

Pensar el presente de manera crítica: apuntes desde la reflexión filosófico-feminista para la filosofía política contemporánea

Thinking critically about the present: notes from philosophical and feminist reflection to contemporary political philosophy

Fernanda Liceth Zavala Mundo
Universidad La Salle México
ORCID: 0000-0002-1495-4177

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar parte de la producción teórica de Nancy Fraser: particularmente, la idea de teoría crítica acuñada por ella en la década de 1980, el enfoque que deriva de esta, así como su potencial para entender y transformar el presente. A su vez, y como resultado de esto, la intención es mostrar la relevancia e importancia del pensamiento filosófico-feminista en la escena intelectual del momento presente.

Abstract

The aim of this work is to analyze part of Nancy Fraser's theoretical production: particularly, the idea of critical theory made by her in the 80's, the approach derived from it and its potentiality to understand and to transform the present. At the same time, and as a result of it, my intention here is to show the relevance and importance of philosophical and feminist thought within the current intellectual scene.

Palabras clave

Teoría crítica, filosofía política, feminismo, género, transformación social.

Keywords

Critical theory, political philosophy, feminism, gender, social transformation.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

Introducción

En la segunda mitad del siglo xx, la emergencia del movimiento feminista en el contexto norteamericano trajo consigo cambios significativos en distintos ámbitos de las vidas privada y pública. En particular, su apropiación de la ca-

tegoría de género derivó con los años en el surgimiento de campos interdisciplinarios dedicados a los estudios feministas —o estudios de la mujer— y, posteriormente, en los denominados *estudios de género*.¹

Estos campos —que encuentran su origen en disciplinas como la sociología y la antropología— han producido, desde ese momento a la fecha, innumerables investigaciones que —robusteciendo la reflexión feminista— proponen, plantean y emplean al género como una herramienta conceptual o, como sugiere Joan W. Scott (2015), como una categoría útil para el análisis.

Ahora bien, tomando en cuenta esta trayectoria, este trasfondo de más de cincuenta años de lucha y de al menos ese mismo tiempo de trabajo arduo por parte de la reflexión feminista, ¿es posible decir que sus planteamientos han permeado o impactado de alguna manera al pensamiento filosófico-político? Dicho en otras palabras, ¿qué planteamientos le ha dirigido el pensamiento feminista a la filosofía política contemporánea?

Este escrito toma como punto de partida el pensamiento de la filósofa política y teórica feminista Nancy Fraser. La intención es abordar algunas de sus reflexiones para evocar parte de los planteamientos que desde el pensamiento feminista se han presentado y se presentan a la filosofía política contemporánea: desde la necesidad de reconocer las complejidades derivadas del género hasta la inserción de ciertos objetos de análisis, discusión y conflicto en y para el pensamiento filosófico-político.

Para ello, en el primer apartado de este escrito reflexionaré sobre la idea de teoría crítica elaborada por Fraser en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”. A continuación, en el segundo apartado, analizaré la crítica que esta dirige a Jürgen Habermas en ese mismo texto y en “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. Finalmente, y en conexión con esto, en el tercer apartado realizaré algunos apuntes sobre las implicaciones de esa crítica más allá del pensamiento de Habermas: es decir, considerando al pensamiento filosófico-político en un sentido más general.

Sobre la definición de teoría crítica

En los albores de su producción teórica, Nancy Fraser dirigió una importante crítica a Habermas. Esta crítica, formulada en un momento cumbre para el filósofo alemán —el momento posterior a la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*—, toma como punto de partida una idea central, que parte, a su vez, de una pregunta central: ¿qué es la teoría crítica?²

¹ Para un tratamiento más amplio sobre este punto, véase Zavala (2021, p. 20).

² Esta pregunta puede ser interpretada de dos maneras: por una parte, en el sentido de cuál es la

Al principio de “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, y en un gesto que integra ambos momentos, Nancy Fraser (2015) escribe: “En mi opinión, nadie ha mejorado aún la definición de teoría crítica ofrecida por Marx en 1843: ‘la autoconciencia por parte del presente de sus luchas y deseos’” (p. 39). En los términos del planteamiento desarrollado líneas abajo, esta idea prepara el camino para evidenciar la falta de interés, por parte de Habermas, ante el emergente movimiento feminista. O, más exactamente, su indiferencia ante los señalamientos realizados por esta movilización, las ideas formuladas por la reflexión feminista.

Ahora bien, hay que considerar que, con cierta antelación e independencia a la crítica que introduce, esta definición posee en sí misma importantes implicaciones teórico-políticas. En efecto, y como expresa líneas adelante, la importancia de esta estriba en el criterio que, desde Marx a la fecha, se ofrecería para distinguir entre una teoría social *crítica* y otra *acrítica*. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe:

Lo que hace tan atractiva esta definición es su *carácter directamente político*. No reivindica ningún rango epistemológico especial sino que supone por el contrario que, con respecto a la justificación, no hay diferencia filosóficamente interesante entre una teoría de la sociedad crítica y otra acrítica. Pero hay, de acuerdo con esta definición, una *diferencia política* importante. *Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no carente de sentido crítico* (p. 39).³

Esto es, por una parte, que aquello que diferencia a una teoría social crítica de otra acrítica es la forma en que esta se relaciona y vincula con lo so-

característica principal o el rasgo esencial de esta forma de teorizar; por otra, en el sentido de qué es la teoría crítica —o, mejor dicho, la teoría crítica—, en los términos en los que se ha entendido a partir de la escuela de Fráncfort. La primera pregunta apunta a una aproximación teórica o definición específica de esta forma de teorizar; la segunda apela a una narrativa —propia de la filosofía política contemporánea— que plantea, casi de manera automática, una relación entre la teoría crítica y la Escuela de Fráncfort. En este texto, Nancy Fraser parte de ambas interpretaciones y pretende responder a ambos cuestionamientos: tanto definir qué es, desde su perspectiva, la teoría crítica como preguntarse por la relación entre esta forma de teorizar y la denominada Escuela de Fráncfort. Como resultará evidente a continuación, al retomar la definición de Karl Marx, la autora de *Fortunas del feminismo* pretende desligar a la teoría crítica de los nombres y los lugares a los que ha sido asociada para proponerla, sin más, como una forma de teorizar sobre lo social que parte de lo social mismo, es decir, una manera de conceptualizar el presente tomando en cuenta los conflictos desarrollados en él. Entendido, entonces, en esos términos, este ejercicio elaborado por Fraser puede ser considerado cercano, aunque no totalmente equiparable, al desarrollo de Michel Foucault en *¿Qué es la crítica?*

³ El énfasis es mío.

cial: en particular, la manera en que *se enmarca* —o *toma como marco*— en las luchas y los deseos que conforman el presente, las reivindicaciones políticas y los movimientos sociales articulados en él; en suma, aquello que constituye el presente en tanto momento histórico.

De lo anterior deriva que el carácter crítico de una teoría social reside o estriba en el compromiso que esta genera con las luchas en curso. Este compromiso, de acuerdo con Fraser, no carece de sentido crítico. En este sentido, la teoría crítica puede ser definida como aquello que *asume*⁴ el presente: en el sentido de *aceptar*, pero también de *hacerse cargo* y, junto a ello, de hacerse cargo de los conflictos y las complejidades que configuran el presente.

Por otra parte, y en esta línea, la teoría crítica puede ser pensada como algo que *conceptualiza* el presente: entendiendo por esto tanto la capacidad para *dar cuenta del presente*, para elucidar el presente, como la capacidad e interés de *traducir y posicionar en el discurso* las inquietudes y los conflictos que tienen lugar en él.⁵

En estos términos, y tomando como caso al movimiento feminista,⁶ en el texto la autora escribe: “Por lo tanto, uno de los criterios para evaluar la teo-

⁴ De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE, s. f.) el verbo *asumir* posee tres acepciones: 1) “atraer a sí, tomar para sí”, 2) “hacerse cargo, responsabilizarse de algo, aceptarlo” y, finalmente, 3) “adquirir, tomar una forma mayor”.

⁵ En la entrevista que Kate Nash y Vikki Bell —ambas profesoras de Sociología en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres— realizaron a Nancy Fraser en marzo de 2016, la filósofa estadounidense reafirma esta idea de teoría crítica y del papel del teórico crítico frente a la realidad. Ante las preguntas: “¿Dirías que lo que estás intentando hacer, en tu obra actual, es describir algo que ya está sucediendo? ¿O intentas dar apoyo a algo que está emergiendo y te ves más como alguien que quiere provocar un cambio a través de su obra?”, la filósofa responde: “La respuesta breve sería: todo lo que has dicho. Y estoy de acuerdo en que lo que subyace en tu pregunta es la concepción que uno tiene del papel del teórico crítico. Así que todo depende de cómo consigues que mantengan una justa relación unas con otras las diversas tareas que destacas” (Fraser, 2008, p. 251).

⁶ A propósito de este planteamiento, y anticipando algunos de los cuestionamientos que pueden surgir a continuación, cabe preguntarse: ¿el pensamiento de Nancy Fraser y, en particular, su noción de teoría crítica es separable de su posicionamiento como feminista? ¿O estos elementos están fundidos sólidamente y, por tanto, no es posible distinguir entre ellos? En mi opinión, ambos planteamientos deben ser considerados detenidamente y puestos en relación en una justa medida. Es innegable, por ejemplo, que su compromiso con el movimiento feminista promueve en ella una forma de teorizar abierta y sensible ante la movilización social. Esto no implica, sin embargo, que su intención sea reducir la teoría crítica al feminismo o a los planteamientos de la reflexión feminista. A mi parecer, en el cuerpo teórico que desarrolla, y desde el cual propone pensar la realidad, Nancy Fraser toma por momentos la movilización feminista como caso. Esto, tanto por la cercanía que tiene con el movimiento como por las problemáticas que, a partir de este, puede concebir y tematizar. Claramente, lo anterior no impide que, en su producción teórica, la filósofa tome en consideración otras formas de reivindicación política. De esto da cuenta la teoría de la justicia que desarrolla, desde *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997) hasta *Escalas de justicia* (Fraser, 2008), donde la autora se propone reflexionar sobre otras formas de inquietud política y social —entre ellas, particularmente, la clase—. En este sentido, y si bien ha dedicado una parte importante de su obra a la teorización feminista, desde mi punto de vista no es justo decir que su reflexión se cierra al feminismo o que sus planteamientos no puedan pensarse más allá de este. Dejo esto, a consideración de sus lectoras y lectores.

ría crítica, una vez sometida a todas las pruebas usuales de validez empírica, sería: ¿en qué medida teoriza la situación y las perspectivas de las mujeres? ¿En qué medida ofrece una dilucidación de las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas?” (Fraser, 2015, p. 39).

Esta definición de teoría crítica apunta, por tanto, a una forma de teorizar que, en sí misma, integra cierto modo de vinculación e implicación con el acontecer político-social. Así, y en detrimento de los planteamientos de corte formal que parecen prescindir o referir solo de manera externa o colateral a las luchas en curso, Nancy Fraser propone una *forma de teorizar sobre lo social que parta de lo social mismo*: esto es, una forma de teorizar que parta del modo en que se construye y reconstruye lo social, de la manera en que estas dinámicas repercuten en la configuración del presente y sus demandas, y de cómo esto toma relevancia para dar cuenta del momento actual.

En estos términos, y derivado de este planteamiento, se entiende que —acto seguido— la filósofa no solo se pregunte *¿qué hay de crítico en la teoría crítica?* —en referencia a la asimilación conceptual dada entre el pensamiento crítico y los aportes de la Escuela de Fráncfort— sino, específicamente, *¿qué hay de crítico en el pensamiento de Jürgen Habermas?* y, con ello, que en el curso de su reflexión integre esta definición de teoría crítica como referente del análisis.

Filosofía política y pensamiento feminista: Habermas frente a Fraser

A finales de los 80 y principios de los 90, Nancy Fraser se convirtió en una importante lectora e interlocutora de Habermas. De esto dan cuenta algunos de los escritos que componen *Unruly practices*,⁷ su primera obra, pero también “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. De hecho, es en este texto y en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, donde la autora de *Fortunas del feminismo* asume con claridad esta postura de interlocución y, como mencioné antes, de crítica.

⁷ La tercera parte de *Unruly practices* (Fraser, 1989) está compuesta por tres escritos que abordan, de diferentes maneras, el pensamiento de Jürgen Habermas. Tales escritos son *What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*; *Woman, Welfare, and the Politics of Need Interpretation*; y *Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture*. Como explico a continuación, en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Nancy Fraser analiza y critica algunas de las categorías presentes en la teoría social de Habermas, categorías que, desde su perspectiva, “resultan problemáticas o inútiles” (Fraser, 2015, p. 74) para tematizar la modernidad tardía. Por su parte, en *Struggle over Needs* y *Woman, Welfare and the Politics of Need Interpretation*, la filósofa retoma algunas categorías de este mismo marco para pensar el posicionamiento de ciertas reivindicaciones en la esfera pública, en particular, las reivindicaciones del movimiento feminista. A mi parecer, es justamente este paso de la crítica a la reformulación aquello que trasluce o refleja con claridad esta postura de diálogo e interlocución de Fraser frente a Habermas.

Como el título indica, en “Repensar el ámbito público...”, Fraser (1993) desarrolla un análisis crítico de dicha categoría partiendo del hecho de que “la forma específica en que Habermas ha elaborado esta idea no es completamente satisfactoria” (p. 25). Así, y de la mano de la historiografía revisionista, la filósofa plantea que la idea de ámbito público elaborada por este en *The Structural Transformation of the Public Sphere* no solo idealiza una forma de ámbito público específica —el ámbito público masculino burgués—, sino que pierde de vista cuatro supuestos inherentes a esa concepción: supuestos que, como evidencia, acarrearán y ocultarán formas distintas de jerarquización y subordinación, principalmente en términos de género y clase.

Por su parte, en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser desarrolla un análisis exhaustivo de la teoría social presente en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y en *Teoría de la acción comunicativa*: específicamente, sobre las interpretaciones de las dinámicas del capitalismo que estas obras incluyen. De esta manera, y tomando como punto de partida el marco socioteórico de Habermas, la filósofa analiza las diferentes instituciones, roles y relaciones sociales que, desde el punto de vista de ese autor, suponen las estructuras del capitalismo clásico y del capitalismo tardío.

A primera vista, “Repensar el ámbito público...” y “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...” son sustancialmente distintos. Con todo, al analizar su contenido, es posible evidenciar que hay ideas que atraviesan ambos textos y que, en conjunto, estas obras generan una propuesta de análisis que va más allá de las palabras propiamente dirigidas a Habermas, si bien parte de ellas.

A mi parecer, en un principio, esta propuesta puede ser articulada como el señalamiento de una carencia: o, mejor dicho, y como explico a continuación, de una omisión. En la introducción a “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, Nancy Fraser (2015) trasluce esta idea al plantear que su intención es interpretar el pensamiento de ese autor “desde el punto de vista de una *carencia*: extrapolar lo que Habermas *dice* y *no dice*” (p. 40).⁸

En los términos del análisis desarrollado por esta autora, esto significa, por una parte, poner a consideración la connotación de género que subyace a ciertos roles e instituciones sociales tematizados por Habermas. Dicha connotación no es nombrada por el filósofo y, no obstante, juega un papel central en su lectura del capitalismo y sus dinámicas, así como en su interpretación de la esfera pública y de las ideas de participación y deliberación a las que hace referencia.

Al mismo tiempo, esto significa analizar las presuposiciones de ciertas formas de pensar o concebir la realidad, y considerar las implicaciones de algu-

⁸ El énfasis es mío.

nas nociones y categorías en términos políticos y sociales. En estos términos, y al hablar sobre la subordinación de las mujeres, Nancy Fraser (2015) plantea esta dimensión del análisis al advertir que su intención es estudiar el pensamiento de Jürgen Habermas

desde el punto de vista de las siguientes cuestiones: en qué proporciones y en qué aspectos la teoría de Habermas *aclara y/o mistifica* las bases de la dominación masculina y la subordinación femenina [...] En qué proporciones y en qué aspectos *cuestiona y/o reproduce* las racionalizaciones ideológicas imperantes de la dominación y la subordinación mencionadas (p. 40).⁹

Así, por ejemplo, al analizar la distinción habermasiana entre reproducción material y reproducción simbólica,¹⁰ Fraser critica a Habermas el hecho

⁹ El énfasis es mío.

¹⁰ En *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas (1987) propone una concepción dual de la sociedad. En el sexto capítulo, el filósofo escribe: “La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Por eso voy a proponer que entendamos las sociedades simultáneamente como sistema y mundo de la vida” (p. 168). Esta concepción, derivada del marco socioteórico desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa*, hace referencia a sistema y mundo de la vida como dos perspectivas conceptuales distintas para entender la sociedad, pero también en el sentido de dos rubros u horizontes que conforman a esta: por una parte, el *mundo de la vida*, es decir, el horizonte que deriva de la interacción social y que, por tanto, aparece como lo generado y compartido comúnmente, la cultura; por otra, el *sistema*, esto es, la estructura funcional que posibilita materialmente a la sociedad. En el desarrollo de *Teoría de la acción comunicativa*, esta concepción de sistema y mundo de la vida toma sentido y forma a partir de dos distinciones conceptuales, sumamente importantes para Habermas: por una parte, la distinción entre contextos de acción integrados *socialmente* y contextos de acción integrados *sistémicamente*; y por otra, la distinción entre reproducción *simbólica* y reproducción *material*. En su propuesta, la primera distinción permite que el filósofo ahonde en el binomio sistema-mundo de la vida —de hecho, en los entornos que promueven el intercambio simbólico y/o el intercambio funcional y práctico, determinado por el poder y el dinero—, así como en la consideración de las implicaciones que posee el fortalecimiento de los contextos de acción integrados sistémicamente para la modernidad. Por su parte, la segunda distinción permite que este profundice en los procesos que posibilitan la reproducción social —entendida esta en sentido material y cultural—, así como en su respectiva relación con la distinción sistema y mundo de la vida. De esta manera, al hablar sobre reproducción *material*, el filósofo hace referencia a “los procesos de intercambio del mundo de la vida con su medioambiente, procesos de los que, según nuestras definiciones, depende la pervivencia de ese sustrato material” (Habermas, 1987, pp. 331-332). Por otra parte, al hablar sobre reproducción *simbólica*, Habermas hace referencia tanto a la reproducción de las tradiciones y los patrones culturales disponibles como a la reproducción del lenguaje, y entiende este proceso como algo que recae fundamentalmente en la socialización: desde el nacimiento de los infantes en el entorno familiar, pasando por su formación académica, hasta su plena participación en el debate y la interacción social. Para este autor, la separación de estas formas de reproducción, unidas anteriormente, marcó el paso de las sociedades feudales a las sociedades modernas: “La

de plantear esta separación como un rasgo distintivo de las sociedades modernas, de hecho, como uno de los aspectos que determinan su emergencia.

Para la filósofa, este planteamiento resulta problemático, ya que, al pensar esa separación, Habermas propone y asume —sin cuestionar— la distinción entre trabajo social y socialización: es decir, pierde de vista que la socialización es ya una forma de trabajo, si bien, y como ella remarca, una forma de trabajo “no remunerado y a menudo no reconocido” (Fraser, 2015, p. 49).

A esto es preciso añadir el que esta forma de trabajo —no reconocida como tal y no considerada como parte fundamental dentro de la producción social— suele ser llevada a cabo por mujeres e interpretada como una labor *propia* de estas: una labor o una tarea —mas no una forma de trabajo— *propiamente femenina*.

Por ello, la distinción entre reproducción material y reproducción simbólica, entre trabajo social y socialización, no solo refuerza la idea —propia del marxismo ortodoxo— de que solo existe una forma de trabajo digna de ser considerada en términos económicos, políticos, sociales e históricos,¹¹ sino que, tras esta idea, se omite el papel específico de las labores de socialización —es decir, de reproducción, crianza y cuidado— en la producción social, así como las consecuencias que esta interpretación del trabajo tiene sobre las mujeres. Dichas consecuencias, como Nancy Fraser subraya, no se restringen

progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la modernidad temprana” (Habermas, 1987, p. 402). Asimismo, esta separación determinó la emergencia de una estructura institucional que, articulada ya bajo los rubros de sistema y mundo de la vida, condensa las tensiones de la modernidad. Sobre esto, volveré más adelante.

¹¹ Para Nancy Fraser, Habermas no escapa del androcentrismo que caracteriza al marxismo ortodoxo. Desde su perspectiva, aun cuando genera un panorama conceptual que permite nombrar ciertas formas de injusticia y opresión —en este caso, la invisibilización de la socialización como forma de trabajo y la expropiación del cuerpo y el trabajo de las mujeres— este es incapaz de verlo. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe: “Podría argumentarse que la distinción categorial de Habermas entre ‘trabajo social’ y ‘socialización’ ayuda a superar el androcentrismo del marxismo ortodoxo. El marxismo ortodoxo solo admitía un tipo de actividad históricamente significativa: ‘producción’ o ‘trabajo social’. Asimismo, entendía esa categoría androcéntricamente y por lo tanto excluía de la historia la crianza no remunerada de los hijos por parte de las mujeres. Por el contrario, Habermas admite dos tipos de actividad históricamente significativa: el ‘trabajo social’ y las actividades ‘simbólicas’ que incluyen, entre otras, la crianza de los niños. Así, consigue incluir en la historia la actividad no remunerada de las mujeres. Aunque esto constituye una mejora, no basta para solucionar las cosas” (p. 43). Así, y en un sentido similar a las palabras que Gayle Rubin (2015) dirige a Freud y Levi-Strauss en “Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” —“Freud y Levi-Strauss son en cierto sentido análogos a Ricardo y Smith: no ven las implicaciones de lo que están diciendo, ni la crítica que su obra es capaz de generar bajo un ojo feminista” (p. 55)—, Nancy Fraser señala la incapacidad de este autor para superar algunos de los sesgos del marxismo ortodoxo.

a la invisibilización de su trabajo. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe:

Entre otras cosas, desvía la atención del hecho de que el hogar, como el lugar de trabajo remunerado, es un lugar de trabajo, si bien no remunerado y a menudo no reconocido. De igual modo, oculta el hecho de que, en el lugar de trabajo remunerado, como en el hogar, las mujeres están asignadas a ocupaciones normalmente sexualizadas, de servicios, *distintivamente femeninos*, que constituyen de hecho guetos (p. 49).¹²

En un sentido similar, Fraser critica el planteamiento que, de la mano de esta distinción, Habermas propone sobre la estructura institucional de las sociedades modernas. De acuerdo con este autor,¹³ las sociedades modernas respaldan esa separación en una estructura institucional que asume dos órdenes: por una parte, las instituciones que están destinadas a la reproducción material y por las cuales entiende a la economía y al Estado administrativo; y, por otra, las instituciones que están destinadas a la reproducción simbólica: las cuales, a su parecer, son la familia o “esfera privada”, y el espacio de participación y deliberación política o “esfera pública”.

Para la filósofa, más allá de las dificultades que puede presentar la idea de que estos rubros están claramente definidos y de que son incompatibles entre sí —o, mejor dicho, que las funciones y los rasgos de uno no son atribuibles al otro—, el aspecto propiamente problemático de este planteamiento yace en las implicaciones que tiene considerar a la familia como momento necesario, primario o fundamental de la estructura institucional de las sociedades modernas, así como en elaborar una definición de esfera pública con tácitas connotaciones en términos de género.

En el primer caso, y aun cuando entiende esa institución como una estructura históricamente determinada, en su discurso, Jürgen Habermas asume y

¹² El énfasis es mío.

¹³ En *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas (1987) escribe: “En la sociedad burguesa los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren frente a los ámbitos de acción integrados sistémicamente que son la Economía y el Estado, la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*), las cuales guardan entre sí una relación de complementariedad. El núcleo institucional de la *esfera de la vida privada* lo constituye la familia pequeña, exonerada de funciones económicas y especializada en las tareas de socialización, la cual desde la perspectiva del sistema económico queda definida como economía doméstica, es decir, como un entorno del sistema económico. El núcleo institucional de la esfera de la opinión pública lo constituyen aquellas redes de comunicación reforzadas inicialmente por las formas sociales en que se materializa el cultivo del arte, por la prensa, y más tarde por los medios de comunicación de masas, que posibilitan la participación del público de ciudadanos en la integración social medida por la opinión pública” (p. 452).

naturaliza a la familia —nuclear, heterosexual, destinada a la reproducción, la crianza y el cuidado de las infancias— como una forma básica de organización social: de hecho, como la base y el fundamento de la estructura económica, política, social y cultural de las sociedades modernas.

Esto, sin embargo, tiene importantes consecuencias teórico-políticas, ya que, en palabras de Kate Millet (2017): “El patriarcado gravita sobre la institución de la familia” (p. 83). En los términos de la reflexión desarrollada por esta autora y por otras (Scott, 2005; Rubin, 2015), esto quiere decir que —como institución social— la familia nuclear, heterosexual, destinada a la reproducción, la crianza y el cuidado constituye una de las matrices de la subordinación de las mujeres. Es así, puesto que la familia y su ámbito —el “hogar”, la “esfera privada” y el “ámbito doméstico”— constituyen el espacio donde se da la apropiación innombrada del trabajo y el cuerpo de las mujeres; son también el espacio donde se producen y reproducen las principales directrices del género como forma de poder y dominación: la división sexual del trabajo y los modos de subjetividad sexo-genéricamente diferenciados, es decir, masculino/femenino, hombre/mujer.¹⁴

En estos términos, al proponer una estructura institucional cuyo sostén es la familia, Habermas está defendiendo, normalizando y perpetuando “una solución institucional considerada una, si no *la*, pieza clave de la moderna subordinación de las mujeres” (Fraser, 2015, p. 52). Al mismo tiempo, cabe añadir, claramente está pasando por alto los distintos señalamientos que, desde la reflexión feminista, se han realizado acerca del papel de la familia y el parentesco en la subordinación de las mujeres.

En el segundo caso, y en una relación directa con este planteamiento, Nancy Fraser critica a Habermas el hecho de elaborar una definición de esfera pública que tácitamente excluye la participación política de las mujeres. Esto, tanto porque en la reconstrucción de ámbito público elaborada en *The Structural Transformation of the Public Sphere* omite el papel de las mujeres en su configuración,¹⁵ como por las características que, en *Teoría de la acción comuni-*

¹⁴ Para un tratamiento más amplio sobre este asunto, véase Zavala (2021, pp. 71-74).

¹⁵ De la mano de la historia revisionista, en “Repensar el ámbito público...”, Nancy Fraser (1993) critica a Habermas el hecho de pasar por alto el papel de las mujeres, como público, en la configuración de la esfera pública, así como el omitir su participación propiamente política en el contexto de la modernidad. En el texto, la autora escribe: “El problema no es solamente que Habermas idealice el ámbito público liberal, sino también que no pueda examinar otros ámbitos públicos no liberales, no burgueses, que compiten con el liberal y burgués. [...] Mary Ryan documenta las diferentes maneras en que las mujeres norteamericanas del siglo XIX, que pertenecían a diversas clases sociales y etnias, construyeron vías de acceso hacia la vida política pública, a pesar de su exclusión del ámbito público oficial. En el caso de las mujeres burguesas de élite esto supuso crear una sociedad contra-civil de asociaciones voluntarias alternativas sólo

cativa, atribuye a la esfera pública y al ciudadano —características que, tácitamente, generan un espectro o marco de inteligibilidad sobre quiénes pueden participar o no en el debate y la deliberación política—. En el texto, Fraser (2015) escribe:

Tal y como Habermas lo entiende, el ciudadano es principalmente un participante en el debate político y en la formación de opinión pública, lo cual significa que este, desde el punto de vista de Habermas, depende crucialmente de las capacidades de consentimiento y discurso, de la capacidad para participar a la par que otros en el diálogo. Pero éstas son capacidades relacionadas con la masculinidad en el capitalismo clásico dominado por el varón. Capacidades en multitud de modos negadas a las mujeres y consideradas como algo contrario a la feminidad (p. 57).

Lo anterior es entendido en una relación de diferencia o alteridad con la definición de esfera privada,¹⁶ y pone de manifiesto la connotación de género

para mujeres, que incluían sociedades filantrópicas y de reformas morales. [...] Mientras tanto, para algunas mujeres menos privilegiadas, el acceso a la vida pública se dio a través de la participación en papeles de apoyo en las actividades de protesta de la clase trabajadora que estaban dominadas por los hombres. [...] *Así que la visión de que la mujer estaba excluida del ámbito público resulta ser ideológica*; se basa en una noción de lo público con prejuicios de clase y de género” (Fraser, 1993, pp. 30-31). (El énfasis es mío).

¹⁶ En este punto, resulta preciso reparar en una de las ideas planteadas por Judith Butler en *Fundamentos Contingentes: el feminismo y la cuestión del “posmodernismo”*, un escrito publicado en 1992. En una nota a pie de página, la filósofa estadounidense escribe: “Aquí vale la pena anotar que en alguna teoría política reciente [...] hay una insistencia en que el campo político es por necesidad construido mediante la producción de un exterior determinante. En otras palabras, el propio dominio de la política se constituye a sí mismo mediante la producción y naturalización de lo ‘pre-’ y lo ‘no-’ político. En términos de Derrida, ésta es la producción de un ‘exterior constitutivo’. [...] Esto es especialmente importante para las preocupaciones feministas hasta el punto en el que las bases de la política (‘universalidad’, ‘igualdad’, ‘el sujeto de derechos’) han sido construidas mediante exclusiones raciales y de género no marcadas, y por una mezcla de la política con la vida pública que convierte lo privado (la reproducción, los dominios de la ‘feminidad’) en prepolítico” (Butler, 2001, pp. 9-10). Como es posible ver desde este punto, la importancia de este fragmento estriba principalmente en dos cuestiones: primero, entender que —tal y como sucede con la definición de “lo político”— la definición de “lo público” y de la “esfera pública” puede ser elaborada y establecida a partir de una relación de diferencia, antagonismo o alteridad con la definición de “lo privado”; segundo, entender que la definición de “lo público” suele estar íntimamente ligada a la definición de “lo político”. En el sentido de lo establecido por Judith Butler y Nancy Fraser, ambas cuestiones tienen importantes implicaciones, ya que, como señalo a continuación, en el primer caso la definición de *esfera pública* y su connotación en términos de género pueden corresponderse *tácitamente* con una definición de esfera privada entendida como opuesta, contraria o complementaria: es decir, que si la esfera pública es definida como el espacio *legítimo* de los hombres, la esfera privada es designada implícitamente como el espacio *propio* de las mujeres. En el segundo caso, y agudizando el planteamiento anterior, la intercambiabilidad que, por momentos, se genera entre “lo político” y “lo público” puede derivar en el reconocimiento y el desconocimiento de ciertos fenómenos y

que subyace a ambas nociones, así como las consecuencias prácticas en juego a partir de esta distinción: en función de su planteamiento, Jürgen Habermas no solo *naturaliza* el que seamos las mujeres quienes ocupemos y nos ocupemos del “ámbito privado”, sino que, asimismo, *normaliza* —en el sentido de tomar como “normal”, pero también de reproducir como norma— el que sean los hombres quienes asuman en su mayoría o totalmente los asuntos que corresponden al orden público.

En este sentido, la crítica que Fraser dirige a Habermas puede ser articulada como el señalamiento de una omisión: lo que a través de este análisis señala al filósofo alemán es que, en sus planteamientos, este pierde de vista que el género atraviesa la configuración entera de la realidad —incluida la forma en que esta se concibe y los términos a partir de los cuales se piensa—: “Vivida en todos los ámbitos de la vida, la identidad de género es un ‘medio de intercambio’ (si no el ‘medio de intercambio’) [...] constituyendo un elemento básico del pegamento social” (Fraser, 2015, p. 59).

Género y filosofía

El género como categoría de análisis

Nancy Fraser dirige, así, un importante señalamiento a uno de los referentes filosóficos de la segunda mitad del siglo xx. Ahora bien, ¿es posible ir más allá? Es decir, ¿es posible articular estas reflexiones como una propuesta de análisis dirigida a la filosofía política contemporánea? Para dar paso a esto último, en este apartado repararé en algunas de las reflexiones que conforman “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, de la historiadora estadounidense Joan W. Scott.

Junto a “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, de Gayle Rubin, “El género: una categoría útil para el análisis histórico” constituye uno de los escritos fundadores y fundamentales de los estudios feministas o estudios de la mujer. Para Marta Lamas (2018), el protagonismo de estos textos en el horizonte teórico-feminista se desprende del hecho de que, a partir de “El tráfico de mujeres...” y “El género...”, Gayle Rubin y Joan W. Scott proponen reflexionar teóricamente sobre la construcción cultural del género.

A mi parecer, sin embargo, la razón de esto descansa en el hecho de que, a partir de estos escritos, el género empieza a figurar como una categoría propiamente teórica —ya no exclusivamente política— y, junto a ello, no solo

realidades como problemáticas sociales. Este es uno de los señalamientos que, por ejemplo, la reflexión feminista planteaba en décadas pasadas: cómo la definición de las relaciones dentro del hogar como “domésticas” o “privadas” impedía tematizar y atender fenómenos como la violencia y el abuso sexual intrafamiliar como problemáticas cuya solución reside, no tanto en lo privado, sino en la intervención del orden público.

como un objeto digno de análisis, discusión, indagación y conflicto, sino, al mismo tiempo, como una herramienta conceptual, un instrumento o medio para el análisis.

“El género: una categoría útil para el análisis histórico” parte de una reflexión sobre la incorporación de esta categoría en los estudios históricos. En un principio, Scott (2015) alude, por ejemplo, a la manera en que la influencia del movimiento feminista ha derivado en la incorporación de la categoría de género en los estudios históricos y, en consecuencia, en la emergencia de un interés para dar cuenta del papel de las mujeres en la historia, así como para hablar, propiamente, de una historia de las mujeres.

Ahora bien, al analizar los distintos caminos que ha tomado esta incorporación, más que proponerse revisar las diferentes acepciones que en función de esta ha asumido la categoría de género, la intención de esta autora es generar una pauta para plantear su propia formulación de esta categoría y, como es posible comprobar hacia el final de este texto, su interpretación sobre la incorporación de esta en los estudios históricos. En “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Scott (2015) escribe:

Mi definición de *género* tiene dos partes y varias subpartes. Están interrelacionadas, pero deben ser analíticamente distintas. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de significar relaciones de poder (p. 290).

Para Scott, como elemento constitutivo de las relaciones sociales, el género consta de cuatro elementos interrelacionados, ninguno de los cuales opera sin los demás: 1) los símbolos y los mitos culturalmente disponibles; 2) los conceptos normativos y los discursos a través de los cuales se expresan; 3) las instituciones y las organizaciones sociales; y, finalmente, 4) la identidad (Scott, 2015; Lamas, 2018).

Como De Barbieri (1996) señala en “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”, la relevancia de esta primera parte de la definición de género yace en el énfasis que la historiadora pone sobre el carácter complejo y la dimensión sociocultural que el género entraña: en vez de limitar el planteamiento a la cuestión de las identidades y de los cuerpos, mediante esta concepción Scott devela y revela al género como “una construcción social compleja, con diversidad de elementos constitutivos” (p. 61).

Lo anterior, de inmediato, tiene importantes implicaciones teórico-políticas, ya que este planteamiento permite pensar al género como una cuestión modificable: en detrimento de una interpretación reducida a la relación

sexo-género. Esta definición propone al género como un elemento históricamente dado, condicionado por los distintos elementos que lo conforman, pero también, y en consecuencia, como una producción enteramente contingente, abierta a la reformulación y a la modificación históricas.

El aporte propiamente significativo de este planteamiento reside, no obstante, en la segunda parte de esta definición, ya que es a partir de ella que Scott plantea explícitamente la vinculación del género con el poder. De acuerdo con Scott (2015), el género es una forma primaria de significar relaciones de poder: o, más exactamente, “es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (p. 292).

Esta segunda parte de la definición enfatiza, entonces, en la capacidad del género no tanto para nombrar o señalar diferencias sino para *generarlas*. Es decir, para producir relaciones como ejes diferenciales en términos políticos y sociales: o, lo que es lo mismo, como formas de dominación y subordinación.

Así, a partir de este planteamiento, Joan W. Scott reformula al género como algo que atraviesa los cuerpos, las identidades, las instituciones, los discursos y las narrativas disponibles culturalmente. Al mismo tiempo, y de la mano de esto, define al género como aquello que funciona y opera *efectivamente*, un medio o aparato en función del cual se forman, establecen, producen y reproducen relaciones sociales como relaciones de poder.

En estos términos, hacia el final de “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Joan W. Scott da paso a su interpretación sobre la incorporación del género, en tanto que categoría de análisis, a los estudios históricos. Desde su punto de vista, si bien puede conllevar la visibilización de las mujeres en la historia —lo que considera relevante para los estudios históricos—, esta incorporación debe ser entendida en los términos de una refracción: el uso del género como categoría de análisis dentro de los estudios históricos puede dar paso tanto a una revisión de los aspectos que conforman la cultura, en tanto que elementos generizados, atravesados por el género, como a una reformulación de los procesos históricos, en tanto que dinámicas sociales marcadas y condicionadas por el género.

Por tanto, la incorporación de la categoría de género a los estudios históricos se entiende más como una evaluación del funcionamiento mismo del género en la historia —y, con ello, como una reconsideración de los procesos históricos a la luz de esta categoría— que como un reconocimiento del papel de las mujeres en la historia. Ahora bien, ¿qué sucede con la filosofía?

Género y filosofía

Al vincular estas reflexiones sobre el género como categoría de análisis y el planteamiento desarrollado por Nancy Fraser, es posible proyectar algunas ideas y señalamientos sobre el pensamiento filosófico, ideas y señalamientos

cuya enunciación y apreciación pueden traer importantes cambios en el terreno de la filosofía política.

De inmediato, es necesario subrayar el hecho de que el género no puede figurar más como un rasgo accidental o secundario de la identidad: es decir —y pensado a la luz de la formulación clásica sustancia-accidentes— como una característica irrelevante para la consideración filosófica.

Esto no solo porque el género atraviesa la cultura —incluida la manera en que concebimos y conformamos la realidad—, sino porque es necesario evidenciar las consecuencias de este como categoría política, social y cultural: fundamentalmente, y siguiendo a Joan W. Scott, como un campo dentro del cual o por medio del que se articula el poder.

Así, es posible dar paso a cuestionamientos como ¿qué formas de poder, qué formas de dominación y subordinación no han sido nombradas o visibilizadas por la filosofía como consecuencia de su omisión en términos de género? En otras palabras, ¿qué relaciones de poder han permanecido ocultas y cómo se relaciona esto con una perspectiva androcéntrica y masculinista reproducida por la filosofía? Por otra parte, ¿qué cambios puede traer la incorporación de la categoría de género a la reflexión filosófica?

Adicionalmente, y en conexión con esto, hay que tomar en cuenta que a las categorías subyacen ciertas presuposiciones —principal, aunque no exclusivamente— en términos de género y, por tanto, que se requiere una revisión filosófico-feminista sobre algunos de los conceptos en función de los cuales opera la reflexión filosófica —en términos generales— y la reflexión filosófico-política— en particular.

A la luz del planteamiento que precede, esto último toma sentido al advertir la connotación de género que supone, por ejemplo, la distinción esfera privada/esfera pública: distinción que, por lo demás, es definida por Carole Pateman (1996) como “aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista” (p. 31).

Sin embargo, y como ha señalado Judith Butler (2019), esto también puede ser entendido como el análisis de los marcos de inteligibilidad de género que subyacen a categorías como “cuerpo”, “identidad”, “ser humano” o “persona”, así como el planteamiento de los efectos políticos, sociales, culturales y económicos que acarrearán dichos marcos para ciertos individuos.

Finalmente, hay que considerar la importancia que tiene la incorporación del género a la reflexión filosófica. O, más exactamente, la relevancia de asumir —en el sentido de aceptar, pero también de hacerse cargo— al género como un problema filosófico y, en ello, de iniciar un diálogo —necesario desde hace tiempo— con las distintas narrativas que se desdoblaron en el momento presente: con los movimientos sociales —específicamente, con el movimien-

to feminista—, pero también con las ciencias sociales y los estudios feministas y de género.

En suma, la integración del género como categoría de análisis, el resarcimiento de su omisión dentro de la filosofía, puede derivar en una reformulación de la filosofía política contemporánea: o, mejor dicho, en la reformulación de aquello que considera un problema, un objeto de análisis, pero también, y derivado de esto, en una reconsideración de la posición o el sitio desde donde se propone la reflexión filosófica —las desigualdades y formas de dominación que, de hecho, se juegan en y a partir de ella—.

Conclusión

Partí de la definición de *teoría crítica* propuesta por Nancy Fraser por dos razones. Primero, porque considero que en ella se vierten, de manera clara, algunas de las inquietudes del pensamiento filosófico-político de la segunda mitad del siglo xx, pensamiento que, sobra decir, no solo se enfrentó a las marcas generadas por la Segunda Guerra Mundial y el periodo de tensión posterior a esta, sino, asimismo, a las sublevaciones que vieron la luz a partir de los años 60. Segundo, y en conexión con esto, porque en esta definición se revelan algunas de las potencialidades del pensamiento filosófico en la actualidad.

En el curso de este escrito, y al tomar como objeto de análisis las críticas que Nancy Fraser dirige a Jürgen Habermas, así como los señalamientos que, a partir de estas, pueden desprenderse para la filosofía política contemporánea, he procurado centrarme en la relación que, a partir de este punto, puede establecerse entre el pensamiento feminista y la filosofía política: la relevancia que tiene el hecho de que los planteamientos realizados por la reflexión feminista sean articulados en y desde la filosofía política, pero también el que esa articulación pueda desatar una serie de cambios dentro del pensamiento filosófico-político.

Así, al volver sobre esta definición y considerar las razones que me motivaron a asumirla como punto de partida, considero fundamental concluir este escrito remarcando las posibilidades y potencialidades que tiene y puede desarrollar la reflexión filosófica ante la realidad y, específicamente, frente a la movilización social emergente: tanto su alcance para nombrar y visibilizar cuestiones innombradas —e, incluso, innombrables— anteriormente, como su capacidad para generar gramáticas y lenguajes distintos para otros mundos posibles.

Referencias

Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del “posmodernismo”. *La ventana. Revista de Estudios de Género*, 2(13), 7-41. <https://doi.org/10.32870/lv.v2i13>

- Butler, J. (2019). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- De Barbieri, T. (1996). Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género. *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, 4, 47-84.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices*. University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1993.7>
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo del hombre.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Fraser, N. (2015). ¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género. En *Fortunas del feminismo* (pp. 39-74). Traficantes de sueños.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus.
- Lamas, M. (2018). Género. En H. Moreno H. y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave de los estudios de género* (Vol. 1) (pp. 155-170). Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Millet, K. (2017). *Política sexual*. Cátedra.
- Pateman, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31-52). Paidós.
- Real Academia Española. (s. f). Asumir. En *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado en 11 de noviembre de 2021, de <https://dle.rae.es/asumir?m=form>
- Rubin, G. (2015). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 53-110). Centro de Investigaciones y Estudios de Género; Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores.
- Scott, J. (2005). La política familiar feminista. *Debate Feminista*, 32(37-51), 37-51. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2005.32>
- Scott, J. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 269-308). Centro de Investigaciones y Estudios de Género; Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores.
- Zavala, F. (2021). *Abordar el género desde la filosofía: el aporte de Judith Butler* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiunam. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/8GBE1A5QHNU6NL1R3CGI7VACS-J2FJVKUC68LR632D3GD3319X-16626?func=full-set-set&set_number=358938&set_entry=000007&format=999

