

LA PERSPECTIVA TEÓRICO-CRÍTICA DE NANCY FRASER*

The Theoretical Critical Perspective of Nancy Fraser

Delfín Ignacio Grueso

Universidad del Valle (Colombia)
delfin.grueso@correo.univalle.edu.co
ORCID ID: 0000-0001-6636-4032

RESUMEN

Este artículo intenta mostrar a Nancy Fraser como una exponente de la Teoría Crítica contemporánea. Este objetivo no desconoce las marcadas diferencias entre su filosofía política, durante mucho tiempo más bien centrada en la justicia social, y lo que ha caracterizado durante estos cien años a los autores de la Escuela de Frankfurt. Tampoco ignora que mientras ella estaba elaborando sus perspectivas acerca de las injusticias sociales, fue dejando aquí y allá, en textos y entrevistas, autodefiniciones como marxista y teórico-crítica, sin que estas fueran desarrolladas. Pero una vez sus estudios sobre el capitalismo contemporáneo se fueron profundizando y ella llegó a la conclusión de que este no es un sistema económico, como tradicionalmente se lo toma, sino un ‘orden social institucionalizado’, consideró llegado el momento no solo de revisar la agenda teórico-crítica de la vieja Escuela de Frankfurt, sino también la del propio Marx.

Palabras clave: *Nancy Fraser, Escuela de Frankfurt, capitalismo contemporáneo, teoría crítica de la justicia.*

ABSTRACT

This article tries to show Nancy Fraser as an exponent of contemporary critical theory. This objective does not ignore the marked differences between her political philosophy, for a long time rather focused on social justice, and what has characterized the authors of the Frankfurt school during these one hundred years. Nor is it possible to ignore that, while she was elaborating her perspectives about social injustices, she left here and there, in texts and interviews, several self-definitions of herself as a Marxist and critical theorist, without properly developing those statements. However, once her studies on contemporary capitalism were deepened and she came to conclude that

*El presente artículo es un desarrollo más organizado de la conferencia que dicté en el IX Congreso Colombiano de Filosofía. Orígenes, Herencias y Proyecciones de la Crítica, celebrado en Tunja, 18 al 21 de septiembre de 2004. En el proceso de reorganización de esa conferencia, y continuación de algunas reconstrucciones de la biografía de Fraser presentadas en “¿Por qué redistribución, reconocimiento y participación política?” (2021), he acudido a literatura actualizada.

this is not an economic system, as it is traditionally taken, but an “institutionalized social order,” she believes the time has come to review not only the theoretical-critical agenda of the old Frankfurt school, but also that of Marx himself.

Keywords: *Nancy Fraser, Frankfurt School, contemporary capitalism, critical theory of justice.*

A mi modo de ver, nadie ha podido mejorar aún la definición que dio Marx en 1843 de la teoría crítica como la ‘auto-clarificación de las luchas y los deseos del presente’
Nancy Fraser (1995 [1985], p. 21)

INTRODUCCIÓN

Para presentar a Nancy Fraser como una legítima exponente de la Teoría Crítica, el objetivo de este artículo, se necesita superar la percepción dominante que la identifica como una filósofa normativa centrada en la justicia. El artículo pondrá en evidencia cómo esa faceta normativa estuvo siempre orientada por un espíritu teórico-crítico; prestará atención a afirmaciones lanzadas aquí y allá, en ensayos y entrevistas, en las que la autora se autodefine como teórico-crítica, aunque a menudo sin detenerse a aclarar el alcance de esa autodefinición. Esto ha cambiado bastante con ocasión de su reciente teorización sobre el capitalismo contemporáneo. En la medida en que la autora ha expresado la necesidad de un análisis crítico totalizante de ese fenómeno y termina posicionándose, también ha terminado posicionándose frente al viejo proyecto investigativo y crítico de la Teoría Crítica. En otras palabras, la idea de que el capitalismo contemporáneo no puede ser entendido más como un sistema económico, y que hay que abordarlo como ‘sistema social institucionalizado’, ha llevado a Nancy Fraser a complejizar no solo los análisis de Marx, sino la agenda comprensiva y crítica que, con respecto al capitalismo, se trazó la Escuela de Frankfurt.

El texto comienza con un contraste general de Nancy Fraser con la Teoría Crítica, tras lo cual se revisan las huellas de esa tradición en el contexto de emergencia de la obra fraseriana. Una vez

surtidos estos preliminares, se pasa revista a los rasgos principales de la teorización que Fraser hace de la justicia, para proceder a mostrar que esos rasgos no bloquean su conexión con la Teoría Crítica, sino que la ubican en una variable muy específica de su desarrollo contemporáneo: la que intenta establecer un fundamento normativo para la crítica social. La última fase comienza repasando los modos en que, a lo largo de su ya extensa obra, Nancy Fraser se ha autodefinido como marxista y como teórico-crítica para proceder a detallar cómo su interpretación del capitalismo contemporáneo la lleva a redefinir la agenda investigativa y crítica del viejo programa de la Escuela de Frankfurt.

NANCY FRASER Y LA TEORÍA CRÍTICA: UN PRIMER CONTRASTE

En principio, la obra filosófica de Nancy Fraser no facilita su inclusión en la Teoría Crítica. Tómense en cuenta tres rasgos de esta ya centenaria tradición de pensamiento:

- a. **La Teoría Crítica es, fundamentalmente, la Escuela de Frankfurt.** Se inició y se ha desarrollado alrededor del *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt, bajo la dirección de intelectuales comprometidos con el programa investigativo alguna vez fijado por Max Horkheimer el 24 de enero de 1931, en el marco de su lección titulada “El estado actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”. Su continuidad ha estado garantizada, en parte, por la dirección del instituto, que ha pasado de las manos de Horkheimer a las de Adorno, de estas a las de Habermas y luego a las de Honneth, quien hasta hace poco ocupó ese cargo. Pero, ante todo, por esas relaciones de continuidad-ruptura que posicionan a Habermas frente a Horkheimer y Adorno, a Honneth frente a Habermas o a Jaeggi frente a Honneth. Ha sido, en suma, un fenómeno articulado en torno a un lugar geográfico; una cantera formativa alemana para alemanes.

Nancy Fraser no es alemana, no proviene de esa cantera y no se ha instalado en esa tradición mediante esas relaciones maestro-discípulos que han caracterizado a los autores frankfurtianos.

b. La Teoría Crítica frankfurtiana es un ejercicio renovado de diagnóstico de la alienación en la sociedad capitalista.

Variación específica de eso que genéricamente se conoce como el marxismo occidental, la Teoría Crítica se inspiró originalmente en los recién descubiertos *Manuscritos del 44* de Marx y en el diálogo con las reflexiones de Gregory Lukács sobre la reificación. De una u otra forma, sus autores vuelven tanto a Marx como al tópico de la alienación. Lo hace Erich Fromm en *Marx y su concepto del hombre*; Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*; Jürgen Habermas en *La reconstrucción del materialismo histórico*; Axel Honneth en *Reificación* y en *La idea de Socialismo*; Rahel Jaeggi en *Alienación* y Hertmut Rosa en *Alienación y Aceleración*. No tenemos un escrito de Fraser que, sostenidamente y en extenso, se ocupe de reinterpretar la teoría marxiana o que haga de la alienación su categoría central.

c. La Teoría Crítica frankfurtiana se ha caracterizado por un renovado volver a Hegel para teorizar la dinámica histórica y los problemas del presente. Lo evidencia Adorno en sus lecciones sobre la historia y en sus *Tres estudios sobre Hegel*, publicados en 1963; Marcuse en *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*; Honneth en *Las luchas por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales* y en *El derecho de la libertad*; y Jaeggi en *Crítica de las formas de vida*.

No hay ninguna recuperación consistente de Hegel por parte de Fraser; ni siquiera apela a él para fundamentar el uso de la categoría ‘reconocimiento’, que tan central llegó a ser en una fase de su teorización sobre la justicia.

Podríamos ahondar el contraste, ahora tomando a Fraser como eje de la comparación y decir, por ejemplo, que no encontramos en la patriarcal Escuela de Frankfurt a alguien que, procediendo

de la militancia feminista, hubiese mantenido y enriquecido la perspectiva de género a lo largo de toda su elaboración teórica hasta integrarla en su análisis de la heteronormatividad y del ordenamiento social del cuidado de la vida como igualmente constituyentes, en términos económico-políticos, de la explotación que reproduce al capital. Tampoco encontramos entre los alemanes, con la excepción de Jürgen Habermas y de Rainer Forst, una reflexión normativa que observe la separación kantiana entre lo justo y lo bueno como aspecto clave en la tarea de alcanzar un fundamento moral para la crítica social.

Pero esas diferencias no han impedido que la propia Fraser se reclame como una teórico-crítica y el modo en que esto se ha hecho posible hay que encontrarlo en las condiciones académicas de emergencia de su filosofar. Y para ello hay que comenzar revisando el eventual impacto de la Escuela de Frankfurt en los Estados Unidos, primero con su ocasión de su exilio allí, entre 1933 y 1951, y después en las diferentes formas de interacción entre esa escuela y el desarrollo de la filosofía política norteamericana.

LA INTERACCIÓN ESTADOUNIDENSE CON LOS FRANKFURTIANOS

Lo más fecundo de la interacción de la vida académica estadounidense con la Escuela de Frankfurt parece haber despegado en el contexto de eso que ha venido a llamarse el *giro lingüístico* y el diálogo con la obra de Jürgen Habermas. Eso viabilizó un proceso que, al día de hoy, permite un intercambio más fluido con teórico-críticos contemporáneos como Axel Honneth, Rainer Forst, Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa.

Pero antes de ese momento, ¿cómo influyó la presencia de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en los Estados Unidos durante su exilio en los años 30 y 40? Es una pregunta cuya respuesta requiere tomar en cuenta el papel determinante de la historia y la cultura filosófica y política tanto en el país de origen del exilio como en el país anfitrión, así como el modo de interacción que, en cada contexto, se da entre pensa-

miento y política y entre política y vida universitaria. En relación con esta última, son determinantes las diferenciadas formas de organización del saber en los centros educativos y los canales institucionales existentes para la validación de los productos académicos y para el diálogo social que podría generarse, o no, alrededor de estos. Todo lo anterior para entender por qué en ese primer encuentro entre los frankfurtianos y la academia norteamericana, cada uno de esos aspectos obró más como un muro de contención que como un canal comunicativo.

Para comenzar, en la compartimentada estructura de la universidad norteamericana no estaban dadas las condiciones de recepción para esos análisis de la sociedad que involucraban otras disciplinas, como los que había hecho Walter Benjamin apelando a la estética, o Erich Fromm y Herbert Marcuse apelando al psicoanálisis. Quizás las cosas resultaban un poco más favorables para ese particular tipo de trabajo interdisciplinario sobre la familia, el autoritarismo y la alienación de la ciencia que venían haciendo los frankfurtianos, ligando sociología y filosofía, sin que a los respectivos departamentos académicos del país anfitrión les resultara fácil familiarizarse con el abordaje hecho por los alemanes. Los sociólogos, por un lado, no podían seguir el análisis filosófico de esos trabajos, pues se alejaban de lo que cabe en el formato de un informe de investigación social empírica. Los filósofos, por otro lado, no parecían tener mayor dificultad con aquello de apalancar la crítica filosófica de la sociedad en los resultados de la investigación social; pero se les dificultaba aceptar que ese ejercicio diera siempre por sentado el pensamiento de Marx, con quien los frankfurtianos parecían comprometidos a mostrar una lealtad extrafilosófica.¹

1 Recuérdese que Felix Weil había promovido financieramente la creación del *Institut für Sozialforschung* con la esperanza de que se llamara *Universidad Karl Marx* y promoviera el estudio de la sociedad desarrollando la filosofía marxiana, razón por la cual los primeros estudios, los de Pollock, Lowenthal, Adorno y Fromm, ofrecen reinterpretaciones y reelaboraciones de Marx (Corradetti, 2012, pp. 1-2).

Aun así, según James Schmidt (2007), el peso de lo sociológico, más que el de lo filosófico, fue el determinante para la inserción institucional de los frankfurtianos en las universidades norteamericanas. Al Departamento de Sociología de Columbia University, por ejemplo, Franz Neumann le resultaba más interesante que Horkheimer o Adorno. En otras universidades, en cambio, primaba el interés por los trabajos de Fromm sobre las conexiones entre marxismo y psicoanálisis.

A Horkheimer, en general interesado en sacar conclusiones de naturaleza más filosófica, estas preferencias lo afectaban emocionalmente. No podía eludir las obligaciones anexas a las investigaciones sociológicas, que garantizaban los fondos para el naciente *Instituto para la Investigación Social* en suelo norteamericano, pero se quejaba del modo en que todo ello le impedía avanzar en otras facetas de su trabajo. Esto fue particularmente evidente con respecto al ciclo de conferencias que dictó en la Universidad de Columbia, entre febrero y marzo de 1944, y que luego se recogieron en *El eclipse de la razón*. En este caso, su desaliento ya no tenía que ver con la dificultad de encontrar pares adecuados en la sociología norteamericana, cuyos desarrollos no acababa de comprender; ahora pesaban más en él las expectativas del público que lo escuchaba, configuradas por filosofías dominantes, distintas a aquellas que presidían sus propias reflexiones. Todo esto hizo que, en general, cuando se generaban diálogos acerca de los tópicos que les interesaban, los alemanes se encontraran más bien hablando entre ellos mismos y en alemán.²

Tomando en cuenta estas dificultades, se pueden comprender mejor las razones que da Richard Rorty (1994) para explicar por qué la escuela de la que hablamos no logró generar en los Estados Unidos la misma influencia que el Círculo de Viena, exiliado allí

2 Corradetti cita a Wiggerhaus diciendo: "The seminars were virtually discussion groups for the Institute's associates, and American students only rarely took part in them" (Corradetti, 2012, p. 3).

por similares razones políticas. En el caso de los frankfurtianos concurrieron, de un lado, su actitud intelectual frente a los Estados Unidos y, del otro, el desconocimiento de la obra de Marx en las universidades norteamericanas de la época. En relación con lo primero, Rorty ha dicho que ellos estuvieron y a la vez no estuvieron en ese país. Estuvieron de cuerpo, pero no en espíritu, dado que nunca pudieron comprender a los Estados Unidos y las cosas que solían decir sobre ese país eran sencillamente absurdas. Ni entendían el medio, ni creían que el medio los podía entender.³ Vivieron allí —según Rorty— sin creer realmente que ese país existía. Después, cuando se fueron, la vida académica norteamericana siguió careciendo de las bases necesarias para leerlos a profundidad. Rorty ha enfatizado a este respecto el hecho de que para eso se requería una tradición de lectura seria de Marx como filósofo; una carencia que recién comenzaría a superarse en los años sesenta del siglo pasado. Al lado de esa carencia académica estuvo siempre la hostilidad de la cultura política norteamericana a todo lo que olieran a socialismo.⁴

Si bien Rorty reconoció que, en las décadas posteriores, las cosas cambiaron un poco. Observó que, en los futuros centros de Estudios Culturales, en los que se desarrolló parte del trabajo de quienes después serían considerados los teórico-críticos norteamericanos, se dio una más fluida recepción de Heidegger, Derrida y Foucault que de los pensadores frankfurtianos. Y, de

3 En palabras de Corradetti: “During this time, while Germany was under Nazi seizure, the Institute remained the only free voice publishing in German. The backlash of this choice, though, was a prolonged isolation from American academic life and intellectual debate, a situation which Adorno appealed against iconoclastically as ‘a message in the bottle’ for the lack of a public target” (Corradetti, 2012, p. 2).

4 McCole et al. lo dicen en estos términos: For all practical purposes, the institute gradually tended to contract to the members of Horkheimer’s inner circle, and out of consideration for its guest status in a country not known for its hospitality to socialism, it frequently practiced a kind of self-censorship in its publications by toning down political language it feared might be abrasive (McCole et al., 1993, p. 8).

nuevo, porque para leer a los primeros tampoco había necesidad de haber leído seriamente a Marx (Rorty, 1994).

El sociólogo alemán Hans Joas hace un balance similar. Coincide en que la Escuela de Frankfurt estuvo en los Estados Unidos en un relativo aislamiento y añade que esos alemanes nunca se tomaron en serio la vida social y política de los americanos (Joas, 1992). A Horkheimer lo describe como alguien que miró al pragmatismo norteamericano con una arrogancia alemana. Para él ese pragmatismo no pasaba de ser un hermano inconsistente del positivismo lógico. Y todos, en general, estaban convencidos de que la investigación social en ese país se había reducido a un contrato investigativo y la filosofía no era otra cosa que una reducción positivista de las todas las cuestiones a un asunto metodológico. Adicionalmente, consideraban que la psicología social norteamericana solo podía promover el conformismo; que la cultura de masas era decadente y carente de los poderes trascendentes de la alta cultura europea. En términos políticos todos quedaron con la impresión de haber estado exiliados en el seno de un totalitarismo naciente. Por ello, después de su regreso a Alemania, por lo menos en el círculo interior de la escuela, no creyeron necesario procesar intelectualmente la experiencia de los Estados Unidos. Se fueron de allí con las mismas asunciones con las que habían llegado (Joas, 1992, pp. 263-264).

Pese a todo lo que se acaba de decir, los años del exilio en los Estados Unidos parecen haber sido los más productivos para Horkheimer y para buena parte del Instituto, que ganó algo de identidad antes de regresar a Alemania.⁵ Si con respecto a un even-

5 McCole et al. plantean que The 1930s proved to be Horkheimer's most productive period as a theorist. He generated a steady stream of essays for the *Zeitschrift*, contributing major statements to every volume. He also displayed an extraordinary single-mindedness in keeping the institute's theoretical and empirical projects going. Nevertheless, the institute's work was clearly marked by the experience of exile. It should not be forgotten that it was in exile that the so-called Frankfurt School actually developed its identity. The difficulties that Horkheimer and his collaborators faced are suggested by the fact that during its most productive years, the institute was

tual enriquecimiento a partir de su ‘experiencia norteamericana’, en cierto modo los autores volvieron a Alemania con las manos vacías, en términos de su propio proyecto investigativo, el más genuinamente frankfurtiano, lo mejor de la Escuela de Frankfurt estaba por venir con la publicación en Alemania de lo que habían procesado, en su aislamiento, en los Estados Unidos.

Herbert Marcuse no puede contarse entre los frankfurtianos que volvieron a Alemania con las manos vacías. Él se quedó en los Estados Unidos (como Leo Lowenthal y Karl Neumann) y se articuló a las dinámicas políticas norteamericanas, siendo una figura de referencia para el movimiento estudiantil de finales de los 60 (de hecho, una figura influyente en la militancia política a la que Fraser dice deberle ‘el Marx’ que tuvo por mucho tiempo). Pero, en cuanto al ambiente académico en el que se formaron los autores que más adelante se identificarían como exponentes de una Teoría Crítica norteamericana, Marcuse tampoco parece haber sido una figura de referencia.

Por otra parte, los departamentos de filosofía y sociología norteamericanos no parecen haber conservado una mayor interacción con lo que siguió produciendo la Escuela de Frankfurt, ya de nuevo en suelo alemán. No olvidar tampoco que, hasta bien entrada la década de los 70, los marxistas norteamericanos no tuvieron mayor protagonismo en los debates de eso que se llama, genéricamente, el marxismo occidental. En esto influyeron, aparte de las razones ya enunciadas, la concurrencia de otros dos fenómenos: en lo político, el ambiente enrarecido que en los años 50 generó el macartismo, y que dejó su huella negativa en la universidad norteamericana todavía durante un buen trecho de la Guerra Fría; y, en lo académico, la creciente hegemonía de la filosofía analítica en los departamentos de filosofía.

based in New York, producing a German-language journal that was published in Paris (McCole et al., 1993, p. 7).

Sin embargo, la Escuela de Frankfurt fue alcanzando campos de influencia, no solo en los Estados Unidos, sino en otros contextos académicos, hasta haberse ya casi consolidado como una ‘franquicia’ capaz de rotular una sumatoria de pensadores que comparten un paradigma conceptual, cierto modo de plantearse las cuestiones y de responderlas. En ese sentido, el término Teoría Crítica implica una orientación básica: el rechazo filosófico de las conciliaciones y acomodaciones conceptuales al *status quo* y a la subordinación de la teoría a lo existente (Allen y Mendieta, 2018).

Algunos de los autores que se podrían reunir bajo el rótulo de una ‘teoría crítica estadounidense’ llegaron a ese paradigma siguiendo otras rutas y al tenor del encuentro con otras corrientes filosóficas europeas. Como bien afirman Alfredo Gómez-Muller y Gabriel Rockhill, sus teorías están más próximas a los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), aunque están más directamente influenciados por los autores que circulaban en los centros de estudios culturales: Foucault, Derrida y Bourdieu, entre otros. Por ello es más fácil encontrar en sus textos referencias a Sartre, a Fanon o a los autores del posestructuralismo francés que a Adorno o Horkheimer. Esto explica el acopio que Judith Butler hace de la deconstrucción derridiana, la teorización sobre el universal concreto de Sheila Benhabib, el análisis de la historia del sistema-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein, la denuncia de la supremacía blanca de Cornel West (Gómez-Muller y Rockhill, 2008).

Buena parte de estos autores tiene una relación más directa con la obra de Habermas y con los debates que se generaron en los años 80 y 90 del siglo pasado alrededor de la teoría de la justicia de John Rawls, y en una de sus ramificaciones, la teórico-crítica, vamos a encontrar a Nancy Fraser. La figura de Rawls es pertinente en la construcción de los puentes entre la filosofía política norteamericana y la obra de Habermas. De hecho, el propio Habermas fue mostrando conexiones entre su teoría de la acción comunicativa y la filosofía de Rawls. Lo hizo, por primera vez,

en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985). Ciertos trasfondos kantianos facilitó esto. No hay que olvidar que, así como Rawls había afirmado que su ‘posición original’ podía entenderse como una versión procedural del imperativo categórico kantiano, Habermas afirmó que su ‘situación ideal de habla’ podía leerse como una versión dialógica de ese mismo imperativo. Así que, para cuando se dio el debate entre Rawls y Habermas en 1995, algo de razón tenía Habermas al decir que ese era un debate entre autores que guardaban ‘cierta familiaridad’.

Antes de ese debate, por supuesto, había fructíferas interacciones críticas con la obra habermasiana por parte de profesores norteamericanos, y, en particular, algunas autoras que trabajaban en perspectiva de género lo habían sometido a evaluación, como lo atestigua el libro *Feminists Read Habermas: Gendering the subject of Discourse* (1991). Y Seyla Benhabib, una de esas filósofas, que luego sería reconocida como teórico-crítica norteamericana, se había trasladado a Alemania en 1979 para estudiar con Jürgen Habermas y había permanecido allá por espacio de diez años (Benhabib, 2008).

Sin todas estas interacciones no habrían emergido en el futuro obras como las del alemán Rainer Forst, en gran parte formado en los Estados Unidos y fuertemente inspirado por el kantismo rawlsiano, y las de la suiza Rahel Jaeggi, formada tanto en la Escuela de Frankfurt como en el *The New School for Social Research* bajo la tutoría de Nancy Fraser.

En lo que queda de texto debería quedar claro que, en gran medida, Nancy Fraser satisface este perfil del teórico-crítico que ha resultado de este proceso.

MAPEANDO EL ENTRAMADO DE LAS INJUSTICIAS

Nancy Fraser ha sido más conocida como una filósofa que, en el contexto de la discusión rawlsiana, en su más amplio sentido, incursiona con una reflexión sobre la justicia que se caracteriza por su sello feminista y socialista. Quizás lo que más contribuyó a

ese perfil fue su ensayo “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una época ‘postsocialista’”, ensayo que fue objeto inmediato de un debate de la autora con dos colegas de su contexto anglosajón, Iris Marion Young y Judith Butler, y, en el más largo plazo, con el alemán Axel Honneth.

La fuerza argumentativa de ese texto reside en el modo en que analiza dos tipos de luchas sociales: de un lado, las que quieren lograr una justa redistribución de cargas y beneficios, y, del otro, las luchas que piden reconocer y respetar las diferencias basadas en el género, la orientación sexual y la ‘raza’, a las que han venido a sumarse las luchas en defensa de las minorías culturales, étnicas y religiosas, luchas que Fraser engloba bajo el rótulo de ‘política de la identidad’. El primer tipo de demandas de justicia encaja en la tradición filosófico-política que va de Aristóteles a Rawls, pero que de momento parecen opacadas por las demandas de la ‘política de la identidad’, todo en un ambiente que se supone ‘postsocialista’. El resultado ha sido una confusión que se expresa en el ‘dilema redistribución o reconocimiento’: si se quieren alcanzar logros en el campo económico-político, hay que sacrificar eventuales conquistas en la defensa de las diferencias. Del mismo modo hay que sacrificar eventuales conquistas en materia de igualdad económica y social si se privilegia la defensa de la identidad y de la diferencia por la diferencia misma.

Para Fraser este es un falso dilema, que emerge de un incompleto análisis de las formas de injusticia y de la naturaleza de las demandas. Para demostrarlo, apela a un ‘modelo dual de análisis’ con el cual deja en claro que sí hay injusticias ligadas a la mala distribución, como ocurre con la clase explotada, en el sentido de Marx, y con los marginados. Así mismo, que hay injusticias ligadas a la falta de reconocimiento (o injusticias expresadas en un ‘mal reconocimiento’, en la estigmatización y el desprecio) como ocurre con la población homosexual, invisibilizada o tratada como gente enferma, inmoral o delincuente. Pero la mayor parte de las injusticias cae fuera de estos tipos-puros: aquellas que sufren

quienes hacen parte de las ‘comunidades bivalentes’, personas de los grupos racializados y las mujeres, que sufren injusticias de ambos tipos.

Por supuesto, gracias a sus luchas, muchos sectores han alcanzado conquistas parciales y aspiran a nuevos logros, pero esas soluciones no son siempre tan justas como parecen. Fraser se opone por igual a las soluciones que ofrece el Estado de bienestar a la pobreza y marginación económica, que siempre evitan tocar el régimen de propiedad que genera la explotación y la pobreza, y a las soluciones que calman un poco las demandas de las feministas, de los multiculturalistas y de los grupos racializados mediante sistemas de cuotas y exenciones. Propone, en cambio, una salida a la vez ‘socialista’ y ‘deconstrucciónista’, es decir, propiciar cambios que de verdad transformen el ordenamiento social y no se queden en soluciones superficiales como le parecían, en ese momento, las propias de la ‘acción afirmativa’, que casi naturalizan las condiciones de subordinación, cuando no exacerbaban las actitudes discriminatorias y despectivas hacia los eventuales beneficiados de esas políticas. Esas soluciones más bien ‘reformistas’ no evitan la reproducción de las injusticias. Más adelante, Fraser apelará a la noción de ‘reformas no reformistas’ para reconocer que en algunos procesos sí se llega a transformar el marco institucional que generan las injusticias.

A ese análisis de las injusticias ligadas a la mala distribución y a la falta de reconocimiento, Fraser agregó luego el tipo de injusticias ligadas a la falta de representación política. Un poco más adelante, en el mismo año del debate con Honneth (2003), lo *global* comenzó a articularse en la teoría de Fraser, lo que aparecerá claramente expresado en su artículo “Reframing justice in a Globalizing World” (2005), donde cobra importancia lo que la autora denomina *el problema del marco de referencia*. Esto amplía el análisis de las injusticias, pues estas ya no se pueden evaluar dentro del marco estrecho de la unidad política que, tradicionalmente, era el marco de referencia para las cuestiones de la justicia social,

desde la *polis* de Aristóteles al Estado-nación de Rawls (al cual se entra, como dice él, mediante el nacimiento y del cual se sale únicamente mediante la muerte). Este proceso avanzará hasta *Scales of Justice. Reimaging Political Space in a Globalizing World* (2010), donde se recogen varias ideas avanzadas en textos anteriores sobre los desafíos que enfrenta la globalización.

Lo esencial de estos cambios es que, en este mundo poswestaliano, signado por la globalización neoliberal, el Estado nación ya no puede ser la base de la reflexión sobre la justicia. Ahora hay que ampliar el marco de análisis. Hay que plantear de otro modo la pregunta de *quién* pertenece a la comunidad política y *quién* queda excluido de esta; establecer *quién* decide *qué* y *cuáles* son las fronteras de la comunidad política; volver a preguntar por *quiénes* son representados y *cómo* se ejerce esa representación; plantearse, en fin, *cuáles* son las reglas que estructuran la esfera pública de las decisiones políticas.

Todo esto hace que haya que completar el ‘dualismo perspectivista’, que ahora le parece insuficiente, para pasar a una teoría de la justicia ‘tridimensional’. Dada la importancia que adquiere la representación, una injusticia es la no correcta representación (*misrepresentation*). Al lado de la redistribución y el reconocimiento emerge la dimensión ‘la política’. Entender por qué es necesaria esa otra dimensión implica entender la forma en que el capitalismo rebasa al Estado nacional como determinante de las injusticias, lo cual nos pone ya en la ruta de analizar el capitalismo contemporáneo y lo que eso significa en términos del análisis y la crítica avanzada por Marx y por la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Todo eso lo abordará en sus textos de los últimos años, como “Behind Marx’s Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism” y “Can Society Be Commodities all the Way Down? Post-Polanyian Reflections on Capitalist Crisis”, ambos de 2014, así como “Contradictions of Capital and Care” de 2016 y “Why Two Karls are Better than One: Integrating Polanyi and Marx in

a Critical Theory of the Current Crisis” de 2017, todos recogidos luego en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (2020). Y, por supuesto, en su diálogo con Rahel Jaeggi, *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*, publicado en 2018.

El resultado de todo este proceso fue que Fraser intentó ir más allá de Marx en el entendimiento del capitalismo como un orden económico, para enfatizar en el modo como trata sus relaciones sociales estructurantes como si fuesen ‘económicas’. Fraser se remite, como lo hace el propio Marx, a lo que hay detrás de la circulación de mercancías. Sólo que ella va más atrás, hasta las condiciones ‘no económicas’ que hacen posible el sistema económico. Mientras Marx llegó a demostrar el secreto de la auto-reproducción del capital a través de la explotación del trabajo, Fraser escudriña entre las relaciones sociales estructurantes que, en el presente capitalista, son condiciones de la lógica económica del capital; en esas relaciones ‘no económicas’, casi naturalizadas, pero que hacen parte del engranaje que dinamiza el capitalismo. Entender el carácter determinante e inter-relacionado de todas esas condiciones, es lo que permite proponer que el capitalismo, más que un sistema económico, es un *orden social institucionalizado*.

Hablar del capitalismo como un orden social institucionalizado, basado en dichas separaciones es, por lo tanto, sugerir su imbricación estructural, no accidental, con la opresión de género, la dominación política —tanto nacional como transnacional, colonial y poscolonial— y la degradación ecológica; en conjunción, por supuesto, con su dinámica de primer plano igualmente estructural y no accidental de explotación del trabajo. (Fraser, 2020, p. 28)

Así que la dominación de género, el sistema colonial, la racialización, la explotación creciente de los recursos naturales, el sometimiento de la vida al imperio del capital, etc., no son realidades al margen del capitalismo. Son aspectos esenciales de un sistema que avanza en su lógica con una dinámica incluso autodestructiva.

Antes de establecer en qué modo esta nueva lectura del capitalismo la remite a una revisión y redefinición de la agenda investigativa y crítica en tanto teórico-crítica, conviene afrontar esa interpretación difundida que reduce a Fraser a una teórica de la justicia que, si mucho, ha avanzado en su teorización de la esfera doméstica al campo internacional, pero que no se acerca en modo alguno a la Teoría Crítica. Para enfrentar esa interpretación hay que establecer que, aunque la autora sí analiza la distinción kantiana entre la *moralidad* (lo *justo* —*right*— en el sentido de Rawls, el *punto de vista moral*, en el sentido de Habermas) y *lo ético* (las *doctrinas comprehensivas de lo bueno* en el sentido de Rawls, las *eticidades*, en el sentido de Habermas), esto no la deja atrapada en el campo de la teorización sobre la justicia. El deontologismo kantiano, que parece aproximarla a Rawls, debe ser finalmente interpretado en términos de una tarea pendiente de la Teoría Crítica contemporánea.

Para hacer más claro esto que se acaba de decir, sirve retomar un aspecto del debate de Fraser con Honneth, que a algunos pareció una disputa entre dos modos de teorizar la justicia y ambos dentro del ámbito teórico-crítico;⁶ una disputa en la cual la teoría honnethiana de la justicia estaba basada en Hegel y la de Fraser en Kant. Detenerse en este punto ayuda a mostrar que, más allá de su diferenciada inspiración en un clásico, de lo que se trata aquí es de proveer un fundamento normativo para la crítica social.

LO KANTIANO, LO HEGELIANO Y EL FUNDAMENTO NORMATIVO DE LA CRÍTICA

Axel Honneth distingue claramente entre la *filosofía política* normativa y la *filosofía social* e inscribe su programa filosófico en esta última. Él no está interesado en alcanzar principios normativos

⁶ Rainer Forst (2008) lo entendió de este modo: “The debate between Nancy Fraser and Axel Honneth presents the two most advanced attempts to construct what we could call a comprehensive *critical theory of justice*” (p. 310).

de justicia, ni se acoge a una perspectiva deontológica kantiana, como lo hacen John Rawls y Robert Nozick, entre otros. Lo suyo es la filosofía social, es decir, la tarea de determinar y discutir aquellos procesos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, patologías de lo social. Se trata de un tipo de filosofía en consonancia con lo que hicieron Rousseau, Hegel y Marx, y que define, a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y de la filosofía política, por el otro, “una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social” (Honneth, 2009b, pp. 52-53). Es de ese modo que Hegel entra en la filosofía social honnethiana.

Fraser está en otro registro y su tratamiento de la justicia parte de una posición clara y concisa:

La justicia tiene que ver con las estructuras sociales y el marco institucional. (...) La justicia pertenece a la esfera de la *Moralität*, que no asume que las disputas comparten la misma perspectiva sobre lo bueno, mientras lo ético pertenece a la esfera de la *Sittlichkeit*, que lo asume. (Fraser en Arribas et al., 2004, p. 379)

Y puesto que estamos hablando de una teórico-crítica, en el caso de ambos pensadores de lo que se trata es de conectar de otro modo la reflexión moral y filosófico-política con la crítica social. Se trata de una preocupación por lo normativo que, en cambio, no ocupó a los primeros pensadores de la Escuela de Frankfurt. Para empezar a entender el asunto, se lo puede comparar con la noción de ‘alienación’ y el papel que esa noción jugó en la tradición teórico-crítica.

Según Axel Honneth, la categoría ‘alienación’ define a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Todos esos autores partían del hecho de que en la sociedad capitalista el individuo se encuentra alienado, pero ninguno de ellos se tomó la molestia de definir qué es la alienación (Honneth, 2014, p. 1). ¿Por qué? Porque eso implicaría definir lo que sería una vida humana no alienada; algo así como la ‘forma correcta’ de vivir la vida huma-

na en sociedad. No basta con decir que una vida social alienada expresa relaciones distorsionadas (entre las personas, entre estas y las cosas, etc.), si no se establece con claridad el ‘modo correcto’ de vivir esas relaciones; algo que alguna vez tuvimos, y que desgraciadamente perdimos, o que que nunca hemos tenido pero que, por fin, alcanzaremos en el futuro o que, en todo caso, hay que determinar bien para que podamos orientar nuestros esfuerzos hasta alcanzarla. Los padres fundadores de la Escuela de Frankfurt no se detuvieron en ese detalle.

Hay un paralelismo entre lo que pasó con la alienación -según Honneth- y lo que pasa con el fundamento normativo de la crítica. ¿No hay siempre una idea moral detrás de la crítica social? ¿Cómo se puede hablar, como lo hace Rahel Jaeggi, de ‘formas atinadas de vida social’ o cómo denunciar el ‘mal del presente’, como lo hace Honneth, sin pensar en alguna noción del bien o de las formas no atinadas? En general, ¿cómo podemos criticar algo si no tenemos una base normativa para esta crítica? Nancy Fraser coincide con otros en señalar esa carencia tanto en Marx como en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Las teorizaciones de todos ellos no nos permiten dirimir cuestiones de justicia-injusticia.

Ahora bien: no se trata de que Marx o los frankfurtianos carezcan en sí de una noción de bien social, o algo parecido, desde lo cual pueden articular su crítica social. Lo que pasa es que prescinden de la filosofía normativa porque, como bien señala Richard Berstein (2017), la práctica de la crítica social no depende de una reflexión moral, sino de dejar que la teoría se oriente por la práctica.

El recurso a Kant, en el caso de Fraser, no se agota en un ejercicio a la Rawls para alcanzar principios de justicia. Se trata de un esfuerzo que ha venido abriéndose camino en la Teoría Crítica poshabermasiana, interesada en esclarecer el fundamento

normativo de la crítica social⁷ y que ha terminado desarrollándose de dos modos ya claramente diferenciables: el *kantiano*, cuyo más conocido representante es Rainer Forst; y el *hegeliano*, dentro del cual vemos desarrollarse el fundamento de la crítica preferido por Axel Honneth, Seyla Benhabib y Rahel Jaeggi (Allen, 2017). Amy Allen incluye a Fraser en esta división diciendo que ella ha optado por un camino neopragmatista para proveer un fundamento normativo.⁸ Allen va un poco más allá: sostiene que en la teorización de Nancy Fraser está presente tanto lo deontológico kantiano como lo hegeliano-marxista, aunque ella no ha explicitado estas dimensiones, en parte porque ha estado más centrada en la crítica social que en abstractas discusiones metafilosóficas.⁹

Para ir cerrando el punto, no se puede reducir el debate de Fraser con Honneth centrándose solo en aquello de que la ‘justicia’ no tiene que ver con los asuntos de la ‘vida buena’ para reducir el asunto a poner a Fraser del lado de Kant y de Rawls, repitiendo aquello de que la ‘vida buena’ no puede servir como fundamento de la justicia en las sociedades pluralistas y en reflexiones filosóficas que se suponen posmetafísicas. Rainer Forst (2008) ha señalado con acierto que lo que tiende a ignorarse aquí es que lo que separa a ambas teorizaciones es una cuestión de ontología

7 Amy Allen (2017) afirma: “It is an often noted —and occasionally lamented— feature of contemporary critical theory in the Frankfurt School tradition that a great deal of effort and attention is paid to the question of how to ground the normativity of critique. This is largely the result of the massive and lasting influence of Jürgen Habermas” (p. 243).

8 “For the last thirty-five years, one of the most prominent of these alternative voices has been Nancy Fraser. In part this is because Fraser has not been overly concerned with this question of normative grounding, preferring instead to adopt what she calls a neo-pragmatist approach to such metatheoretical questions” (Allen, 2017, pp. 244-245).

9 Sostiene, incluso, que en la obra de Fraser está la simiente para una aproximación alternativa a la cuestión normativa; elementos que, una vez sean desarrollados en su totalidad, pueden sacar a la Teoría Crítica de la alternativa ‘Kant o Hegel’; una alternativa que podría ser llamada ‘genealógica’ o ‘genealógica problematizante’ (Allen, 2017, p. 245).

social. A los hegelianos los caracteriza una mayor preocupación por la alienación y las ‘malas’ formas de vida, mientras que los kantianos no articulan su crítica de la sociedad en la forma de una crítica de sus ‘patologías’ con lo cual evitan la carga de tener que probar qué es una forma de vida saludable, carga que no puede evitar Honneth, quien ha intentado eludirla reformulando su teoría comprehensiva, haciéndola menos metafísica.

Tratando de superar la idea de que la reflexión moral sobre la justicia es incompatible con las tareas de la Teoría Crítica, y sobre todo ahora que ella entiende el capitalismo como un orden social institucionalizado, Fraser se justifica en los siguientes términos:

¿Hay alguna alternativa defendible y deseable frente a mi punto de vista de que la Teoría Crítica debería priorizar la crítica de la injusticia institucionalizada? ¿Con cuáles concepciones socio-teóricas y normativas se puede optimizar una teoría crítica de la injusticia institucionalizada para el presente? (Fraser 2008, p. 327)

La crítica al capitalismo se debe hacer desde un fundamento normativo articulado en términos de justicia-injusticia y allí es donde se rescata toda esa reflexión emprendida por Fraser en términos deontológicos. El punto clave es cómo eso se articula con la agenda teórico-crítica y frente a la más compleja realidad del capitalismo contemporáneo.

ACTUALIZACIÓN DE LA AGENDA CRÍTICO-TEÓRICA A PARTIR DE LA COMPRENSIÓN DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

Sería un error afirmar que Nancy Fraser viene a definirse como marxista o como teórico-crítica solo en los ya mencionados textos de los últimos diez años. Autodefiniciones en uno u otro sentido vienen de antes y han sido expresadas tanto en sus textos como en algunas entrevistas que ha concedido.

En relación con Marx habría que distinguir entre sus posiciones políticas personales y el recurso a este en sus elaboraciones filosóficas. Con respecto a lo primero, la vemos declarándose marxista,

crítica del feminismo marxista, o, más genéricamente, ‘socialista’, sin adjetivos que precisen esta última afiliación.

Se podría sospechar que la explicación para esto fue la que ya dio Richard Rorty: la casi nula existencia del estudio filosófico de la obra de Marx en los Estados Unidos. Fraser parece darle la razón al confesar que durante mucho tiempo su ‘Marx’ fue el que ella leyó al calor de la militancia política, antes que en las lecturas universitarias. Por eso tal vez no encontramos en ella una consistente ocupación con Marx durante buena parte de su filosofar hasta la primera década de este siglo.¹⁰ No se debería pasar por alto, en todo caso, lo que ella misma reconoce en *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*:

Efectivamente, ha habido un cambio de énfasis en mi trabajo reciente. Como persona que se formó intensamente en la escuela de Marx, siempre he pensado que el capitalismo albergaba ‘verdaderas’ tendencias objetivas a la crisis, pero antes no me proponía analizarlas. Tal vez era porque mis experiencias políticas formativas fueron las luchas y los movimientos sociales de los años sesenta: pasé a ocuparme por las cuestiones de la lucha y el conflicto en un momento en que las tendencias del capitalismo a la crisis no adoptaban la forma que Marx describe en *El capital*. (Fraser, 2018, pp 12-13)

Nada de esto impidió un ‘recurso a Marx’ en su reflexión sobre la justicia. Ya se vio cómo, para diferenciar las injusticias basadas en la mala distribución, acudió a la ‘clase explotada’, en sentido

10 Estelle Ferrarese (2014) sintetiza muy bien la ruta de la presencia de Marx en la obra de Nancy Fraser en los siguientes términos: Although she defines herself as a «socialist», she rarely draws on Marx's works, with which she has nevertheless been familiar ever since she began her career as an activist, reading his works under the influence of Marcuse. And even if she occasionally refers to Marx when defining Critical Theory for instance, or when asserting that political democracy requires substantive social equality —a position she relates to Karl Marx's still unsurpassed critique of liberalism in Part I of “On the Jewish Question”—, Marx's works have only recently prevailed in hers, especially in “Behind Marx's Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism” (p. 55).

marxista. Pero también ocurre que, cuando tiene que acudir a otro pensador para utilizar otra categoría, como la weberiana de ‘estatus’, siente que falta a un deber de lealtad para con Marx.¹¹ Y, sobre todo, Marx está la base de la forma como ella define, hacia 2004, lo que había sido para entonces su propia obra. “Toda mi vida adulta me he ocupado con pasión de dos cosas diferentes: el proyecto intelectual de entender el mundo y el proyecto político de cambiarlo” (Fraser, 2004a, p. 1106). No hay que ser un experto en la obra de Marx para notar que Fraser está parafraseando aquí la *Tesis xi sobre Feuerbach*.

Lo que no hubo durante mucho tiempo fue un texto donde medianamente se recuperara, interpretara o se sometiera a Marx a un detallado análisis, como sí lo hace en los textos que van de 2014 a 2016. Allí ya encontramos alguna revisión de la lectura marxiana del capitalismo.¹²

Así pues, en la Escuela de Frankfurt encontramos algo similar: sus autodefiniciones como teórico-crítica pueblan sus obras desde el siglo pasado. En su famoso ensayo “What’s Critical about Critical Theory?”, su lectura de Habermas es más bien desde la

11 En la entrevista que le concedió a Marlène Dahl et al. en 2004, refiriéndose al modo en que apropió la categoría weberiana de ‘estatus’, dice que se sintió como una traidora a la causa marxista: “And I remember thinking, ‘Oh my goodness, I have somehow in middle age become a Weberian! Having long considered myself a Marxist, this was not anything I have expected to happen’ (Fraser, 2004a, p. 377).

12 Dice Fraser, en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*, que mientras que Marx buscaba tras la esfera del intercambio, en la «morada oculta» de la producción, para descubrir los secretos del capitalismo, yo buscaré las condiciones de posibilidad de la producción que hay tras esa esfera, en ámbitos aún más ocultos. Para Marx, el primer rasgo definitorio del capitalismo es la propiedad privada de los medios de producción, que presupone una división de clase entre los propietarios y los productores. Esta división surge como resultado de la descomposición de un mundo social previo en el que la mayoría de las personas, aun en diferentes situaciones, tenía acceso a los medios de subsistencia y a los medios de producción; acceso, en otras palabras, a comida, vivienda y vestimenta, y a herramientas, tierra y empleo, sin tener que pasar por los mercados de trabajo. El capitalismo anuló decisivamente esas soluciones. Cercó los terrenos comunitarios, abrogó los derechos de uso consuetudinarios de la mayoría y transformó los recursos compartidos en propiedad privada de una pequeña minoría (Fraser, 2020, p. 20).

externalidad, desde una perspectiva de género. Pero su primer trabajo ampliamente reconocido, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, publicado en 1989, al tiempo que se ocupaba de las luchas feministas, se planteaba la cuestión del nexo entre la teoría y la práctica que había interesado, por igual, a Marx y a los primeros teóricos de la Escuela de Frankfurt. En “¿De la redistribución al reconocimiento?”, al encarar el ‘dilema redistribución-reconocimiento’, define como teórico-crítico el punto de vista que va a tomar. “En lugar de suscribir o rechazar sin más todo lo relacionado con la política de la identidad *simpliciter*, deberíamos considerar que se nos presenta una nueva tarea intelectual y práctica: aquella de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento” (Fraser, 1997a, p. 18).

Aun así, no encontramos un texto donde defina un programa crítico-investigativo detalladamente acorde con esa escuela. En general, evita referirse a Horkheimer, y, cuando trata de definir en qué consiste la Teoría Crítica, se remite a la famosa carta de Marx a Arnold Ruge de 1843: el esclarecimiento de las luchas y los deseos del presente. Sin embargo, se percibe un eco del programa de la Escuela de Frankfurt cuando, al pensar lo que sería una izquierda vigorosa, se expresa de esta forma: “Mantengo la esperanza de una izquierda orientada hacia la transformación social a gran escala, basada en un ‘análisis’ totalizante” (Fraser, 2008a, p. 92).

Ahora bien, ¿cómo entiende Fraser aquello del esclarecimiento de esas luchas del presente? ¿Se extiende hasta ponerse acríticamente de lado de ellas, comprometiendo la libertad intelectual que debe mantener el teórico-crítico? Que no se trata de eso es algo que ya parece haber quedado claro por la forma en que la autora ha criticado algunas de las agendas feministas, las del multiculturalismo y algunas

otras que caen dentro de lo que ella llama ‘política de la identidad’. Su compromiso con esas luchas no se reduce a simpatizar con ellas.¹³

Y, como ocurre con Marx, según ya vimos, la externalización de sus posturas en el seno de la Teoría Crítica tuvo que esperar hasta bien entrado el siglo XXI, y no necesariamente posicionándose, en una relación continuidad-ruptura con alguno de los pensadores de esa escuela (como lo hace Habermas con respecto a Horkheimer, o Honneth con respecto a Habermas). Tampoco hay un trabajo sistemático de balance de lo que ha sido, a lo largo de este siglo de existencia, este programa investigativo.

Por todo lo anterior, no deja de llamar la atención que Fraser, en una entrevista de 2006, se haya identificado como una heredera y defensora del viejo programa investigativo de la Escuela de Frankfurt, que implicaba una colaboración totalizante entre la investigación social y la filosofía.

En la actualidad, tan ambicioso proyecto de totalización ha sido abandonado por la mayor parte de la ‘tercera generación’ de teóricos críticos, en pro de una división del trabajo disciplinar más modesta. *Axel Honneth y yo somos virtualmente los únicos de esta generación poshabermasiana comprometida aún con el proyecto de una ‘teoría social crítica’ interdisciplinaria.*¹⁴ La mayor parte de nuestros colegas está haciendo filosofía moral, teoría política o teoría jurídica autónomas, como si fuese posible pensar estos

13 Estelle Ferrarese distingue dos posturas que ha sostenido Fraser para mitigar un poco la idea de un teórico-crítico identificado acríticamente con las luchas. Por una parte, el teórico no se erige en cabeza de las luchas del presente; se limita a lanzar sus propuestas a la opinión pública sin pretensiones de vanguardismo. Cada propuesta estará siempre basada en el deber de promover la paridad participativa. Por otra parte, los paradigmas populares (como el del ‘reconocimiento’, que ella toma de las demandas de los movimientos sociales) en modo alguno constituyen fundamentos inamovibles para derivar de estos un marco normativo para la Teoría Crítica. Por el contrario, el crítico-teórico debe evaluar si es adecuado desde, al menos, dos perspectivas: primero, desde una perspectiva teórico-social, es decir, determinar si es pertinente en términos de la estructura social y, segundo, desde una perspectiva moral-filosófica, determinar si las normas a las que apela son moralmente válidas (Ferrarese, 2014, pp. 57-58).

14 La cursiva es nuestra.

temas aislados del capitalismo y la cultura contemporáneos.
(Fraser, 2008a, p. 91)

En una entrevista anterior, lo había dicho más concisamente:

Como alguien que quiere actualizar la tradición teórico-crítica de la Escuela de Frankfurt, yo apoyo los proyectos interdisciplinarios. Yo quiero combinar en un solo proyecto diferentes estilos de trabajo intelectual que usualmente se mantienen separados: un diagnóstico históricamente informado de la coyuntura actual, una teoría social empíricamente informada de la sociedad actual, un balance discursivamente sensitivo de las actuales culturas políticas y de los conflictos políticos, una teoría filosófica de la justicia y una teoría política. En mi entender, todos esos componentes son necesarios en una teoría crítica, ninguno es suficiente. (Fraser en Arribas et al., 2004, pp. 380-381).

Fraser pretende, pues, que ella y Honneth son los dos únicos frankfurtianos que quedan en pie.¹⁵ Y que ser frankfurtiano es abordar el capitalismo ‘desde la totalidad’, algo que -según ella- no hacen aquellos autores que privilegian un enfoque o un aspecto de la realidad para, en términos de cierta división del trabajo, contribuir a ese proyecto. Dichos autores se pierden lo que busca la Teoría Crítica: su afán por alcanzar el más completo cuadro que nos permita ubicarnos históricamente y orientarnos políticamente. Y esto es precisamente lo que pretende hacer Fraser en relación al capitalismo: comprenderlo y criticarlo como un todo.

15 También Axel Honneth ha criticado la especialización en el seno de la herencia frankfurtiana. En su texto “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad” afirmó que el programa original de la Teoría Crítica, el que trazaron Horkheimer y Adorno, “dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social” (Honneth, 2009c, p. 249).

Ese ejercicio debe incluir tanto la filosofía política y moral, la teoría social y la crítica.

REFERENCIAS

- Allen, A., & Mendieta, E. (2018). *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Penn State University Press.
- Benhabib, S. (2008). Universalidad concreta y teoría social crítica. En A. Gómez-Muller & G. Rockhill (Eds.), *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad. Diálogos* (pp. 85-108). La Carreta Editores.
- Corradetti, C. (2012). The Frankfurt School and Critical Theory. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu>
- Ferrarese, E. (2014). Nancy Fraser and the Theory of Participatory Parity. *New Left Review*, 86, 55–72.
- Forst, R. (2008). First Things First: Distribution, Recognition and Justification. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics* (pp. 29– 38). Verso.
- Fraser, N. (1995). What's Critical About Critical Theory? En J. Meehan (Ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (pp. 21–55). Routledge.
- Fraser, N. (1997a). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una época postsocialista. En *Iustitia interrupta* (pp. 17–54). Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2004). To Interpret the World and to Change it: An Interview with Nancy Fraser. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29(4), 1106–1127.
- Fraser, N. (2004a). Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. *Acta Sociologica*, 47(4), 374–382.
- Fraser, N. (2005). Reframing Justice in a Globalizing World. *New Left Review*, 36, 69–88.
- Fraser, N. (2008a). Justicia global y renovación de la tradición de la teoría crítica. En A. Gómez-Muller & G. Rockhill (Eds.), *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad. Diálogos* (pp. 91–106). La Carreta Editores.

- Fraser, N. (2008b). Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics* (pp. 114–130). Verso.
- Fraser, N. (2008c). Reframing Justice in a Globalizing World. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics* (pp. 273–291). Verso.
- Fraser, N. (2008d). 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. 312–329). Verso.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism. *New Left Review*, 86, 55–72.
- Fraser, N., & Jaeggi, R. (2018). *Capitalismo: Una conversación desde la teoría crítica* (R. Filella, Trad.). Morata.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda. Traficantes de Sueños*.
- Fraser, N. (2024). A Critical Theory of Society for Our Time: Reply to My Critics. *Ethics & Politics*, 26(2), 45–62.
- Grueso, D. I., & Fraser, N. (2021). ¿Por qué redistribución, reconocimiento y participación política? En D. I. Grueso (Ed.), *Justicia, redistribución, reconocimiento y participación* (pp. 75–96). <https://doi.org/10.2307/j.ctv2kqx0tk.4>
- Honneth, A. (2009). La dinámica social del desprecio: Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 51–78). Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2014). Foreword. En R. Jaeggi, *Alienation* (pp. vii–xiii). Columbia University Press.
- Joas, H. (1992). An Underestimated Alternative: America and the Limits of 'Critical Theory'. *Symbolic Interaction*, 15(3), 263–277.
- Marx, K. (1973). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas* (pp. 13–15). Editorial Progreso.
- McCole, J., Behabi, S., & Bonb, W. (1993). Introduction. Max Horkheimer: Between Philosophy and Social Science. En *On Horkheimer: New Perspectives* (pp. 1–25). MIT Press.

- Meehan, J. (Ed.). (1995). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Routledge.
- O’Kane, C. (2021). Critical Theory and The Critique of Capitalism: An Immanent Critique of Nancy Fraser’s “Systematic” “Crisis–Critique” Of Capitalism as An “Institutionalized Social Order.” *Science & Society*, 85(2), 207–235.
- Rorty, R. (1994). After Philosophy Democracy. En G. Borradori (Ed.), *The American Philosopher* (pp. 17–32). University of Chicago Press.
- Schmidt, J. (2007). The Eclipse of Reason and The End of The Frankfurt School in America. *New German Critique*, 100, 47–76.