

síntesis

F I L O S O F Í A

FEMINISMO Y FILOSOFÍA

Celia Amorós (editora)

thémata



EDITORIAL
SINTESES



proyecto editorial

síntesis

F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



directores

Manuel Maceiras Falián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

FEMINISMO Y FILOSOFÍA

Celia Amorós (editora)
María Xosé Agra, Neus Campillo
Teresa López Pardina, Cristina Molina
María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada
Alicia Puleo y Amelia Valcárcel



EDITORIAL
SÍNTESIS

La presente obra ha sido editada con la ayuda del Instituto de la Mujer
(Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)

Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Celia Amorós (editora)
María Xosé Agra, Neus Campillo,
Teresa López Paidina, Cristina Molina,
María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada,
Alicia Pulco y Amelia Valcárcel

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-7736-728-1
Depósito Legal: M. 40.554-2000

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

1 <i>Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)</i>	9
<i>Celia Amorós</i>	
1.1. Feminismo, filosofía y movimientos sociales	12
1.1.1. <i>Feminismo: ¿una de "las tres Marías"?</i> , 14. 1.1.2. <i>El feminismo: ¿"hijo no querido" de la Ilustración?</i> , 23. 1.1.3. <i>Una "idea cabezota"</i> , 26. 1.1.4. <i>El contrato sexual y sus centros hemorrágicos</i> , 29. 1.1.5. <i>Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista?</i> , 45. 1.1.6. <i>"Sólo los hombres en la ciudad..."</i> , 52.	
1.2. El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género	62
1.2.1. <i>¿Reivindicaciones anacrónicas?</i> , 62. 1.2.2. <i>Simone de Beauvoir zarja una polémica</i> , 66. 1.2.3. <i>Vindicación y crítica al androcentrismo</i> , 68. 1.2.4. <i>Debates en torno al género: de la "objeción de conciencia" a la "parodia"</i> , 72. 1.2.5. <i>Psicoanálisis y feminismo: ¿otro matrimonio desdichado?</i> , 82. 1.2.6. <i>De la identidad genuina al mito del matriarcado</i> , 86.	
1.3. El feminismo como crítica cultural y filosófica	97
1.3.1. <i>Feminismo, crítica y filosofía</i> , 97.	
1.4. Bibliografía	107

PARTE I

Feminismo, filosofía política y movimientos sociales

2 <i>Las filosofías políticas en presencia del feminismo</i>	115
<i>Amelia Valcárcel</i>	
2.1. Las filosofías políticas en presencia del feminismo	116
2.2. El primer liberalismo	117

2.3. El segundo liberalismo	120
2.4. Societarismos y feminismo	121
2.5. La sociedad masa	123
2.6. Fascismo y patriarcado	127
2.7. Feminismo y democracia	130
2.8. Bibliografía	132
3 Multiculturalismo, justicia y género	135
<i>María Xosé Agra Romero</i>	
3.1. Multiculturalismo	136
3.1.1. <i>Monoculturalismo e individualismo</i> , 138. 3.1.2. <i>La política de la identidad</i> , 140. 3.1.3. <i>La política del reconocimiento</i> , 143.	
3.2. Justicia y género	148
3.2.1. <i>Identidad, diferencia e igualdad: el debate en el seno del feminismo</i> , 151. 3.2.2. <i>Justicia y política de la diferencia</i> , 156. 3.2.3. <i>Redistribución y reconocimiento: enfoques duales</i> , 161.	
3.3. Bibliografía	164
4 Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"	165
<i>Alicia Puleo</i>	
4.1. Nuevos problemas, nuevos desarrollos del pensamiento	165
4.2. De la fusión mística a la gestión económica razonable	170
4.3. ¿El ecofeminismo como Ilustración de la Ilustración?	179
4.4. Bibliografía	189

PARTE II

El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género

5 La noción de sujeto en el humanismo existencialista	193
<i>Teresa López Pardina</i>	
5.1. La concepción de sujeto en la filosofía existencial de Simone de Beauvoir	193
5.1.1. <i>Desarrollo de la concepción del sujeto en El segundo sexo</i> , 198. 5.1.2. <i>La mujer como la otra en los mitos patriarcales</i> , 199.	

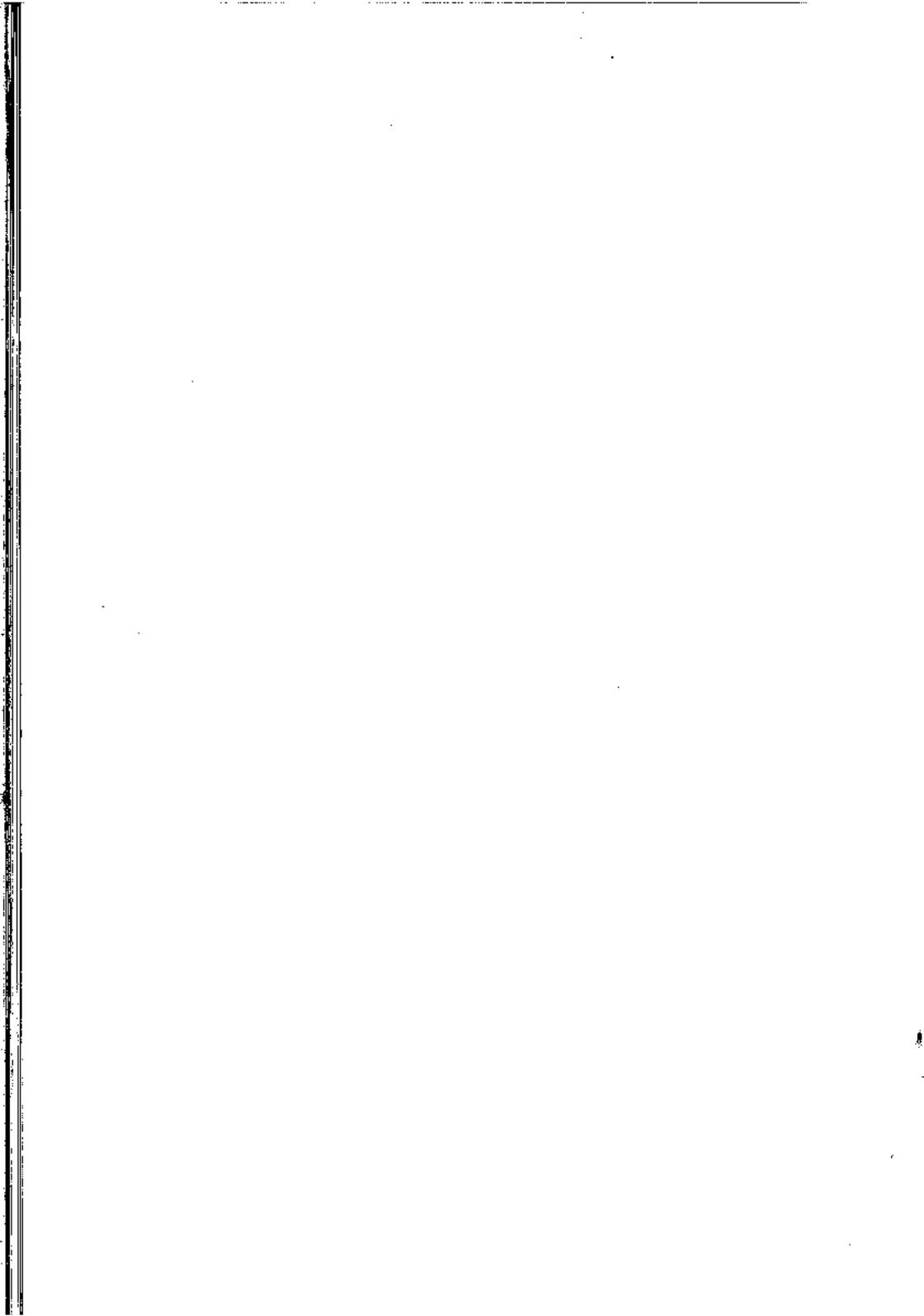
5.1.3. Inmanencia y trascendencia en los comportamientos humanos: los caminos de la inmanencia en <i>El segundo sexo</i> , 202.	
5.1.4. Los caminos de la trascendencia en <i>El segundo sexo</i> , 207.	
5.2. Interpretaciones de y críticas a la noción de sujeto en Beauvoir ...	209
5.3. Bibliografía.....	213
6 Feminismo y psicoanálisis	215
<i>María Luisa Pérez Cavana</i>	
6.1. El primer debate	215
6.1.1. Freud y el "enigma de la feminidad", 215. 6.1.2. Las voces disidentes, 217.	
6.2. El segundo debate	220
6.3. Desarrollos feministas del psicoanálisis	221
6.3.1. Las teorías psicológicas: relaciones objetales e intersubjetividad, 221. 6.3.2. Aplicaciones y explicaciones psicoanalíticas dentro de la epistemología feminista, 224. 6.3.3. La situación psicoanalítica como modelo alternativo de conocimiento, 227.	
6.4. La corriente lacaniana	228
6.5. Bibliografía	230
7 De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia	231
<i>Luisa Posada Kubissa</i>	
7.1. Diferencia y feminismo francés: La ética del <i>como si</i>	231
7.1.1. Postmodernidad y diferencia en el feminismo francés, 232.	
7.1.2. Luce Irigaray y la ética del <i>como si</i> , 235.	
7.2. La estética de la diferencia en el feminismo italiano	240
7.2.1. Raíces de la diferencia italiana, 240. 7.2.2. Luisa Muraro o la estética de la diferencia, 244.	
7.3. Conclusiones y reflexiones	251
7.4. Bibliografía	253
8 Debates sobre el género	255
<i>Cristina Molina Petit</i>	
8.1. La "actitud natural" ante el género	257
8.2. El género como categoría analítica	260

8.2.1. <i>El cuerpo construido</i> , 261.	8.2.2. <i>El sexo dirigido</i> , 264.	
8.3. El género como sistema de organización social		267
8.3.1. <i>El sistema de sexo-género en Gayle Rubin</i> , 267.	8.3.2. <i>Teorías del sistema dual (patriarcado —o sexo-género— y capitalismo)</i> , 269.	
8.4. El género como criterio de identidad		
8.4.1. <i>La identidad de la mujer</i> , 275.	8.4.2. <i>El sujeto del feminismo o la identidad común</i> , 277.	
8.5. Contra el género		280
8.6. Bibliografía		284

PARTE III

El feminismo como crítica cultural y filosófica

9 <i>El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo</i>		287
<i>Neus Campillo</i>		
9.1. Crítica cultural y feminismo: de "la dialéctica del sexo" al Cyborg		287
9.1.1. <i>La revolución de la anticultura</i> , 289.	9.1.2. <i>El Cyborg como salida al laberinto de los dualismos</i> , 293.	
9.1.3. <i>Los límites de la crítica de la cultura</i> , 298.		
9.2. El feminismo entre la teoría crítica y la crítica situada		300
9.2.1. <i>Crítica como articulación de norma y utopía</i> , 304.	9.2.2. <i>Crítica situada como crítica social sin filosofía</i> , 308.	
9.2.3. <i>Crítica como resignificación</i> , 311.	9.2.4. <i>Hacia una crítica feminista autónoma</i> , 314.	
9.3. Bibliografía		318



3

Multiculturalismo, justicia y género

Multiculturalismo se utiliza en un sentido amplio, más bien descriptivo, para manifestar la evidente variedad de culturas, la diversidad intra e internacionales. Más en concreto, remite a un amplio y distinto conjunto de cuestiones que requieren, no obstante, un tratamiento diferenciado. En el contexto del debate filosófico-político de la última década el multiculturalismo ocupa un lugar relevante, pero el empleo del término y lo que se entiende por ello dista mucho de ser algo claro, de tener criterios identificadores y, por supuesto, de evaluación comunes; unas veces encontramos el multiculturalismo asociado con lo "políticamente correcto", otras con el feminismo, el nacionalismo, el eurocentrismo o la etnicidad y la cultura; unas veces referido en general a la cultura, otras vinculado a los "nuevos movimientos sociales". Es decir, funciona como una especie de "comodín" al que pueden ir a parar el pluralismo, la tolerancia, o el comunitarismo, la autenticidad, la identidad, las diferencias culturales y el fundamentalismo; o incluso determinadas disciplinas como la antropología, o bien se vincula a los *cultural studies*. En esto, parece, el multiculturalismo no se diferencia de lo que ocurre habitualmente con los términos o rótulos que se utilizan en las polémicas, ante nuevos debates o ciertas modas, al convertirse en "ismos" se trivializan y al mismo tiempo se desdibujan o diluyen las diversas caracterizaciones y matizaciones y, consecuentemente, las distintas valoraciones, de modo que en unos casos adquiere connotaciones positivas y en otros claramente negativas, se somete a idealizaciones o a demonizaciones. De ahí también la necesidad de adjectivarlo y así tendremos un multiculturalismo moderado o radical, conservador, liberal o crítico, particularista o pluralista. En cualquier caso, es obvia la necesidad de clarificar su contenido, su especificidad, no sólo para saber de lo que se está discutiendo sino también para valorar su contribución y en qué consiste.

Frente al multiculturalismo descriptivo, coloquial o comodín, es decir en su uso trivial, el que merece atención es aquel que está en el centro de los debates filosófico-políticos, el multiculturalismo normativo y/o crítico, preocupado por los principios procedimentales y sustantivos de sociedades multiculturales y su relación con la justicia y el género. Por todo ello, es preciso comenzar por tratar de determinar sus tesis más básicas, lo que marca su distintividad en las polémicas contemporáneas, sus aportaciones y problemas. En última instancia, lo que está en juego es el tratamiento de las diferencias, de la diversidad y la desigualdad. Las cuestiones implicadas y aquellas que suscita son variadas y difíciles, constituyen un desafío ante los problemas de justicia e igualdad en nuestras sociedades.

3.1. Multiculturalismo

Una de las primeras cuestiones a clarificar es qué se entiende por multiculturalismo y a qué se refiere. El multiculturalismo tiene especial relevancia en Estados Unidos. Como señala Will Kymlicka:

Algunas personas emplean el término "multicultural" de una manera más amplia para englobar una extensa gama de grupos sociales no étnicos que, por diversas razones, han sido excluidos o marginados del núcleo mayoritario de la sociedad. Este uso es particularmente frecuente en Estados Unidos, donde los partidarios de un currículum "multicultural" están a menudo aludiendo a los esfuerzos por invertir la exclusión histórica de grupos como los discapacitados, los gays y las lesbianas, las mujeres, la clase obrera, los ateos o los comunistas (Kymlicka, 1996: 35).

En Canadá, indica este autor, el término se emplea fundamentalmente para lo relativo al derecho de los inmigrantes a expresar su identidad étnica, frente a los prejuicios y la discriminación. Su uso en Europa respondería a los poderes compartidos entre las comunidades nacionales. Kymlicka, a su vez, va a reservar el término multicultural para las diferencias nacionales y étnicas, no para las demandas de grupos socialmente marginados, sentido éste adoptado predominantemente en Estados Unidos. Desde esta última perspectiva el multiculturalismo aparece vinculado a los denominados "nuevos movimientos sociales" que se caracterizarían por reclamar ciertos tipos de cambio social y por politizar las diferencias. Y, en algunos casos, adopta la denominación de "política de la diferencia". Iris M. Young es una de sus representantes más conocidas, la heterogeneidad frente a la homogeneidad y el ideal asimilacionista, su propuesta política y normativa. En otros, como es el caso de M. Walzer, "la política de la diferencia" gira en torno a las diferencias étnicas y religiosas, aunque, sostiene, puede aplicarse también a las difíciles cuestiones

de la clase, la raza y el género. El pluralismo y la tolerancia son el objeto de atención. Ahora bien, a pesar de las diferencias significativas entre ellos, Kymlicka, Young o Walzer comparten la preocupación por la justicia social y política. El multiculturalismo o la "política de la diferencia" se entienden desde la perspectiva de la consecución de una mayor igualdad social y económica, de una política participativa e inclusiva.

Sin embargo, la discusión y comprensión del multiculturalismo no se plantea siempre en este terreno sino que se radicaliza como movimiento o proyecto en el que el reconocimiento, la identidad y la cultura están en primer plano, de donde se sigue una fuerte lógica de separación y autoafirmación, así como una buena dosis de esencialismo. Desde esta posición resulta una "política de la identidad", del "reconocimiento" o de la "diferencia" que, ya por la vía de la multiplicidad ya de la fragmentación, sustancializa la cultura dejando a un lado las demandas de justicia social y política. Así pues, la articulación del multiculturalismo, pero también los peligros u objeciones a que da lugar, nos sitúan ante lo que constituye su desafío, su reto: a saber, cómo abordar las demandas de reconocimiento de identidad de los grupos minoritarios, cómo acomodar las diferencias culturales y si ello es compatible con un proyecto de justicia social y política, con una mayor igualdad. Con otras palabras, la cuestión es si el multiculturalismo supone o, mejor, permite una ampliación del alcance de la justicia y, en qué medida esto afecta al género. O, por el contrario, opera reductivamente, estrecha el alcance de la justicia y se queda en el terreno de la injusticia cultural.

Así pues, se hace necesaria una reflexión crítica sobre el multiculturalismo no sólo por el diferente empleo que unos y otros dan al término sino también por que, como indica N. Fraser:

Reflexionar sobre el multiculturalismo es quedar inmediatamente enredados en complicadas cuestiones en torno a la relación entre diferencia e igualdad. Son cuestiones hoy muy debatidas con respecto al género, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad y la "raza". ¿Qué diferencias merecen reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, deberían considerarse irrelevantes para la vida política y tratarse como asuntos privados? ¿Qué afirmaciones de identidad tienen su fundamento en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? ¿Cuáles suponen un desafío a dichas relaciones? Finalmente, ¿qué clases de diferencias debería intentar fomentar una sociedad comprometida con la justicia? ¿Y cuáles, en cambio, habría que tratar de abolir? (Fraser, 1995: 36).

En efecto, puede enredar en complicadas cuestiones y si a ello se une que el grupo de autores que lo han introducido entre sus temas de estudio y análisis es bastante amplio y heterodoxo, la complicación aumenta. Por ello, antes de exami-

nar la relación entre multiculturalismo y género es preciso detenerse en delimitar sus tesis más básicas y generales, en alguna de sus expresiones más significativas, para establecer en qué medida están implicadas las cuestiones de justicia y cómo repercute en las consideraciones sobre el feminismo y el género.

3.1.1. *Monoculturalismo e individualismo*

Uno de los campos de batalla más importantes del multiculturalismo en Estados Unidos se sitúa en el ámbito de la educación, sometido a fuertes debates públicos en los últimos años, pero el problema va más allá de las *campus wars*. El multiculturalismo en este país apunta, ciertamente, en la dirección señalada por Kymlicka. El conocimiento, la verdad y la cultura son atacadas bajo la consideración de que responden a una tradición que produce exclusiones, que no toma en cuenta a los grupos históricamente marginados quienes demandan ahora mayor poder e igualdad. La clase, el sexo, la raza o la etnicidad, en una sociedad progresivamente más diversa, adquieren el carácter de nuevas urgencias que deben ser atendidas. A partir de ahí, se insiste en que la cultura, el conocimiento, el arte, la política o la educación, están centradas en una visión eurocéntrica que, en calidad de posición hegemónica, marginaliza o excluye las contribuciones y la diversidad aportadas por los "otros". Así, la historia, el arte, la filosofía, la música, tienden a reflejar la forma occidental o europea. Se entiende, pues, que esa visión es monocultural y se argumenta que los grupos excluidos se ven afectados significativamente por cuanto dicho monoculturalismo genera auto-imágenes negativas que repercuten en su auto-estima y en sus posibilidades de educación y trabajo.

La batalla pública sobre la educación, enfrentando sobre todo a conservadores y multiculturalistas, sobre el conocimiento, la verdad, la cultura, los valores y las Grandes obras que configuran el "currículum" y el "canon", el modelo tradicional, constituye una expresión visible de lo que está en cuestión: un modelo homogeneizador y eurocéntrico, que no quiere hacer explícito que conocimiento y cultura son políticos, son particulares de una comunidad o de un individuo. Es decir, la cultura, la producción de conocimiento, el sistema educativo —de la escuela a la universidad— en tanto que legitimador de lo que cuenta como conocimiento y como cultura, no son procesos ni instituciones desinteresadas, sino parciales, sometidos a negociación o a contestación como medios de significación y legitimación en la sociedad. Atendiendo a la clase, la raza, el sexo, la opción sexual, las discapacidades, la edad, los grupos generan demandas tales como mayor presencia de mujeres y minorías entre el profesorado, estudios de género y étnicos en el currículum, la inclusión de voces no recogidas en el canon, dando lugar a códigos ligados a lo "políticamente correcto", a políticas de acción positiva y al sistema de cuotas. Para

los conservadores y los defensores del modelo tradicional, esto supone politizar el currículum y el canon por razones ideológicas, (o como medio de adquirir mayores cuotas de poder o simplemente para ganar más). Frente a ello apelan a una norma universal única que excluye la diferencia o, en todo caso, la valora negativamente como desviación de dicha norma.

El multiculturalismo más radical, por su parte, basa sus propuestas en su anti-eurocentrismo, en su antimonoculturalismo, y todo lo que de él deriva, ofreciendo soluciones "centristas", como por ejemplo el "afrocentrismo", presentándose como tradiciones irreconciliables con el monoculturalismo eurocéntrico. La diferencia se valora positivamente, la variedad y diversidad cultural son buenas. Comporta posiciones separatistas fuertes. Mientras que un multiculturalismo más moderado incidirá en que las diferencias culturales no sean causa de exclusión, debido al predominio de una cultura dominante o hegemónica. Insistirá en que los individuos pertenecen a grupos particulares, mas el énfasis recae sobre la exclusión, la estigmatización o la injusticia, contra la mistificación de una cultura particular, sea la que sea. Defiende políticas de inclusión y coalición. Ambos cuestionan el monoculturalismo, se oponen al liberalismo tradicional y, fundamentalmente, al ideal asimilacionista que busca trascender o eliminar las diferencias, apelando a una "auto-definición" positiva de las diferencias de grupo que conlleva el reconocimiento y el trato diferencial. Reconocimiento e identidad son las claves.

No sólo el monoculturalismo está en el punto de mira, la crítica al individualismo constituye otro elemento determinante. Concretamente, frente al liberalismo tradicional por considerar que sostiene una visión atomista, abstracta, uniforme de los individuos, que no se corresponde con el carácter situado de los mismos, con su pertenencia a grupos, con su identidad cultural. En definitiva, lo que se cuestiona es la supuesta neutralidad del liberalismo y del Estado liberal, que no logra resolver el problema de las diferencias, no consigue la separación entre cultura y Estado. El liberalismo descansa en una comprensión de la tolerancia que es insuficientemente sensible a la diferencia por lo que las minorías sólo pueden ser cooptadas por la cultura hegemónica, esto es, conduce a la asimilación. En este sentido toman relevancia las demandas generadas por el grupo, surge la discusión en torno a los derechos de grupo o derechos colectivos, como sustitutos o como complemento de los derechos individuales. Los derechos individuales comportan un trato igual pero para reconocer el derecho de las minorías y los grupos marginados no basta, son necesarios derechos colectivos que reconozcan la diferencia y un trato diferencial. Las razones aducidas no son en todos los casos por causa de la igualdad, también cabrían razones históricas (conquista o colonización) y de reconocimiento de la herencia cultural particular (inmigración). Reconocimiento, identidad y derechos colectivos son los elementos que entran en el debate, bien para radicalizarse en posiciones centristas y de celebración de la diferencia, bien

para afirmar la heterogeneidad frente a la homogeneidad asimilacionista y la desigualdad.

Los problemas que plantea el multiculturalismo, según sus críticos, hacen referencia fundamentalmente a dos aspectos: la pérdida de unidad y el provincianismo cultural. La primera objeción, en el contexto estadounidense, apela a la seria amenaza para la unidad, la identidad nacional y cultural, a la caída en el particularismo y en la imposibilidad de adoptar estandar alguno. La segunda señala el peligro de esencialismo y determinismo cultural, de reificación y mistificación de las diferencias. En definitiva, se desprende la imposibilidad de alcanzar un consenso, ningún conocimiento sería posible, se impediría que fructifique cualquier propuesta que vaya más allá de la propia cultura. Desde un punto de vista filosófico, el individualismo se ve amenazado, los individuos no son agentes autónomos. A nivel epistemológico, la verdad, el conocimiento, la objetividad también son interpeladas. El relativismo parece ganar terreno.

En sus versiones fuertes, en efecto, el multiculturalismo emplea como arma la cultura, bien de una forma romántica, bien de una forma instrumental, pero que llevada a los extremos adquiere tintes deterministas y refuerza la inconmensurabilidad. La cultura se reifica. Los grupos poseen cultura y tienen derechos de supervivencia, institucionalización y reconocimiento. La cultura se convierte en el núcleo de la lucha y de la "política de la identidad". Ahora bien, el multiculturalismo, la crítica al monoculturalismo y al individualismo se dirige a problemas epistémicos y normativos, éticos y políticos que no se pueden esquivar.

3.1.2. *La política de la identidad*

El debate teórico suscitado por el multiculturalismo se articula en torno a la identidad/diferencia. Se presta atención a la definición de identidad y a analizar por qué las identidades son importantes, a las implicaciones de la proliferación de identidades y de sujetos situados. Así, las identidades hegemónicas o dominantes son contestadas en función de las exclusiones que producen y en términos de diferencia o identidades locales y particulares. Ahora bien, la identidad como la diferencia pueden tener un sentido positivo pero también lo pueden tener negativo. Como concepción afirmativa la identidad remite a la afinidad y afiliación de los asociados así identificados, esto es concebida como vínculo, dotándolos de un sentido o espacio común, manteniendo unidos a sus miembros. Pero la identidad también puede ser excluyente, precisamente para los que están fuera de su alcance e incluso hacia dentro, puesto que, insistiendo en su carácter esencial (racial o de otro tipo) o simplemente apelando a la solidaridad de grupo, alguna gente tendría que mantenerse en lo que no quieren ser. Lo mismo ocurre con la diferencia. En nom-

bre de la diferencia hay una larga historia de exclusiones, a saber, cuando los diferentes no son parte de la formación social, no son incluidos en los valores de trato moral y respeto. La diferencia puede emplearse como marca, como delimitación (herencia, biología), de superioridad moral. Como ya antes se indicaba, la lógica de la identidad/diferencia puede conducir bien a una posición claramente separatista, "centrista", bien a una posición incluyente, de coalición. El problema deriva de la consideración de la cultura como única y genuina fuente de valor, de verdad y de identidad; cuando la cultura es el sello de autenticidad del grupo y consecuentemente el arma a utilizar en la política de la identidad.

La política de la identidad, que emplea la cultura como arma, naturaliza dicho concepto, lo esencializa. Como indica J. W. Scott, la política de la identidad y el multiculturalismo producen una pluralización de la identidad estadounidense, pero el concepto de identidad que informa el debate y en torno al cual se polarizan las posiciones es un concepto unificado. Es decir: "la identidad se toma como el signo referencial de un conjunto fijo de costumbres, prácticas y significado, una herencia impercedera, una categoría sociológica fácilmente identificable, un campo de rasgos y/o experiencias compartidas" (Scott, 1992: 13-14). La reflexión crítica de Scott, entre otras, pone de manifiesto que lo problemático no es la diversidad, la pluralidad de identidades, sino la diferencia en tanto que conlleva jerarquías y asimetrías de poder, esto es, en tanto que producida por la discriminación, "un proceso que establece la superioridad, la tipicidad o la universalidad de alguien en términos de inferioridad, atipicidad o particularidad de otros" (Scott, 1992: 15). Para Scott esto es fundamental, no se puede asumir que la gente es discriminada porque ellos ya son, de hecho, diferentes. Hay que atender al proceso de contestación, al proceso de producción de la identidad, no presentarla como algo preexistente, anterior a la discriminación. Dicho de otra manera, no se trata de identidades o diferencias, individuales o de grupo, preconstituidas y definidas, que lo que necesitan es ser representadas transparentemente, apelando a la autenticidad e impidiendo toda intervención. Esto significa naturalizar y esencializar la identidad. El multiculturalismo pierde de este modo su impulso crítico, se cercena su preocupación por la inclusión de las diferentes culturas y las múltiples perspectivas. La cacofonía, la fragmentación o la celebración a-crítica de todas las identidades y las diferencias son sus consecuencias más visibles.

En contraste con una visión naturalizada y esencialista de la identidad, la crítica postmoderna, la "deconstrucción" ha dado un cierto empuje a la lucha política en torno a la identidad y a cierta forma de multiculturalismo, justamente, desde una posición claramente antiessentialista. Ahora, todas las identidades son "construcciones sociales", tanto las individuales como las colectivas, son el resultado de los procesos de lucha social, cultural y política, de luchas por el poder y por imponer ciertas definiciones de identidad frente a otras. El género, la sexualidad, la raza, son

socialmente construidos y, consecuentemente, no son algo dado, preconstituido, sino fruto de la lucha que opera en la construcción de identidades. La concepción antiesencialista mantiene que todas las identidades y diferencias son represivas y excluyentes. Son construidas a través del discurso o, en sus versiones más fuertes, son simplemente "ficticias". Adquiere, por tanto, un carácter fuertemente escéptico y negativo. Se rechazan las grandes metanarrativas, dando lugar a la fragmentación y a la presencia de micronarrativas que acaban contribuyendo a la identificación cultural. Así, fragmentación y multiplicidad son el resultado de una crítica al universalismo y de la reducción de la verdad al grupo que la proclama.

S. Benhabib llama la atención sobre un problema que acompaña a las discusiones filosóficas de la identidad, que no solo tiene interés teórico sino que también está relacionado con las formas de identidad política, cuando se pregunta por la unidad del yo en la escena contemporánea de fragmentación y multiplicidad (Benhabib, 1995-1996: 168). Dicho de otra manera, cómo se entrelazan las categorías de raza, género, clase, si estas son sumativas o son como ropajes que pueden ponerse y quitarse. Estos planteamientos de la política de la identidad en su variante deconstructivista dan, en cierto modo, un impulso al multiculturalismo, pero a su vez generan un conjunto de cuestiones importantes, contribuyendo a que el debate sea en buena parte más confuso o complicado. No obstante, cabe una objeción, destacada y compartida por distintas críticas, a saber: que la política de la identidad y la teorización de lo multicultural en términos de identidad/diferencia ha sido reductiva. Se ignora la economía política, se utiliza la cultura de modo romántico o instrumental, se suscribe o potencia un relativismo cultural simplista. De una u otra forma se abandona o se rechaza el proyecto de una política emancipatoria.

Antiesencialismo (deconstructivista) y multiculturalismo sitúan el tema de la identidad en el centro de la lucha política. Ambos, a su manera, coinciden en la crítica al liberalismo, ponen en cuestión su concepción individualista, su modelo de racionalidad, de justicia y de universalidad. Los multiculturalistas entienden que el proyecto liberal descansa en una idea de tolerancia y pluralismo que no contempla adecuadamente la diferencia o no es lo suficientemente sensible a ella, puesto que conduce a la asimilación de las minorías por la cultura hegemónica. Mientras que el multiculturalismo crítico, no el radical o centrista, se interrogaría por aquellas normas sociales y políticas, por la formación del conocimiento y por los criterios de distribución desde la perspectiva de la heterogeneidad, de un modelo dialógico de interpretar la pluralidad. Sostiene una política de coalición y formas de solidaridad entre individuos situados diferentemente; enfatiza las experiencias comunes y su finalidad sería la representación de las voces de los marginados, en el horizonte de una política emancipatoria. El multiculturalismo, así entendido, no excluye sino que exige abordar los problemas normativos. La respuesta del libera-

lismo, a diferencia de los conservadores, sin embargo, trata de subsanar o abordar los problemas suscitados por dichas críticas, ofreciendo diferentes alternativas pero, en definitiva, intentando dar respuesta al desafío del multiculturalismo e incorporar las nuevas urgencias, una vez acallado o abandonado el debate anterior entre liberalismo y comunitarismo, pero resonando aún sus ecos (Véase Herrera, 1996). Kymlicka o Taylor representan quizás, puesto que no son los únicos, algunas de las intervenciones más sugerentes y discutibles.

La cuestión ya no es la del multiculturalismo en sus versiones fuertes y su crítica radical al liberalismo, más bien la pregunta es a la inversa, siguiendo a Amy Gutmann, esto es, si “todas las demandas de reconocimiento hechas por los grupos particulares, a menudo en nombre del nacionalismo o el multiculturalismo, son demandas *antiliberales*” (Taylor *et al.*, 1993: 15). La respuesta es que no. Las democracias liberales hoy no pueden sustraerse al desafío que supone comprometerse y garantizar una igual representación para todos y hacerla compatible con el reconocimiento de los grupos culturales. Abogando por una forma de universalismo que “considere entre sus intereses básicos la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos”. Se continúa, por tanto, con los problemas de identidad y cultura, entendidos ahora desde una propuesta normativa en la que toma cuerpo una política del reconocimiento, de la diferencia, pública y centrada en los grupos culturales.

3.1.3. La política del reconocimiento

Hay que examinar, sumariamente, “la política del reconocimiento” y el multiculturalismo en la propuesta normativa que desarrolla Ch. Taylor, en torno a la que ha girado gran parte de la discusión, desde su publicación en 1992 (reedición incluyendo dos comentarios más de Habermas y Appiah en 1994). En la introducción a *Multiculturalismo y política del reconocimiento* Amy Gutmann indica que: “Taylor se aparta de las controversias políticas en torno al nacionalismo, el feminismo y el multiculturalismo para ofrecernos una perspectiva filosófica históricamente informada sobre lo que está en juego en la exigencia que hacen muchos para que su identidad particular obtenga el reconocimiento de las instituciones públicas” (Taylor *et al.*, 1993: 17). La política del reconocimiento propuesta por Taylor, en efecto, se separa del multiculturalismo que representa un ataque a los fundamentos de la civilización occidental, como también se separa y critica las posiciones que sustenta el desconstruccionismo, más concretamente se opone a “las teorías neonietzscheanas subjetivistas y trasnochadas que se invocan a menudo en este debate” que, a su juicio, derivan con frecuencia de Foucault y Derrida y reducen todo a un problema de poder o contrapoder. Su

idea fundamental es que la tradición política liberal proporciona una buena base para el multiculturalismo.

Taylor va a destacar una línea individualista en el liberalismo pero asimismo encuentra una línea "social" más próxima al multiculturalismo. Remite a la tradición liberal, a la tensión entre ambas líneas, rechazando las versiones fuertes, totales, que ponen en cuestión los valores liberales y la civilización occidental. Su defensa y modo de entender el multiculturalismo se basa en la idea —asociada con Kant y Rousseau— de que todo ser humano tiene una dignidad inherente, independientemente de su posición social o de sus dotes naturales. Esa dignidad inherente demanda el respeto como iguales. La igualdad de respeto se expresa públicamente en los derechos individuales de libertad de expresión, asociación y conciencia. Sin embargo, sostiene, la idea de dignidad también tiene un lado menos individualista, a saber, aquel que hace referencia al "reconocimiento", a la afirmación social de nuestro valor. Rousseau es la clave. Los seres humanos poseen una necesidad fundamental de ser reconocidos por los otros. Mientras en las sociedades aristocráticas el reconocimiento adopta la forma del "honor", vinculado estrechamente con el estatus jerárquico, en la democracia abogada por Rousseau, el estatus de ciudadanía igual aseguraría el reconocimiento para todos.

Así, interpreta que las demandas de inclusión de la gente de color, las mujeres y otros grupos excluidos o sin poder son expresiones de esta necesidad profunda, compartida, de reconocimiento. Algunas feministas, dice, "han sostenido que las mujeres en las sociedades patriarcales fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que cuando se suprimen los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades" (Taylor *et al.*, 1993: 44). Análogamente acontece con los negros o con los indios. Expresan una demanda de dignidad, no afán de poder e influencia o simple victimización. Visto así, el multiculturalismo parece seguirse de una forma natural. La identidad cultural es un componente fundamental de la búsqueda de cada individuo de su yo. Y afirmar el valor de una persona supone afirmar el valor del grupo cultural al que pertenece, sin lo cual no hay reconocimiento posible para la misma. El respeto multiculturalista por la diferencia, pues, entra en conflicto con la línea liberal que encarna la posición individualista y es "ciega a las diferencias". Pero ambos responden a compromisos liberales fundamentales. Tanto Taylor como Gutmann defienden que las sociedades liberales pueden y deben acomodar las iniciativas multiculturales y proporcionar apoyo, especialmente, a aquellas culturas cuya existencia está amenazada. En la era democrática, entonces, se persigue tanto el igual reconocimiento como la igual dignidad. Ambas demandas son asumidas con el deseo de conseguir una identidad individual y el ideal de autenticidad a que ha dado lugar.

Taylor intenta una reconfiguración del liberalismo, argumentando desde la "modernidad" en la que, indica, se producen dos cambios significativos. Uno, el desplome de las jerarquías sociales que servían de base al honor. Surge la dignidad, un sentido universalista e igualitario. El segundo cambio se produce a finales del siglo XVIII y supone una nueva interpretación de la identidad, a saber: la "identidad individualizada" que es particularmente mía y que yo descubro en mí mismo (Taylor *et al.*, 1993: 47). Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser, es decir, surge la identidad como ideal de la "autenticidad". Se opera un giro subjetivo que es característico de la cultura moderna y que tiene sus raíces en la idea de que "la moral tiene una voz interior". Rousseau y Herder son los autores más importantes a este respecto. La autenticidad requiere fidelidad con uno mismo y, posteriormente con Herder, se refuerza bajo el principio de originalidad, tanto de los individuos como de los pueblos.

Ahora bien, el carácter monológico predominante, según Taylor, en la filosofía moderna ha vuelto invisible un rasgo decisivo de la vida humana: "su carácter fundamentalmente dialógico", y con ello ha dificultado la comprensión sobre la íntima relación que existe entre identidad y reconocimiento. Definimos nuestra identidad en diálogo o lucha con los "otros significantes" pero, asimismo, necesitamos las relaciones para realizarnos. La exclusión del monologismo lleva al énfasis sobre la importancia de lo dialógico-relacional en la vida humana:

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor *et al.*, 1993: 55).

En otras épocas, puntualiza, el reconocimiento estaba presente pero no era un problema, el reconocimiento venía dado o constituía un "guión social predefinido". Lo que resulta novedoso en la época moderna no es, por tanto, la necesidad de reconocimiento sino "la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar". La identidad se constituye en diálogo abierto. El nuevo problema no es tanto el reconocimiento como la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento, que se llegue incluso a generar el "auto-odio". Dicho de otro modo, el reconocimiento no es una cortesía sino una "necesidad humana vital". Con Rousseau, pero sobre todo a partir de Hegel, esto se convierte en un tema fundamental, en el plano íntimo y en el social.

Centrándose en la esfera pública explora las posibilidades de la política del reconocimiento. Atendiendo a los dos cambios señalados antes, encuentra que emerge

la "política del universalismo" y el principio de ciudadanía igual, pero también la "política de la diferencia" que tiene igualmente una base universalista: "cada quien debe ser reconocido por su identidad única". Esto significa, por un lado, tener los mismos derechos, ser, en este sentido, idénticos; por otro, se pide el reconocimiento de que somos distintos. Esta segunda parte es, según Taylor, lo que no se ha tenido en cuenta. Sin embargo para él: "La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (Taylor *et al.*, 1993: 62).

Ambas políticas están en tensión. De un lado la política de la dignidad universal se presenta como "ciega a las diferencias" entre ciudadanos; la de la diferencia, naturalmente, aboga por un trato diferencial. Subraya Taylor que ambas políticas brotan de un mismo principio aun cuando diverjan entre sí. Ambas dan cuenta de un potencial humano universal: la dignidad, una capacidad que comparten todos los seres humanos; y el potencial de modelar y definir nuestra propia identidad como individuos y como cultura. La exigencia más fuerte y relativamente nueva es, no obstante, la de "acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado", abriéndose una fuente de debate y conflicto. La exigencia de reconocimiento tiene una doble especificación, que refleja la paradoja del liberalismo. La neutralidad, el requerimiento que acompaña a los principios ciegos a la diferencia, se pone en cuestión dado que responde a una cultura hegemónica que construye a las minorías a conformarse y adaptarse a ella, resultando, pues, claramente discriminatoria. En su crítica más radical, la política de la diferencia insiste en que el liberalismo no es más que un particularismo que se disfraza de universalismo a costa de imponer una falsa homogeneidad.

Volviendo sobre Rousseau y Kant, Taylor indica que la política de la dignidad igualitaria surgió de dos maneras en la civilización occidental. En Rousseau constata la preocupación por la estima, su lugar central, en el diseño de un modelo republicano. Hegel, como Rousseau, reforzaría el énfasis en que el "yo" es un "nosotros" y el "nosotros" un "yo". Mas, encuentra una "falla fatal" en Rousseau, la igualdad de estimación es incompatible con cualquier diferenciación, en aras de la unidad y el mantenimiento de un propósito común compacto. El jacobinismo sería su expresión política más clara. La libertad (ausencia de dominación) y la ausencia de diferenciación, los dos elementos que restarían de la concepción rousseauniana, siguen siendo un modo tentador de pensar.

Para concretar su visión Taylor acude al caso de Quebec en Canadá y explora, a su modo de ver, los temas más importantes derivados de la pregunta por el reconocimiento, destacando que son dos concepciones del liberalismo de los derechos los que están enfrentados, en función de su relación con la diversidad. Los dos libe-

ralismos podemos describirlos siguiendo la caracterización de Walzer en su comentario al texto de Taylor:

1) El primer tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, como un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos (Taylor *et al.*, 1993: 140).

El liberalismo no procedimental propuesto por Taylor elude juicios sobre las posibles comparaciones de valor de las diferentes identidades y culturas. Parte del hecho de que hoy más y más sociedades resultan ser multiculturales en el sentido de que "incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir" y ante esto el liberalismo procedimental conlleva una rigidez excesiva que lo puede convertir en impracticable. La variante más tolerante del liberalismo, según considera nuestro autor, responde de una manera más adecuada al problema fundamental: la imposición de algunas culturas sobre otras y la supuesta autoridad que posibilita esta imposición. La demanda de reconocimiento hoy, dice, es explícita, no se trata sólo de que se deje sobrevivir a las diferentes culturas sino de que "reconozcamos su valor".

El punto en el que va a basar su defensa del reconocimiento del valor de las culturas descansa en la suposición de que todas las culturas tienen igual valor:

Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. A propósito me he expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante (Taylor *et al.*, 1993: 98).

El diseño de Taylor requerirá, bajo esta suposición y dejando a un lado la "arrogancia" de la superioridad, el estudio de las culturas que permitiría luego justificarlas, dado que se estaría en posición de comprenderlas y de saber qué valores específicos ofrecen. Para ello es preciso una "fusión de horizontes", solo así se podrán lograr auténticos juicios de valor. La idea se refuerza, frente a subjetivistas como los

neonietzscheanos u otros multiculturalistas, acudiendo a una cita de Kimball en la que se señala que la opción a la que hay que enfrentarse es la de *cultura o barbarie*.

La protección de los derechos individuales, por tanto, según esta versión del liberalismo, requiere proteger las culturas que históricamente constituyen, al menos en parte, su identidad. La polémica suscitada por Taylor, como se decía, ha sido grande y aún para quienes afirman la importancia de su aportación y se mueven en su línea de pensamiento, surgen diversos puntos problemáticos. Uno de los aspectos más controvertidos deriva de las implicaciones de la suposición del igual valor de las culturas, incidiendo en que el problema del multiculturalismo y del reconocimiento no es sólo una cuestión de supervivencia o de valor sino la posibilidad de compromisos creativos con otros. En última instancia, Taylor suscribiría una visión esencialista de la identidad en la medida en que la hace depender de un modelo fuerte de integridad moral (Benhabib: 1995-1996). No es posible dar cuenta de todas las discusiones y objeciones suscitadas, ni tampoco desarrollar un examen crítico del texto en todas sus posibilidades, ni en general de la obra de este autor. El interés es más limitado, se quiere resaltar que la política del reconocimiento y el multiculturalismo que defiende plantea serios problemas desde la perspectiva de la justicia y para las cuestiones relacionadas con el feminismo y el género.

3.2. Justicia y género

Entre los comentarios al texto de Taylor destaca el de Susan Wolf, quien llama la atención sobre las omisiones, en concreto, las relativas a las preocupaciones feministas. Taylor, dice, efectivamente indica las raíces comunes, históricas y teóricas, en la exigencia de reconocimiento que llevan a cabo las políticas feministas y las multiculturales. Destaca que también hay diferencias en lo que respecta a los daños sufridos y a los remedios propuestos. Sin embargo se distancia de él. Para éste la falta de reconocimiento deriva de no reconocer la identidad común, cultural, que poseen los miembros de las minorías o de los grupos subalternos o no privilegiados, esa identidad cultural posee valor e importancia. La falta de reconocimiento genera daños tales como que los miembros de dichas minorías "se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de aniquilación cultural" (Taylor *et al.*, 1993: 109). Los remedios, consecuentemente, conducen a mostrar, admirar y conservar explícitamente las tradiciones y los logros culturales de dichos grupos, teniendo además en cuenta que pertenecen a los descendientes de la cultura en cuestión. Ahora bien, matiza Wolf significativamente, en el caso de las mujeres la cosa se complica, no estamos ante una situación exactamente igual a la de los miembros de las culturas que no son valoradas:

La cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias. Pues resulta evidente que las mujeres han sido reconocidas como mujeres en cierto sentido —en realidad, como “nada más que mujeres”— durante demasiado tiempo, y la cuestión de cómo dejar atrás este tipo específico y deformante de reconocimiento es problemática en parte porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer (Taylor *et al.*, 1993: 110).

El problema para las mujeres, señala, no es el riesgo de aniquilación, ni el de la indiferencia o no interés en conservar la identidad del sexo femenino por parte de aquellos con más poder o que son mayoría en la comunidad. El problema es que “esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación”. Dos son las fallas de reconocimiento más importantes para Wolf: una, la incapacidad de reconocer a las mujeres como individuos y, otra, la incapacidad de reconocer los valores y las capacidades implicadas en las actividades que tradicionalmente han sido asignadas a las mujeres, incapacidad de entender que la experiencia y la atención dedicada a las mismas no suponen un límite sino que pueden aumentar sus propias capacidades.

El reconocimiento de las culturas y el de las mujeres, por tanto, no es exactamente igual, se exige una mayor atención a las diferencias y un cierto cuidado con las conclusiones teóricas y prácticas que se derivan. Igualmente, se pone énfasis en la presión que se puede ejercer, como de hecho se ha ejercido sobre las mujeres, si se insiste en la identidad cultural o femenina como centro de su vida. Lo mismo ocurre cuando se pide que se eliminen o pasen por alto sus diferencias. En realidad, para Wolf, la línea de pensamiento seguida por Taylor es desafortunada, refiriéndose justamente a la suposición y posterior justificación del reconocimiento de valor de las culturas. De ahí que sostenga: “Pues al menos uno de los graves daños que perpetúa la falta de reconocimiento no tiene casi nada que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que no es reconocida tiene algo importante que decir a todos los seres humanos. Por consiguiente, la necesidad de remediar esos daños no depende de la suposición, o la confirmación de que una cultura en particular posee un valor distinto para quienes están fuera de ella” (Taylor *et al.*, 1993: 113).

La falta de reconocimiento o de respeto no depende de las creencias sobre el mérito o valor relativo de una cultura en comparación con otra. El remedio, por tanto, no puede ser la afirmación de la misma sino el comprender que son parte de nuestra comunidad. Reconocernos como una comunidad multicultural, dirá Wolf, y así reconocernos y respetar a los miembros de esta comunidad en toda nuestra diversidad. En su argumentación aparecen los elementos problemáticos de la pro-

puesta de Taylor. No se trata de que los estudios sobre las distintas culturas nos ayudarán a lograr un mayor entendimiento del mundo y contribuirán a dotarnos de una mayor sensibilidad a la belleza. Esto, dice, puede ser una razón para estudiar las diferentes culturas pero no la única ni la más apremiante. Para ella: "Hay una necesidad de reconocimiento consciente de la diversidad cultural. En realidad, en este contexto, podríamos decir inclusive que la justicia lo exige" (Taylor *et al.*, 1993: 121).

Esta apelación a la justicia es fundamental. El reconocimiento, el multiculturalismo, no es una cuestión de deseo de apreciación sino de justicia. El estudio de las diferencias culturales, la apreciación de la diversidad, no es lo único realmente relevante, hay que aprender también que algunos grupos han sido explotados y dominados por otros, es un interés por la justicia, no por la autorrealización o la celebración de la diversidad. Dicho de otro modo, la perspectiva adoptada por Taylor enfatiza el carácter relacional de la identidad pero no lo aplica en las relaciones entre grupos sociales, no teniendo en cuenta que, en gran medida, son relaciones de poder las que están implicadas. Así pues, el reconocimiento es una cuestión de justicia. La idea de que las culturas son los objetos propios e inmediatos de la política del reconocimiento, y que esta política, así como los temas centrales de la identidad, puede ser generalizable a grupos sociales y contextos distintos, parece tener más problemas, como es el caso del género. Los problemas derivan asimismo de la dificultad en identificar un grupo cultural, en contraste con uno económico o con un grupo social. Igualmente, la justicia puede exigir que una cultura abandone algunas de sus prácticas, por mucho que sean prácticas que hayan perdurado en el tiempo.

Un aspecto más a tomar en consideración es que Taylor sitúa su exploración sobre el reconocimiento en el curso de la modernidad y cree posible generalizar las implicaciones éticas y políticas del reconocimiento, como se indicaba, a un amplio conjunto de luchas sociales. Sin embargo, según algunas críticas, ciertas comprensiones de la identidad y el reconocimiento que surgen en el pasado más reciente no toman estos conceptos en el sentido expuesto por Taylor, tal es el caso del feminismo. La explicación de la especificidad de la necesidad del reconocimiento de las diferencias que deriva de los nuevos movimientos sociales tiene que ver con la opresión; ésta ya no se considera exclusivamente en términos económicos y políticos sino también en términos culturales, extendiéndose a la dimensión psicológica, a áreas como la sexualidad o la conducta. En otras palabras, el reconocimiento no tendría que ver con las tradiciones, con la extinción de formas culturales y culturas, sino con la percepción de que la opresión se manifiesta también en las formas de descripción y evaluación, que se puede manifestar, en definitiva, no sólo en actos directos de exclusión sino también de formas más sutiles y de ahí que tampoco se pueda evitar el hablar del poder.

3.2.1. Identidad, diferencia e igualdad: el debate en el seno del feminismo

La reflexión sobre el multiculturalismo y el reconocimiento, según lo expresan diversas autoras, no puede desligarse del cambio que se opera en los años noventa, especialmente en Estados Unidos, y en el que el feminismo está directamente implicado. El punto fundamental que merece atención es la tematización de la identidad/diferencia y sus implicaciones teóricas y prácticas para el feminismo y el género. Nancy Fraser se ha ocupado de este tema (Fraser, 1995) desde la óptica de que enfrentarse con el multiculturalismo y las cuestiones de la igualdad/diferencia complican el proyecto polítrico feminista pero no pueden ser soslayadas. El feminismo ya no puede centrarse únicamente en las diferencias de género, hay que entender cómo éstas están interrelacionadas con la clase, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad o la raza. Al mismo tiempo sigue siendo necesario mantener el proyecto de extensión de la democracia y combatir las injusticias.

Partiendo del contexto estadounidense, Fraser pone énfasis en que hay que evitar dos tendencias que, según su tesis, comparten una misma carencia: no ser capaces de relacionar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Estas dos tendencias son, de un lado, el multiculturalismo en aquellas versiones que defienden que todas las identidades y diferencias son merecedoras de reconocimiento; y, por otro, un antiesencialismo indiscriminado que considera que todas las identidades y diferencias son ficciones represivas. Ambas tendencias expresarían los cambios operados en el debate de los noventa en dicho país, así como en el feminismo.

Sumariamente, Fraser indica que el debate sobre la diferencia en el seno del feminismo se desarrolla en dos fases. La primera de los años sesenta a los ochenta aproximadamente. El debate en estos años gira en torno al "feminismo de la igualdad" y al "feminismo de la diferencia", y el centro del mismo es la "diferencia de género". En este contexto, el feminismo de los setenta desafía la perspectiva igualitaria del feminismo de los sesenta, éste es visto como androcéntrico y asimilacionista, es decir, que buscaría "ser como hombres". El feminismo de la diferencia o cultural que aparece en estos años comparte la idea de que la diferencia de géneros es real y profunda, la más importante de todas las diferencias. Las mujeres "como mujeres" comparten una identidad común, de ahí que haya que reconocer, no minimizar o abolir, las diferencias de género, la diferencia adquiere, pues, un sentido positivo, afirmativo, que incide en los lazos de "sororidad". Así, el movimiento se divide en dos visiones contrapuestas sobre la diferencia de género que se corresponden con dos formas diferentes de entender la injusticia y la igualdad:

Quienes defendían la igualdad veían la diferencia de género como un instrumento de la dominación masculina. En su opinión, las injusticias funda-

mentales del sexismo eran la marginación de las mujeres y la mala distribución de los bienes sociales. Y el principal objetivo de la igualdad entre los géneros era alcanzar una participación y redistribución igualitarias. Las feministas de la diferencia, por el contrario, consideraban esa diferencia como la piedra angular de la identidad femenina. Por consiguiente, para ellas el peor mal del sexismo era el androcentrismo. Y el elemento básico de la igualdad entre los géneros era la revalorización de la femineidad (Fraser, 1995: 40).

Las feministas de la igualdad incidían en la desigualdad social, en la necesidad de una distribución justa y en la participación equitativa. Las de la diferencia ponían de manifiesto que el androcentrismo cultural debía ser tomado en consideración. El resultado de este debate parecía apuntar al desarrollo de una nueva perspectiva y, como es sabido, no faltaron intentos de ir "más allá de la igualdad y la diferencia", de superar el dilema igualdad/diferencia. Pero, como señala Fraser, la resolución de las diferencias no dio lugar a esa nueva perspectiva integradora que combinase la oposición a la desigualdad social y al androcentrismo cultural. Se da un cambio en el contexto del debate al introducir otros ejes de diferencia como la clase, la raza, la sexualidad, la etnicidad. El centro del debate se desplaza y ahora son las "diferencias entre mujeres" las que ocupan la atención. Este desplazamiento viene propiciado por las críticas de las mujeres lesbianas y de color al modelo supuestamente universal de las mujeres blancas, heterosexuales, anglosajonas y de clase media. Las críticas van destinadas en principio al feminismo cultural o de la diferencia, al que consideran culpable de invisibilizar u ocultar las diferencias entre mujeres, pero el de la igualdad tampoco queda exento. En términos generales, ambos feminismos, si bien el de la diferencia de un modo particular, no habían fomentado la solidaridad feminista sino que, utilizando generalizaciones equivocadas a partir de la situación de algunas mujeres, habían dado lugar a la cólera, el dolor, la desconfianza y la división. Es decir, habían reprimido todos los ejes de subordinación a excepción del género. (quizás el feminismo socialista de los años sesenta y setenta, que tomaba en cuenta otros ejes como la clase, sería la excepción).

Estas críticas a la atención exclusiva a la diferencia de género coinciden con el despliegue de los "nuevos movimientos sociales" y el inicio de la "política de la identidad" en los años ochenta. En este nuevo escenario, dice Fraser, cada uno de los nuevos movimientos politiza una diferencia "diferente", interfiriendo, más que coexistiendo, unos con otros —baste recordar aquí las discusiones sobre las alianzas entre los nuevos movimientos sociales, sobre si su vinculación era accidental, coyuntural o esencial para una transformación de la sociedad—. En los noventa, por tanto, el debate feminista fundamental ariende básicamente a las "diferencias entre mujeres", lo cual tiene su lado positivo, introduce elementos correctores frente a visiones homogeneizantes y esencialistas. En este momento el antiesencialismo y el mul-

ticulturalismo tratan de ofrecer alternativas, sin embargo, ambos desdibujan el problema. Se basan en concepciones unilaterales de la identidad y la diferencia. Su debilidad resulta del fracaso en "no haber percibido que las diferencias culturales sólo podrían ser elaboradas libremente y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social" (Fraser, 1995: 46).

La crítica que dirige al antiesencialismo radica en que éste desemboca en una postura escéptica sobre la identidad y la diferencia al reconceptualizarlas como construcciones discursivas. Pero, en definitiva, supone un cuestionamiento de toda política, sea feminista o cualquier otra, puesto que esencializaría la diferencia y la identidad. En algunas versiones se insiste en que son "ficciones" y que cualquier intento de afirmar la identidad o la diferencia conlleva el gesto de la exclusión. Esta es, según la denomina Fraser, la versión desconstruccionista del antiesencialismo. Fraser, como Benhabib, advierte sobre las implicaciones políticas de este antiesencialismo, ya que "consideran las reivindicaciones de identidad en términos exclusivamente ontológicos. Por el contrario, no se plantean de qué modo una identidad o una diferencia dada se relaciona con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de desigualdad" (Fraser, 1995: 49).

S. Benhabib, como ya se indicó, pone de manifiesto las implicaciones políticas de las discusiones sobre la identidad, derivadas de lo que ella denomina "feminismos postestructuralistas-discursivos que en los años ochenta, influidos por los pensadores franceses Foucault, Lyotard, Derrida, Irigaray y Cixous, dan un giro al debate feminista y filosófico:

En los años ochenta el mensaje teórico de estos "maestros de la sospecha" estuvo en el centro de la *crítica política* que las mujeres lesbianas, las de color, las del Tercer Mundo hacían a la hegemonía de las mujeres blancas, europeas occidentales o norteamericanas y heterosexuales del movimiento. Esta crítica política estuvo acompañada por un *giro filosófico* desde los paradigmas marxista y psicoanalítico hacia el análisis foucaultiano de los tipos de discurso y las prácticas derridianas de la desconstrucción textual. En términos de modelos de *investigación social*, se transitó del análisis de la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo y el mundo del trabajo en general a los análisis de la construcción y constitución de la identidad, a los problemas de la identidad colectiva y de la representación de los otros y a los asuntos de confrontación cultural y la hegemonía (Benhabib, 1995-1996: 165).

Así, los "feminismos del discurso" sustituyen al *standpoint feminism*, al paradigma de investigación y de teoría feminista centrada en las mujeres. Aún cuando considera oportunos algunos puntos resaltados por los feminismos postestructuralistas-discursivos, Benhabib entiende que el cambio operado conduce a la fragmentación y al juego de las diferencias y produce consecuencias indeseadas. No

sólo se pierde la posibilidad de desarrollar una visión común de la transformación radical, sino que también se ha perdido el sujeto femenino y "como un guión en busca de autor, la teoría feminista contemporánea casi ha suprimido su propia posibilidad" (Benhabib, 1996: 33). Por ello, sostiene, la cuestión del sujeto, la unidad del yo, es importante para la teoría y la práctica feminista, se necesita una concepción normativa. La teoría feminista ha de afrontar el reto de "desarrollar un concepto de acción normativa lo suficientemente fuerte como para decir algo significativo frente a los conflictos entre los componentes de la identidad, y a menos que los individuos dispongan de principios para poder elegir entre ellos cuando dichos componentes se muestren irreconciliables, aquella perderá su mordiente teórica y quedará reducida a una celebración empiricista y absurda de todas las pluralidades" (Benhabib, 1995-1996: 169).

Benhabib señala que el *standpoint feminism* estaba obsesionado con la madre y la maternidad, el feminismo postestructuralista con la sexualidad y el travestismo. Con otras palabras, el feminismo de la diferencia o el *standpoint feminism* da primacía a las éticas del cuidado frente a las de la justicia; los feminismos postestructuralistas consideran que la justicia es una quimera o, en cualquier caso, afirman la imposibilidad de establecer criterios o principios normativos de justicia, éstos siempre generarán exclusiones. En el caso del multiculturalismo lo que hay que remediar son las injusticias culturales, por lo que estará muy cercano a las tesis del feminismo de la diferencia.

De un modo similar al antiesencialismo-desconstructivista y salvando las diferencias, el multiculturalismo en su uso más frecuente, según Fraser, se ha convertido en un llamamiento a una alianza potencial de todos los nuevos movimientos sociales que parecen luchar por el reconocimiento de las diferencias: «esta alianza une potencialmente a feministas, gays y lesbianas, miembros de grupos "racializados" y de grupos étnicos desfavorecidos opuestos a un enemigo común: una forma de vida pública culturalmente imperialista que considera al varón heterosexual, blanco, anglosajón y de clase media como un modelo humano, en relación con el cual todo lo demás aparece como una desviación» (Fraser, 1995: 50). Esta lucha común tendría como objetivo el reconocimiento de formas públicas multiculturales, de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas de ser humano. Esta es la "versión pluralista" del multiculturalismo, según su denominación. Entiende la diferencia de un modo "unilateralmente positivo", celebra a-críticamente la diferencia, cuya naturaleza se considera exclusivamente cultural, lo cual significa, objeto Fraser, analizarla a partir del modelo de etnicidad propio de Estados Unidos. Pero sobre todo, es cuestionable su olvido o desentendimiento de la desigualdad: "la diferencia se independiza de la desigualdad material, de las diferencias de poder entre los grupos y de las relaciones de dominación y subordinación que se dan dentro del sistema" (Fraser, 1995: 51).

Esta insistencia o incidencia en lo cultural es lo que, para esta autora, debe poner al feminismo sobre aviso, se enciende la señal de alarma, resuenan los ecos del "feminismo de la diferencia". En su versión pluralista, el multiculturalismo considera que la injusticia más general es el imperialismo cultural y el remedio más apropiado la revalorización de todas las identidades desacreditadas. Ambos, el feminismo de la diferencia y el multiculturalismo, tienden a sustancializar las identidades, no tienen en cuenta que las diferencias son construidas y se interrelacionan, representan un "enfoque acumulativo de la diferencia". Asimismo, parten de las identidades de grupo ya existentes como algo bueno que sólo necesita respeto y reconocimiento, evitando hacer juicios políticos sobre las identidades y las diferencias cuando hay conflicto entre ellas o cuando, dadas las relaciones sociales de dominación, es necesaria su transformación. El multiculturalismo pluralista, por tanto, al igual que el deconstructivismo antiesencialista, no puede dar respuesta a las cuestiones políticas fundamentales: "ninguno de los dos consigue conectar una política cultural de la identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Ninguno comprende el aspecto esencial de esa conexión; las diferencias culturales sólo pueden ser libremente elaboradas y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social" (Fraser, 1995: 53).

Fraser concluye proponiendo tres tesis: la primera, no volver al viejo debate igualdad/diferencia, atender a las "diferencias entre mujeres", pero volviendo a relacionar los problemas de la diferencia cultural con los problemas de la igualdad social; la segunda, desarrollar una visión antiesencialista que permita vincular una política cultural de igualdad y de diferencia con una política social de justicia y equidad; la tercera, no suscribir el punto de vista monocultural, desarrollando una visión multicultural que permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad (Fraser, 1995: 54-55). No obstante, tras estas tesis descansa el proyecto básico que anima la reflexión teórico-práctica de esta autora, a saber, un enfoque bifocal o bivalente de la justicia, una concepción normativa de la justicia que tome en consideración tanto el reconocimiento como la redistribución. Así, se llega al punto fundamental, esto es, que el multiculturalismo, el género y la justicia requieren una teoría normativa. Desde estos parámetros, en el marco de una teoría crítico-normativa, se manifiesta la necesidad de un discurso público de la justicia. Benhabib concentra sus esfuerzos en el problema de la identidad y de la subjetividad, de las cualidades cognitivas y morales; Young y Fraser desarrollan una propuesta normativa y política de la justicia. Se trata, por tanto, de hacer frente a los problemas, no de evitarlos o ignorarlos, partiendo de los cambios operados en los noventa.

En lo que sigue se examinan brevemente los planteamientos de Young y Fraser, pero antes es preciso indicar que, es obvio, éstos no son los únicos en abordar estas cuestiones ni en abogar por una propuesta normativa. Baste señalar aquí que,

desde una perspectiva feminista liberal-social y desde una teoría de la justicia humanista, S. M. Okin ha venido preocupándose por la justicia y el género, especialmente por una concepción de la justicia social y política que contemple la estructura de género de la sociedad y la justicia en la familia. Okin asimismo mantiene una posición crítica frente al antisencialismo y al multiculturalismo, insiste en la opresión común de las mujeres, más allá de sus diferencias y desigualdades culturales, sociales, políticas. Apelando a la evidencia empírica, centrando su atención en las mujeres pobres de los países pobres, concluye que:

El género es, en sí mismo, una categoría de análisis muy importante y que en modo alguno deberíamos paralizarnos por el hecho de que existan diferencias entre las mujeres. Se pueden establecer generalizaciones acerca de muchos aspectos de la desigualdad entre los sexos siempre y cuando seamos cuidadosas y desarrollemos nuestros juicios a la luz de evidencias. Las teorías surgidas en contextos occidentales pueden aplicarse claramente, al menos en gran parte, a las mujeres que se desenvuelven en contextos culturales muy diferentes. En todos los lugares, en todas las clases, en todas las razas y en todas las culturas encontramos similitudes en los rasgos característicos de esas desigualdades, así como en lo relativo a sus causas y sus efectos, aunque a menudo su magnitud o su gravedad difieran (Okin, 1996: 203).

Rebasa los objetivos propuestos el analizar la posición de Okin en contraste con las otras perspectivas. Simplemente se quiere destacar que otras conceptualizaciones de la justicia también van a definirse ante las diferencias culturales. En el caso de esta autora, que puede localizarse en el feminismo liberal-social o, de una forma general, en el feminismo de la igualdad, el fin de la justicia es la eliminación de las diferencias.

3.2.2. *Justicia y política de la diferencia*

En *Justice and the Politics of Difference* (1990) I. M. Young presenta una propuesta que vincula la justicia con la política de la diferencia. Situándose en el terreno de los nuevos movimientos sociales, intenta desarrollar una teoría de la justicia política, normativa y emancipadora que toma como base la ética comunicativa de Habermas y otras tesis de los teóricos críticos, si bien con algunas reservas. Dichas reservas tienen que ver con su cuestionamiento de la lógica de la identidad que niega o reprime la diferencia, con la orientación postmoderna que critica el discurso unificante y la homogeneidad. Desde esta variante de la teoría crítica propone una reflexión normativa que está histórica y socialmente contextualizada, en tanto que modo de discurso que proyecta las posibilidades normativas no realizadas pero que

siente en una realidad social particular dada, en la que "la imaginación es la facultad de transformar la experiencia de lo que es en un proyecto de lo que debería ser". Como ella misma indica, sus reflexiones sobre la política de la diferencia tienen su origen en las discusiones que se dan en el movimiento de mujeres sobre la importancia y la dificultad de reconocer las diferencias de clase, raza, etnicidad... Esta discusión es la que le ha llevado a moverse del centro exclusivo en la opresión de las mujeres a intentar comprender también la posición social de otros grupos oprimidos. El punto de partida filosófico de este libro, nos dice, está en las demandas sobre la dominación social y la opresión en Estados Unidos. El objetivo explícito, en consecuencia, es desarrollar la teoría de la justicia que responde a la práctica política de los nuevos movimientos sociales, entre ellos el feminismo, demandas que, a su juicio, no son recogidas por las teorías de la justicia.

A partir de ahí elabora una concepción de la justicia política cuyos conceptos nucleares son los de dominación y opresión; las cuestiones de toma de decisiones, división del trabajo y la cultura son las realmente importantes en lo que a justicia social se refiere. En clara contraposición con las teorías de la justicia que, dice, responden a un paradigma distributivo. Este paradigma no se ocupa de aquellas cuestiones sino exclusivamente de la distribución, limitada básicamente a los bienes materiales, aunque en algunas versiones también afecta a bienes no materiales, tales como el autorespeto, los derechos o las oportunidades con lo que, sostiene, dichos bienes son "reificados", sin embargo, los derechos, las oportunidades, el poder son relaciones no cosas. Asimismo, estas teorías de la justicia se mueven en un nivel de abstracción y de generalidad, basándose en el ideal de imparcialidad, que excluye las voces o perspectivas de los grupos marginados. Se sustentan en una ontología social que no da cabida al concepto de grupos sociales. Siguen un ideal asimilacionista que implica negar la realidad o la deseabilidad de grupos sociales.

Así, la aproximación política a la justicia va a requerir, más que contratos hipotéticos, estructuras de participación real; crear espacios públicos en los que la diferencia de grupo, la representación de las distintas voces, sea reconocida, afirmada. Young va a defender, pues, una "ciudadanía diferenciada" en un ámbito público heterogéneo. La justicia no es posible mientras los grupos marginados permanezcan silenciados. No podemos tratar a los otros como iguales hasta que comprendamos cómo las prácticas existentes afectan a sus intereses más fundamentales. Debido a la parcialidad de nuestra propia experiencia, es imposible adoptar el punto de vista de los otros mediante un proceso abstracto de razonamiento, la imparcialidad así entendida es imposible, es una ficción idealista a la que contraponen la razón dialógica. El ideal de relaciones sociales y políticas que inspira a Young tiene que ver con la experiencia positiva de la vida en la ciudad, rechaza una visión romántica, localista o comunitarista, crítica la idealización del modelo de relaciones cara a cara y la mística de la comunidad que tiende a valorar y reforzar la homogeneidad; par-

te, por tanto, del modelo urbano de vida e, idealmente también, incorpora cuatro virtudes que representan la heterogeneidad más que la unidad: la diferenciación social sin exclusión, la variedad, el eroticismo y la publicidad. El concepto de un público heterogéneo lleva, a su vez, a dos principios políticos: *a*) que ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad y *b*) que ninguna práctica social o institucional debería ser excluida a priori como un tema propio de expresión y discusión pública (Young, 1990: 120).

La propuesta de Young tiene importancia en tanto que afecta al alcance de la justicia, aquí se hace coextensiva con la política, no con la distribución. No obstante, nuestra autora insiste en que este desplazamiento no supone situar a la justicia social en el terreno de las preferencias o formas de vida de individuos o grupos, distingue entre justicia y vida buena, cuestiona tanto el liberalismo como el comunitarismo, incide en que la justicia afecta a las instituciones, refuerza su carácter estructural, remite al contexto institucional. Dicho contexto incluye, además del modo de producción, cualquier estructura o práctica, las normas y reglas que las guían, el lenguaje y los símbolos que median en las interacciones sociales mismas, en las instituciones del Estado, en la familia, en la sociedad civil, en el lugar de trabajo. Las cuestiones distributivas, por consiguiente, no quedan fuera, el alcance de la justicia se amplía y desplaza su centro a la opresión y la dominación: "la justicia se debe referir no sólo a la distribución sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales y de la comunicación y cooperación colectivas" (Young, 1990: 137). La dominación y la opresión son las formas de la injusticia y, aunque se solapan, considera importante distinguirlas. La dominación se refiere a las condiciones institucionales que inhiben o impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. La democracia social y política es lo opuesto a la dominación. La opresión, según Young, tiene cinco caras: la explotación, la marginación, la falta de poder, el imperialismo cultural y la violencia.

En el capítulo 6 de su libro: "Los movimientos sociales y la política de la diferencia" aparece más desarrollada su manera de entender la "política de la diferencia". Oponiéndose al ideal de justicia que define la liberación como la trascendencia de la diferencia de grupo y que comporta un ideal asimilacionista, argumenta a favor de una definición de la liberación que adopta una versión de la política de la diferencia, incardinada en los nuevos movimientos sociales, y que descansa en la auto-definición positiva de la diferencia de grupo. Lo que está en cuestión es el significado de la diferencia social desde una perspectiva no esencialista, igualitaria que define la diferencia de una forma más fluida y relacional, es decir, la diferencia es vista como el producto de los procesos sociales. La igualdad, por tanto, se reconceptualiza para garantizar la participación e inclusión de todos los grupos. Dado que el logro de la igualdad formal no elimina la diferencia, se requiere el trato dife-

rencial para aquellos grupos oprimidos o desaventajados. Así, para promover la justicia social y política puede ser necesario algunas veces dar un trato especial a dichos grupos. La diferencia, pues, se afirma positivamente y conlleva la auto-organización de los grupos oprimidos. Un principio básico es que los grupos oprimidos necesitan organizaciones separadas que excluyan a otra gente, es decir, especialmente a los grupos privilegiados. Los grupos autónomos a pesar de sus riesgos, puesto que pueden generar nuevos privilegios y exclusiones, son necesarios y los peligros pueden corregirse si la diferencia se comprende de un modo relacional, como heterogeneidad, variedad o especificidad, rechazando la exclusión.

Young entiende que el movimiento de mujeres ha dado lugar también, como los demás movimientos sociales, a sus propias versiones de una política de la diferencia. Emplea la denominación de "feminismo humanista", "feminismo separatista" y "ginocentrismo" para dar cuenta del debate en el seno del movimiento feminista. El humanista es el que predomina en el siglo XIX y en el movimiento contemporáneo de mujeres hasta finales de los años setenta. Este feminismo se caracteriza por ser "ciego a las diferencias", identifica la igualdad sexual con tratar a hombres y mujeres según los mismos criterios y un trato igual. La androginia sería su ideal. Para Young, responde al ideal asimilacionista. Frente a éste, dice, se da un giro hacia la diferencia. El feminismo separatista, afirma, es la primera expresión del feminismo ginocéntrico. Crea grupos autónomos de mujeres, se basa en la auto-organización, crea una cultura de mujeres y da un impulso importante al desarrollo de instituciones y servicios específicos que han contribuido a mejorar las vidas de muchas mujeres. A finales de los años setenta, indica, se da realmente el giro ginocéntrico: las actividades y valores asociados tradicionalmente con la femineidad no son vistos en términos de victimización y de distorsión del potencial humano de las mujeres; dichas actividades y valores se revalúan, es decir, se procede a afirmar positivamente la diferencia. El fin ya no es la igualdad de participación de las mujeres como iguales a los hombres.

El movimiento de mujeres, como los restantes movimientos sociales, afirma la especificidad de grupo. Pero, de hecho, no son unitarios. Quiere esto decir que hay diferencias internas. Estas diferencias son las que propician las discusiones sobre la raza, la clase, la sexualidad; que se organicen foros y grupos de discusión, grupos autónomos de mujeres negras, latinas, lesbianas, que tendrían como grupo una voz distintiva para impedir el verse silenciadas por un discurso feminista general. Aquí encuentra Young el comienzo de modelos para el desarrollo de un público heterogéneo y de un pluralismo democrático cultural. La justicia y la política de la diferencia suponen, por tanto, que la diferencia no es una desviación de la norma. Y, aunque existe un amplio acuerdo en que nadie debe ser excluido de las actividades económicas y políticas por sus características adscritas, sin embargo continúan existiendo diferencias de grupos y ciertos grupos siguen siendo privilegiados. La cegu-

ra a la diferencia tiene consecuencias opresivas. La diferencia se traspasa ahora al terreno de la lucha política.

La justicia y la política de la diferencia responden a la necesidad del reconocimiento y de la representación explícita para los grupos sociales oprimidos, para lo que es preciso proporcionar medios institucionales, dado que las injusticias son también institucionales. Young pasa así a exponer qué entiende por grupo social, a diferencia de un agregado o una asociación y, asimismo, a diferencia de un grupo ideológico o de interés:

Un grupo social implica, en primer lugar, una afinidad con otras personas, afinidad a través de la cual dichas personas se identifican mutuamente y a través de la cual otras personas las identifican a ellas. Un sentido de la historia particular, la comprensión de las relaciones sociales y de las posibilidades personales, su manera de razonar, los valores y los estilos expresivos de las personas están constituidos, al menos parcialmente, por su identidad grupal (Young, 1996: 109).

Se define, básicamente, por el sentido de identidad que tienen las personas. A partir de que algunos grupos sociales existentes son privilegiados y otros oprimidos se propone, para garantizar la representación y el reconocimiento efectivo de las distintas voces y perspectivas que están en desventaja u oprimidos un principio de representación de grupo, que cuente con mecanismos institucionales y recursos públicos en apoyo de tres actividades, a saber: autoorganización, análisis y expresión de cómo le afectan las políticas públicas, y tener "poder de veto" para las políticas que le afecten específicamente. Este principio no resuelve a priori los problemas, éstos no se resuelven desde la argumentación filosófica sino en el proceso político mismo; en el curso de la discusión política este principio ha de proponerse "como parte de esa discusión potencial", pero en ningún caso puede reemplazar esa discusión o determinar su resultado. En la versión de Young, el reconocimiento de las diferencias grupales afecta a capacidades, necesidades, cultura y estilos cognitivos y suscribe un "sistema dual" de derechos. Politizar el dominio de la justicia no lleva consigo el abandono del procedimentalismo y de los derechos. Sigue siendo necesario un sistema general de derechos iguales para todos, pero también son necesarios derechos y políticas específicas de grupo. La justicia, en efecto, tiene como cometido importante proteger a los vulnerables pero, asimismo, tiene que verse como un proceso de dar poder al débil. Se trata de ir a una sociedad en la que estos grupos no sólo estén protegidos en su vulnerabilidad sino que de hecho no sean ya más vulnerables.

La propuesta de Young es compleja y no está exenta de problemas. Una vez más, excede el cometido aquí emprendido examinarla en profundidad. El centro

de atención sigue siendo la política de la diferencia. N. Fraser en su comentario de la concepción de Young reflexiona sobre algunos aspectos que es importante tomar en consideración.

3.2.3. *Redistribución y reconocimiento: enfoques duales*

Fraser viene a coincidir con Young en que en la filosofía política y en las teorías de la justicia contemporáneas predomina una concepción distributiva que tiende a ignorar la política de la identidad tras el argumento, en principio, de que representa una forma de "falsa conciencia". Del mismo modo, señala, los teóricos del reconocimiento tienden a ignorar la distribución, como si la problemática de la diferencia cultural no tuviese nada que ver con la igualdad social. Young sería una excepción en este sentido, sería una de las primeras y más destacadas en dar cabida a ambas cuestiones en su teoría de la justicia, lo que, en palabras de Fraser significa, en atender a la redistribución y al reconocimiento. Es decir, mantiene una perspectiva bifocal. Examina los conceptos más relevantes empleados por Young y considera que en su aproximación al problema se recogen ambas demandas, tal es el caso de la definición de opresión. La explotación, la marginación y la falta de poder se sitúan básicamente en el ámbito de la economía política y el remedio sería la reestructuración radical de la división del trabajo. El imperialismo cultural y la violencia estarían del lado de la cultura y, propone Young, requieren una revolución cultural.

Ahora bien, objeta a Young, los aspectos culturales a los que directamente se dirige la política de la diferencia requieren una revolución cultural por la que las diferencias de grupo dejan de ser vistas como desviaciones de una norma y pasan a contemplarse como variaciones culturales. No hay, por tanto, que abolir las diferencias sino afirmarlas. Esta es, para Fraser, la versión distintiva y profunda de la política del reconocimiento —en una línea cercana a la de Ch. Taylor— y tiene como resultado que en la propuesta de Young predomine el paradigma cultural y se deje sin resolver las tensiones que operan entre la dimensión cultural y la economía política. El concepto de grupo social que emplea es bipartito; sin embargo, al colapsar todas las distinciones conceptuales en un modelo único de afinidad de grupo, de nuevo, privilegia el modelo de grupo social basado en la cultura, esto es, está tomando como modelo el grupo étnico propio de Estados Unidos.

Aplicado al caso de las mujeres como grupo oprimido, Fraser plantea sus dudas de que las mujeres constituyan un grupo en el sentido de Young, a saber: el sentido de una conexión sentida de experiencia compartida o afinidad. El problema de las mujeres no es exclusivamente cultural, requiere reconocimiento pero también redistribución. En el caso del género, como en el de la raza, la política de la dife-

rencia que sigue el modelo de la etnicidad no es aplicable, se necesitan ambos remedios para "superar un complejo de opresión que es múltiple y está múltiplemente enraizado" (Fraser; 1997, 202). Las dificultades, pues, surgen de las interferencias y las tensiones reales que aparecen cuando se intenta tanto abolir como afirmar la diferencia simultáneamente. Fraser se muestra partidaria de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento que adopta como punto de partida la constatación de que la política de la diferencia no es siempre aplicable, o al menos no lo es tan globalmente como parece sugerir Young. Esta teoría crítica del reconocimiento identifica y depende sólo de aquellas versiones de las políticas culturales de la diferencia que se pueden sintetizar con la política social de la igualdad.

Volviendo sobre la historia del debate feminista, Fraser insiste en que Young opera con una contraposición reductiva entre el ideal asimilacionista y la política de la diferencia; sin embargo, no son las únicas posibilidades. Distingue entre cuatro actitudes hacia la diferencia: 1) la que Young denomina humanista y cuya respuesta política requiere la abolición de las diferencias; 2) la ginocéntrica, en la que las diferencias no se alaban en tanto que diferencias sino que deberían ser universalizadas y extendidas a todos; 3) la diferencia como variación cultural. Las diferencias manifestadas por grupos diferentes no son superiores o inferiores sino simples variaciones. Ni se eliminan ni se universalizan, son afirmadas y son expresiones valiosas de la diversidad. Ésta, dice, es la posición de Young; 4) hay, ésta es la de Fraser, diferentes clases de diferencias. Esta perspectiva contempla una visión diferenciada de la diferencia que implica hacer juicios normativos sobre el valor relativo de las normas, prácticas e interpretaciones, juicios que unas veces conducirán a eliminar las diferencias, otras a su universalización y otras a su disfrute (Fraser, 1997: 203-204).

La tarea, según Fraser, radica en integrar los ideales del paradigma de la distribución con lo que hay de genuinamente emancipatorio en el paradigma del reconocimiento. El reconocimiento pasa a contemplarse como un asunto de justicia y no de autorrealización. Esto es, su propuesta de una teoría bivalente de la justicia. Estableciendo cinco contrastes entre la política del reconocimiento y la de la distribución y examinando los colectivos que hoy sufren injusticias, afirma:

Todo parece bastante sencillo en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Al tratar las colectividades que se acercan al tipo ideal de la clase obrera explotada, nos encontramos con injusticias que requieren remedios distributivos. Lo que se necesita es una política de redistribución. Al tratar de colectivos que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, por el contrario, nos encontramos con injusticias de un mal reconocimiento que requieren remedios de reconocimiento. Aquí lo que se necesita es la política del reconocimiento (Fraser, 1996: 26).

Al alejarse de los extremos, sin embargo, lo que se muestran son formas híbridas, son los casos difíciles, es decir, "colectividades bivalentes" que precisan de ambas políticas a la vez: el género es una de ellas, pero no la única. Un enfoque bipolar aconseja no considerar los ejes de injusticia individualmente sino en sus intersecciones, dado que nadie es miembro de una sola colectividad. Lo que sugiere Fraser es que "la necesidad de una política de redistribución y de reconocimiento de doble enfoque no se presenta solamente de forma endógena, tal como sucede dentro de una colectividad bivalente única, sino que también surge de modo exógeno, a través de colectividades interseccionadas" (Fraser, 1996: 31). Hay que tener en cuenta, además, que la distinción entre reconocimiento y redistribución, entre injusticias culturales e injusticias socioeconómicas, es una distinción analítica, en la práctica están interrelacionadas. Subraya, pues, la importancia del enfoque bipolar frente a la disociación y la necesidad de desarrollar una teoría bivalente de justicia. Esta empresa conlleva: *a*) cuestiones normativo-filosóficas, relativas a la relación entre la justicia del reconocimiento y la de la distribución; *b*) teórico-sociales, sobre la relación entre la economía y la cultura; y *c*) político-pragmáticas, que se refieren a las tensiones prácticas que surgen de los esfuerzos políticos por promover redistribución y reconocimiento simultáneamente (Ibíd.; 31). El desarrollo y examen detenido de estas cuestiones, así como la propuesta concreta de esta autora, están una vez más fuera del alcance de esta exposición. Para finalizar, no obstante, conviene prestar atención a algunas de las conclusiones a que llega Fraser en una última versión de su propuesta, a saber, que el dilema reconocimiento/redistribución es real por más que, desde el punto de vista teórico, se entienda como una antítesis falsa y pueda llegarse a atisbar su resolución. Lo mejor que se puede hacer es tratar de suavizar o minimizar el dilema ante los conflictos entre redistribución y reconocimiento siempre, naturalmente, que se requieran ambos simultáneamente. En términos generales su propuesta se decanta por la defensa del socialismo en la economía y de la deconstrucción en la cultura, al menos en lo que al género y la raza se refiere (Fraser, 1997: 31-33).

A modo de conclusión, pueden establecerse algunas ideas generales. En primer lugar, el multiculturalismo se piensa de muchas maneras. En el contexto de la filosofía política actual se presentan diferentes versiones. En sus variantes críticas o normativas conduce a problemas de justicia que no se resuelven sin más en términos de injusticia cultural o simbólica, es decir, de reconocimiento. Obliga, no obstante, a afrontar el reto de las diferencias sin caer en esencialismos, culturalismos o simple multiplicidad. En segundo lugar, reconocer y asumir dicha tarea requiere desarrollar principios normativos, no únicamente politizar las diferencias, en el marco de una teoría crítica, de un discurso público de la justicia social y política que, por tanto, amplíe su alcance. En tercer lugar, conviene tener presente lo que hay de específico en este debate, es decir, lo que es propio de Estados Unidos y que res-

ponde a los problemas de individualismo y multiculturalismo que allí se dan, dada la composición de su sociedad. De ahí también que el modelo predominante en muchos casos sea el de la etnicidad. En cuarto y último lugar, la justicia y la política feminista, la reflexión sobre el género, tienen su propia especificidad en un mundo y unas sociedades cada vez más multiculturales.

3.3. Bibliografía

- Benhabib, S. (1995-1996): "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", *Laguna. Revista de Filosofía*, III: 161-175.
- (1996): "Desde las políticas de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa" en Beltrán, E. y Sánchez, C., *Las ciudadanas y lo político*. Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid.
- Fraser, N. (1995): "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la 'diferencia' en EE.UU.", *Revista de Occidente*, 173: 33-55.
- (1996): "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8: 18-41.
- (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge. New York & London.
- Herrera, M.^a (1996): "Multiculturalismo. Una revisión crítica", *Isegoría*, 14: 127-138.
- Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona.
- Okin, S. M. (1996): "Desigualdad de género y diferencias culturales", en Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona.
- Scott, J. W. (1992): "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61: 12-19.
- Taylor, Ch. et al. (1993): El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". FCE. México.
- Young, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- (1996): "Vida política y diferencia de grupos: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona.