aires: Herramienta.
- Roggerone, S. M. (2021 [en prensa]). *¿Qué es esto? Neoliberalismo, fascismo y estrategias de subjetivación política*. En E. Torres y J. M. Domingues (comps.), *Nuevos actores y cambio social en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rojas, E. y Cuesta, M. (dirs.) (2014). *Conversaciones con Nancy Fraser: Justicia, crítica y política en el siglo XXI*. San Martín: UNSAM EDITA.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Streeck, W. (2016). *Comprando tiempo: La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz.
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Londres y Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha: Conversaciones con Régis Meyran*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zaretsky, E. (2017). Nancy Fraser and the Left: A Searching Idea of Equality. En B. Bargu, y C. Bottici (eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser* (pp. 263-279). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Recibido: 28 de mayo de 2021

Aceptado: 20 de julio de 2021