

## ENTREVISTA

### Justicia «anormal» en un mundo en globalización (Entrevista a Nancy Fraser)

JOAQUÍN VALDIVIELSO

Haciendo un paréntesis en pleno tramo final de la preparación de su nuevo trabajo sobre la idea de *justicia anormal*,<sup>1</sup> pudimos conversar con Nancy Fraser durante su estancia en España para impartir el seminario *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: Género y globalización*, en la Universidad de las Islas Baleares. Fraser nos esboza aquí las líneas generales de su revisada y ampliada teoría de la justicia, en la línea de la tradición radical

de teoría crítica norteamericana y del sugerente enfoque interdisciplinar de la *New School for Social Research* de Nueva York, donde es *Loeb Professor of Philosophy and Politics*, y donde acaba de celebrar el Simposio Arendt bajo la rúbrica *La teoría crítica hoy: Habermas y más allá*, en que han participado pensadores como Etienne Balibar, Luc Boltanski, Judith Butler, Dipesh Chakrabarty o Axel Honneth.

*¿Qué significa «teoría crítica» a día de hoy? ¿Cuál es el legado presente en la nueva generación de teóricos críticos?*

Yo distinguiría, por supuesto, entre un sentido restringido y otro amplio al hablar de teoría crítica. En el sentido más restringido se trata de la tradición que proviene del hegelianismo de izquierdas que se desarrolla a partir de un marxismo no ortodoxo que hallamos en el seno de la Escuela de Frankfurt y que llega hasta Habermas. Me siento muy influida por esta tradición y también me siento parte de la llamada tercera generación de la teoría crítica. Pero hay otro sentido más amplio que incluiría a pensadores influidos por Foucault, Bourdieu, gente como Boltanski o Butler, Jacques Rancière: aquellos que no están trabajando específicamente en la tradición de la Escuela de Frankfurt, pero que comparten ese compromiso con un tipo de teorización que está históricamente situada y es auto-consciente, auto-reflexiva respecto de su lugar en la historia, e interdisciplinaria, interesada en relacionar la filosofía con la teoría social, con la crítica cultural y, en general, con la investigación social. En este sentido, la teoría crítica contrasta con la filosofía moral y política desvinculada de la tradición analítica. Creo que la tarea de la teoría crítica es diagnosticar los tiempos que vivimos, identificar las principales formas de falta de libertad, de represión, explotación e injusticia, caracterizar las estructuras sociales y los mecanismos que generan esas injusticias, decir algo sobre las tensiones, conflictos y frentes en la sociedad y evaluar las perspectivas para un cambio social emancipatorio. Todo esto da una especie

de definición clásica de la teoría crítica en la que creo que no sólo cabe la Escuela de Frankfurt.

Ahora bien, con respecto de la situación específica en los Estados Unidos, diría que después de un periodo en que el nombre «Habermas» era prácticamente sinónimo de la teoría crítica y en que simplemente no se asumía más teoría crítica que la habermasiana, hemos venido a desarrollar algo así como una tercera generación, con grandes figuras estadounidenses. No obstante, diría que la tendencia actual parece haber perdido aquella visión amplia e interdisciplinar de la teoría crítica, reduciéndola a una perspectiva unilateral de filosofía moral que, a veces, aparece como filosofía del derecho o, a veces, surge como una teoría política falta de soporte: sin aquella conexión con la idea del diagnóstico del tiempo, omitiendo las formas, los mecanismos y las estructuras sociales que generan injusticias y sin prestar atención a las posibles aperturas emancipatorias, que son dadas por las formas diversas de conflicto. Tengo la impresión de que demasiados teóricos críticos norteamericanos realizan un trabajo menos interdisciplinar en estos momentos, que se ha dado un giro político tras el influjo de *Facticidad* y *validez* de Habermas, y que existe un cierto peligro de que la teoría crítica se convierta en otra versión del rawlsianismo de izquierdas. Entiendo mi obra como un intento de evitar esto, de mantenerme fiel a aquella visión interdisciplinar más amplia, y creo que en mi debate con Axel Honneth éste fue un punto en el que ambos coincidíamos, aun cuando discrepábamos fuertemente en muchas otras cuestiones.<sup>2</sup> Ambos continuamos creyendo en la importancia de la teorización social para la teoría crítica y en el intento de crear una especie de concepción teórica de la totalidad social, aún cuando hay que ser siempre muy cautos respecto de una posible totalización precipitada. Aun así, la aspiración a captar la totalidad social para ambos sigue siendo importante, y creo que en este sentido representamos una minoría dentro de la teoría crítica contemporánea.

*Me pregunto si esta idea no es válida también para explicar la evolución y la posición de muchos pensadores continentales, y no sólo para la teoría crítica anglosajona...*

Creo que la evolución del pensamiento de Habermas es en parte responsable. Tras *Teoría de la acción comunicativa*, cuando Habermas desvió su atención hacia la formulación de lo que se llamó la teoría del discurso para el derecho y la democracia, la crítica del capitalismo y el cuadro más amplio que incluía la economía política y la crítica cultural tendió a diluirse en favor del derecho y de la política en el sentido más restringido. Éste fue un paso importante porque en cierto sentido había descuidado esas áreas en sus trabajos anteriores, pero, aun así, es sintomático de un cambio en el *Zeitgeist*: sus seguidores en ese tránsito hacia la teoría política y la teoría del derecho estaban inconscientemente reflejando algo en sus obras, una deuda con un tiempo que conspiraba para suprimir la crítica del capitalismo. Y así llegamos a un tipo de moralidad kantiana que se desarrolla en forma de teoría moral y política cosmopolita, que dejó de estar conectada con la crítica al capitalismo, con el intento por teorizar la transición hacia una forma postfordista y postwestfaliana de capitalismo globalizador; el contexto en que, para mí, toda la problemática del cosmopolitismo tiene que ser pensada.

*En colación a su debate con Honneth, a pesar de esa coincidencia, se aprecia una gran cesura entre sus enfoques: el de Honneth, que persigue una ontología postmetafísica, la teoría de la subjetividad como ontogénesis de la moral, desde la que deducir una teoría de la sociedad, y, por otro lado, su intento por perfilar la base para la crítica desde la acción política en su tiempo, más histórico y sociológico, digamos, menos ontológico...*

... y menos antropológico. Estoy menos preocupada que Honneth por intentar encontrar algún fundamento ahistórico, *casi*-transcendental para la teoría crítica. Una de mis influencias, entre muchas otras, fue Richard Rorty, con esa manera suya de pensar tan estimulante, historicista, antifundacionista, de la cual, de forma ligeramente distinta, tanto ha quedado en mí. Nunca he sentido la necesidad de basar el trasfondo normativo de la teoría crítica en una antropología filosófica. Para mí, de hecho, es preferible empezar *in medias res*, donde estamos situados, histórica, social, geográficamente. Y observar qué clases de demandas son realizadas por los movimientos sociales y por los actores políticos de todo tipo. Creo que esto me sitúa más cerca de Marx. Me encanta la definición marxista de la teoría crítica como el «auto-esclarecimiento de las luchas y aspiraciones de la época».<sup>3</sup> Es una definición profundamente historicista. No quiero decir con esto que no tengamos que tener cierta distancia crítica con las luchas y aspiraciones de la época, que no necesitemos también implicarnos en una especie de reflexión que permita dar un paso atrás respecto de la presión inmediata de los imperativos sociales y políticos. Pero no creo que jamás hagamos esto desde un punto de apoyo arquimédico, desde un no-lugar. Creo, más bien, que, tomando cierta distancia, postulamos elementos de entre la historia, la lucha social, la historia del filosofar moral, pero los utilizamos para tratar de desarrollar, para usar un término rawlsiano, una especie de «equilibrio reflexivo» con el que examinar nuestras intuiciones sobre las luchas dadas, intuiciones más amplias sobre cómo pensar críticamente.

Siempre comienzo mi trabajo desde observaciones de la cultura política. En mi trabajo anterior sobre la redistribución y el reconocimiento, el punto de partida fue mi observación de un cambio en la gramática de la creación de demandas, un cambio en la cultura política, en cómo los movimientos sociales articulan sus demandas. En mi trabajo más reciente sobre globalización y el problema del *enmarque*,<sup>4</sup> parto de la observación de que las propuestas sobre la justicia aparecen enmarcadas de formas distintas a cómo se hacía antes. Partiendo de estas cuestiones, para tratar de hacer frente a la naturaleza de las luchas sociales hoy día, procedo a desarrollar un cuadro social estructural, una reflexión filosófica moral y algunas consideraciones de carácter teórico-político.

*¿Sobre qué base identifica sus ejes de subordinación, esas categorías analíticas —redistribución y reconocimiento en sus trabajos previos, ahora también representación— que, al fin y al cabo, son los que deslindan la justicia de la injusticia?*

En realidad hago dos cosas. Primero, sostengo que hallamos luchas y demandas por la justicia que se han articulado en alguna de estas formas: aquellos que imaginan la justicia como un problema distributivo y que articulan su demanda en términos de redistribución, en un sentido o en otro; también encontramos movimientos y actores sociales que ven sus problemas a través de la óptica del reconocimiento adecuado o inadecuado<sup>5</sup> y articulan sus demandas desde el punto de vista de ese vocabulario o imaginario político. Y, finalmente, hay luchas por la democratización que perciben sus problemas desde la forma en que se organiza la voz política y la toma de decisiones autorizada; y, por lo tanto, articulan sus demandas desde la perspectiva que llamo *representación*. Con el concepto de representación no me refiero sólo a la representación política formal, en cuerpos políticos, parlamentarios, electos, etc., aunque, de hecho, los incluyo; sino que pretendo referirme también al tema de la voz en un sentido amplio, tal como es ejercida en la sociedad civil. En todo caso, parto de observaciones sobre qué lenguaje, qué imaginario es utilizado en las demandas y concluyo que varían históricamente, que hay periodos en que cada uno de esos

tres lenguajes entra en juego, que hay otros en que uno de ellos se torna especialmente predominante y otros quedan en la sombra. Por ejemplo, creo que durante la era socialdemócrata, desde el periodo de la posguerra hasta los años setenta, el idioma de la distribución tuvo prioridad mientras los otros permanecían en la sombra. Por supuesto, siempre está abierta la cuestión respecto del equilibrio entre esos lenguajes.

Bien, ése es el nivel de la cultura política. Pero también estoy interesada en este otro nivel que podemos llamar social-estructural y social-teórico. Aquí la cuestión es si el lenguaje de articulación de las demandas corresponde a formas reales de ordenación social y, por lo tanto, está enraizado en formas reales de injusticias. Sostengo que en esos tres casos es así, que no son simplemente discursos etéreos; que, en cada uno de los casos, los demandantes están identificando algo importante acerca de la naturaleza de su sociedad. En el caso de la distribución se identifican con la dimensión completa de la economía política y de los diferenciales de clase, una fuerza ordenadora, que configura materialmente, importante en la vida social. En el caso del reconocimiento lo que se identifica es el orden del estatus, los patrones institucionalizados de valores culturales que son una forma real de ordenación social, con efectos no menos reales en la capacidad de la gente de participar en sociedad, en la ventaja y en la desventaja. Y, en el caso de la representación, se identifica otra dimensión real del orden social: la constitución política de la sociedad, la forma en que se organiza el ejercicio del poder y la coerción legítimos, la dinámica de la voz política y de la participación en la toma de decisiones políticas autorizada. Mi idea es que estos tres lenguajes corresponden a tres dimensiones actuales del orden social en las sociedades capitalistas, que no están separadas necesariamente entre sí, ni ocupan esferas separadas, sino que se hallan, más bien, interpenetradas, parcialmente imbricadas unas con otras. Cada uno de los lenguajes capta algo importante, aunque ninguno de ellos es suficiente por sí mismo, puesto que su óptica enfoca una sola de las dimensiones de la justicia. Está claro que pueden darse lenguajes políticos que tocan con la realidad, que son simplemente alucinaciones paranoides. Pero, por el contrario, mis tres lenguajes sobre la justicia tienen cuando menos una validez limitada.

*No obstante, sólo últimamente ha incorporado la dimensión de la representación a su anterior esquema bidimensional de la justicia, ¿qué añade?*

Respecto a la idea de representación como una tercera dimensión de la justicia, es una idea reciente en mi enfoque más general. Se remonta a mis *Conferencias Spinoza* del año 2004.<sup>6</sup> Tenía la intención de funcionar a dos niveles diferentes: en uno, era una aceptación de que mi anterior modelo basado en la redistribución y el reconocimiento no era suficiente para tratar con todos los obstáculos sistémicos a la «paridad de participación», trabas enraizadas, institucionalizadas en las sociedades capitalistas modernas. En este nivel vengo a aceptar que la constitución política de la sociedad tiene una cierta autonomía relativa *vis à vis* la economía política, por un lado, y el orden de estatus social, por el otro. Se trata de un modo relativamente autónomo de ordenación social, que hace que la constitución política de la sociedad —no me refiero a la constitución en el sentido literal, de un documento fundacional, sino en cómo se organiza la toma pública de decisiones y la autorización del uso de los poderes coercitivos—, incluso en el caso hipotético de ausencia de mala redistribución o de reconocimiento inadecuado, pueda ser injusta. Llamo a este nivel el de las «injusticias políticas ordinarias» y la cuestión aquí es que, si aceptamos como un hecho la existencia de una sociedad con una constitución política dada con sus propias

fronteras —territoriales, de pertenencia, un «quién cuenta» definido, etc.—, entonces podemos preguntarnos si las relaciones de representación son justas o injustas, en el mismo sentido en que podemos preguntárnoslo respecto del reconocimiento o de la distribución.

No obstante, también hay un segundo nivel de la representación, un metanivel, en el que la cuestión no es tanto cómo se organiza el poder político en el seno de una comunidad política ya existente, con sus fronteras asumidas como tales, sino, más bien, cómo es imaginado y diseñado el espacio político más amplio en que las distintas comunidades delimitadas se integran: cómo son constituidas antes que nada las fronteras de aquellas comunidades, cómo se determina quién está dentro, quién es incluido y quién excluido. Ésta es una cuestión apremiante para mí, dado que mi teoría de la justicia gira alrededor del principio de «paridad de participación». Dicho principio enuncia que la sociedad es justa si y sólo si todos sus miembros son capaces de participar como pares, como iguales, unos con respecto de otros dentro del espectro completo de la interacción social. Es inevitable preguntarse quién participa como miembro, entre quién debe darse dicha «paridad de participación», y esta dimensión es la que intenta captar el concepto de representación como una noción «metanivel». Tengo interés en lo que llamo el problema del *marco*, que es otra manera de plantear el problema acerca de quién cuenta como un sujeto de la justicia, de quién son los intereses y las necesidades que merecen ser considerados por igual. Esta cuestión no se hace evidente si asumimos como dados los límites de la justicia, que ya sabemos cuál es el ámbito en que opera la justicia, dentro de las fronteras territoriales propias de la comunidad política de un Estado westfaliano. Si nos quedamos aquí, nunca seremos capaces de plantearnos adecuadamente el «quién» de la justicia, su *marco*.

Ha habido periodos en que esta cuestión no ha sido suscitada de manera central, decidida, a lo sumo, ha aparecido de forma marginal, casi siempre sin explicitar que los límites de la justicia asumidos son los del Estado territorial y que el «quién» de la justicia coincide simplemente con la ciudadanía o la comunidad política «doméstica». A día de hoy, para mí, la cuestión del «quién» es cuestionada radicalmente por todos los desafíos lanzados contra el marco y la imaginación westfaliana del espacio político. La ruptura del orden de la Guerra Fría y de la construcción geopolítica bipolar han desestabilizado nuestro sentido del espacio global. Obviamente, el auge del neoliberalismo, como una fuerza agresivamente globalizadora, mercantilizadora, privatizadora, ha sido crucial para ignorar las fronteras políticas, para crear lo que Thomas L. Friedman llamaría un «mundo plano», un espacio de flujos mercantiles completamente libre de fricciones. Esto representa un intento por reimaginar el espacio político desde un punto de vista neoliberal. Por supuesto, todas las formas de resistencia al mismo, algunas de las cuales adoptan la forma de resistencias nacionales, de defensa de la socialdemocracia en un país, incluso cuando defienden el marco westfaliano, tienen que ver explícitamente con un marco que ha sido desafiado, que ya no puede, como antes, ser asumido por defecto. Indudablemente, tenemos también numerosos movimientos contra-globalizadores, el Foro Social Mundial, numerosos activismos por los derechos humanos, incluyendo el feminismo internacional —con su eslogan «los derechos de las mujeres son derechos humanos»—, todas las formas de política transnacional. Estos movimientos apuntan a injusticias transnacionales que atraviesan las fronteras, y, en este sentido, aluden a un cuadro postwestfaliano, alternativo al espacio político previo y, por lo tanto, la cuestión de la representación, del «quién cuenta» es diferente hoy día, tiene que ser explícitamente considerada a este nivel metapolítico, donde la noción de representación me parece especialmente útil para problematizar estos cambios.

*En estos términos, la idea de representación parece servir de puerta de entrada a la controversia sobre la justicia en un mundo global, y las limitaciones de la teoría de la justicia, en su forma dominante académica, para hacer frente a los retos de la globalización. Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de representación en ése o esos ámbitos?*

En el sentido de la «justicia anormal». La noción de «justicia anormal» aparece como resultado de una observación en la cultura política, en la forma en la que las demandas son realizadas. En este caso, todas las asunciones previamente compartidas sobre la justicia ya no son aceptadas de antemano, ahora son disputadas explícitamente. Hoy, las discusiones sobre justicia ya no significan lo que, siguiendo a Rorty —que a su vez tomó la idea de Thomas S. Kuhn—, podríamos llamar el «discurso normal», un discurso en el que discutimos, por ejemplo, hasta qué punto la clase obrera recibe una parte suficiente del producto social, asumiendo saber qué es la justicia: una cuestión distributiva, nacional, etc. Era diferente en la época socialdemócrata, cuando había algo así como un consenso sobre la distribución como el «qué» apropiado de la justicia, su sustancia, sobre el marco del Estado westfaliano como la respuesta al «quién» de la justicia, etc. Me temo que hoy estas cuestiones están en la picota y que el discurso o la discusión, la impugnación de la injusticia, es «anormal», desorganizada, caótica. Así como una parte lanza una demanda, otras rechazan sus premisas y lanzan una contra-demanda, cuyas premisas divergen totalmente. Ésta es una situación que yo llamaría de «discurso anormal».

Creo que hay tres centros o núcleos principales de «anormalidad» en el discurso actual sobre la justicia. Uno es la anormalidad del «qué»: para unos reside en la redistribución, para otros en el reconocimiento; y, aun para otros, en la representación. Por ejemplo, este es el caso de las discusiones sobre regulación ambiental en el seno del NAFTA, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, donde para unos se trata de prerrogativas nacionales democráticas, para otros, se trata de imponer restricciones al libre comercio, y, para otros, es objeto de mala distribución, etc. Seguro que hay ejemplos similares en la Unión Europea, como el de la Política Agraria Común. El segundo núcleo de anormalidad se refiere al «quién»: se clama por el «quién» nacional, global, regional, subnacional, etc. Finalmente, el tercer núcleo de anormalidad, el «cómo» de la justicia, se refiere a cómo se resuelven las disputas sobre el «qué» y el «quién». En un periodo de relativa normalidad, la cuestión del «cómo» ni siquiera se suscita porque el «quién» ampliado no es objeto de disputa. De alguna manera, se deja a los Estados poderosos y a las élites privadas fijar los límites del marco. Hoy, ya no es el caso. Los movimientos sociales reclaman su propia voz sobre el «quién» y el «qué» y ponen así en entredicho las prerrogativas sobre el «cómo». Mi nuevo libro sobre «justicia anormal» intenta clarificar políticamente estos tres rasgos de anormalidad y pensar en cómo deberíamos responder a ellos en tanto que teóricos críticos interesados en la emancipación.

*Y bien, ¿cuál es su propuesta?, ¿de qué manera cabe optar dentro del abanico, plural, de discursos «anormales», a menudo en oposición, respecto del «qué», el «quién» y el «cómo» de la justicia?*

El «qué» se refiere a la discusión alrededor de las dimensiones de la justicia y cómo interactúan entre ellas. Yo considero que tenemos tres respuestas posibles: redistribución, reconocimiento y representación. En la disputa por el «quién» de la justicia tenemos al menos otras tres posibilidades: ciudadanía nacional, humanidad global y comunidad transnacional de riesgo. En el «cómo» tenemos también tres vías: la de la hegemonía —el

poderoso establece los marcos—; la del populismo —la idea de «multitud» de Michael Hardt y Toni Negri, por ejemplo—; y la última, algún tipo de democracia, que intento defender y para la cuál estoy esbozando un cuadro general, que llamo *metademocracia*, para expresar la definición democrática de los límites de la democracia, digamos de «primer orden». Aún estoy desarrollando este último punto, pero va en la línea de poner en entredicho la visión dominante de la así llamada «paradoja democrática», según la cual no se pueden determinar democráticamente los límites de la democracia. Para mí sí que hay una forma de hacerlo.

Aunque mi trabajo está aún en marcha, el punto central reside en la cuestión del «cómo» como una pregunta respecto de a qué tipo de principio normativo deberíamos apelar de cara a perfilar un tratamiento para las disputas sobre el «qué» de la justicia, en relación a «anormalidades» en las que diferentes partes en oposición abanderan ideas diferentes sobre el «quién». En este punto, recorro tres familias diferentes de principios, de las que tomo distancia: una recurre al principio de *pertenencia*, restringida a los conciudadanos; la segunda se remite a un principio abstracto de *humanidad*, que trata cualquier tema como un tema global; la tercera sigue el *principio de todos los afectados*, para el que cuentan todos los afectados de una forma u otra. Tengo dudas y objeciones respecto de cada uno de estos principios, por lo que yo propongo como alternativa el *principio de todos los sujetos*, que aspira a apoyarse en los puntos fuertes de cada uno de los otros tres e integrarlos de una forma novedosa. Preserva un punto fuerte del principio de pertenencia, la idea de que la justicia es una relación política, de que tiene lugar no ya entre la gente en general, sino entre gente que mantiene una relación política específica entre sí. Creo que la justicia es, al fin y al cabo, una relación política, y que la idea de afectado es demasiado general para captar el corazón normativo de lo que es la obligación política: la idea de que todo el mundo es afectado por todo, el llamado «efecto mariposa», no capta el sustrato normativo de la justicia, reduce la cuestión de la justicia a una relación causa-efecto al estilo de las bolas de billar. No me parece una vía adecuada para tratar la cuestión del «quién». Me atrae la idea de que la justicia aparece porque estamos en algún tipo de relación específica entre nosotros, pero la idea tradicional del principio de pertenencia entiende la relación política de forma demasiado estrecha: como ciudadanía compartida en un Estado territorial. Hoy día estamos bajo otros tipos de relación política mutua y con gente que no son nuestros conciudadanos, y esto tiene que ver con el carácter de la *gobernanza* global transnacional.

Disponemos a día de hoy de toda una sociología política acerca del tema de la «gobernanza sin gobierno». Mi idea descansa en la noción casi foucaultiana de que entablamos una relación política, suficiente para desencadenar obligaciones de justicia, en tanto estamos asiduamente sujetos a una estructura de gobernanza que impone coercitivamente las reglas generales que estructuran el terreno en que interactuamos unos con otros. Ésta es una relación política de sujeción, las estructuras de gobernanza que a menudo están libres de cualquier escrutinio, que no son realmente públicas y que ocupan un mundo casi privado, en la sombra, para el que carecemos de canales autorizados de influencia. Son, desde el punto de vista de la representación, claramente deficientes y, además, tienen efectos injustos sobre la redistribución y el reconocimiento. En cualquiera de las tres dimensiones tenemos aquí temas de justicia o injusticia, pero se da por encima de todo el hecho de que estamos regularmente sujetos a poderes que imponen coercitivamente las normas básicas estructuradoras de la interacción. Es esta situación,

más que la mera condición del afectado, la que constituye lo que llamaría las *nuevas* «circunstancias de la justicia». Tengo en mente el término de Hume, desarrollado después por Rawls, de que la justicia aparece bajo ciertas circunstancias y de que tenemos que dar cuenta de cuáles son esas circunstancias, históricamente entendidas como la «escasez moderada». Hoy tenemos más elementos que considerar acerca de las circunstancias de la justicia o de la injusticia que tienen que ver con la existencia de esa especie de segundo mundo de la gobernanza, sobreimpuesto, sobre los gobiernos oficiales de los Estados y esto es, desde mi perspectiva, suficiente para establecer todo un nuevo terreno, una nueva fase en el imaginario político, en el que aparecen las cuestiones de la justicia y las obligaciones de la justicia.

*La fenomenología de actores políticos que parece subyacer a su esquema me resulta muy coherente con su compromiso normativo por la paridad de participación, pero quizás podría argüirse, desde el punto de vista sociológico que asume una idea específica de acción política, quizás a costa de luchas sociales e imaginarios políticos relevantes. Déjeme poner tres ejemplos: movimientos orientados a habilitar o reparar la memoria de víctimas no presentes, como las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina o los movimientos por la Recuperación de la Memoria Histórica en España, entre muchos similares otros en todo el mundo; actores orientados hacia víctimas potenciales, tampoco presentes, de relaciones de poder, como el pacifismo o el ecologismo, con su preocupación por las generaciones futuras y su apuesta por la autolimitación como un valor; y finalmente, otros en claro crecimiento, concernidos por el bienestar de los seres vivos no humanos, el llamado animalismo. ¿Por qué no incluir otros ejes de subordinación, que también parecen encajar en su idea de «paradigmas populares de la justicia social»?*

Cada uno de estos ejemplos apunta a algo diferente y merece un tratamiento por separado, aunque todos, de una manera distinta, apuntan hacia lo que he venido tratando recientemente como el problema del «quién» de la justicia, «quién cuenta» como un sujeto *bona fide* de la justicia, como un demandante *bona fide* de justicia, como alguien cuyos intereses y necesidades merecen igual consideración. El primer caso se refiere a la cuestión histórica sobre el pasado, a aquellas víctimas que ya no viven, que ya no están presentes para reclamar, pero hacia las que tenemos una fuerte intuición de serles deudores de justicia. Nunca podremos reparar el daño que se les causó, a veces de una forma horrible; es decir, tenemos que renunciar a la ilusión de que podríamos tratarlos correctamente. No obstante, creo que éste es un problema de reconocimiento: reconocer de forma adecuada, y asumir la responsabilidad por ello, un pasado histórico cuyo olvido supone que amputamos una parte de nosotros mismos. Es parte de lo que en psicoanálisis se llama *escisión*: no puedes aceptar una parte de ti mismo y acabas proyectando esa parte escindida hacia otro que se acaba convirtiendo en cabeza de turco, cayendo en una dinámica recurrente, en nuestro caso, conectada con injusticias actuales. Tenemos muchas versiones en Estados Unidos, algunas conectadas de forma muy interesante con la reparación por la esclavitud, en algún caso bajo la forma de demandas por una compensación monetaria. La clave, en todo caso, está en la idea de reconocimiento, en que los descendientes de esclavos no pueden vivir como parte de los Estados Unidos en tanto el país permanezca negando su pasado, en reconocer que los descendientes no pueden vivir como parte de un país que puede admitir eso de forma irreflexiva. A veces, puede ir de la mano de la dimensión distributiva, como en el caso de la reparación; a veces, de la representación, si hay deman-

das acerca de las cuotas en la estructura política, pero creo que en su esencia se refiere al reconocimiento.

En el segundo ejemplo, hay, de hecho, dos cuestiones distintas. La primera es hasta dónde se trata de cuestiones de justicia en primer lugar, o bien de otro tipo de cuestiones. No creo que la justicia agote todo el espectro de cuestiones políticas fundamentales. Hay muchos temas de justicia implicados en la ecología: racismo ecológico y muchas otras formas en que los bienes y males derivados de los impactos ambientales son muy injustamente distribuidos. Hoy discutimos si los llamados países desarrollados deberían limitar sus emisiones de gases, o si el mundo desarrollado debería hacerse cargo de los costes del cambio climático, etc. Esta es una cuestión genuina de justicia ambiental porque implica esa ventaja-desventaja relativa, y para mí de eso trata la justicia. Pero con certeza, hay cuestiones que se refieren más bien a si la Tierra como un todo tiene o no que existir y hasta cuándo, cuestiones perfectamente esenciales y acuciantes, pero que no son propias de la justicia. Quizás necesitamos otro tipo de teoría que las conecte con la teoría de la justicia. El tema del pacifismo es similar, hay dimensiones obvias de la justicia, como el encarcelamiento de pacifistas en tiempo de guerra, notoriamente en Estados Unidos durante la Primera Guerra Mundial, pero la cuestión más amplia sobre si el desarme global o la desmilitarización es posible, sobre cómo encontrar formas no violentas de resolver disputas, no son estrictamente dimensiones de la justicia. A diferencia de Honneth, no sostengo que toda normatividad se reduzca a la justicia o a estas tres dimensiones. Honneth es mucho más ambicioso cuando sostiene que toda normatividad está, en última instancia, fundada en el reconocimiento, un proyecto que considero errado.

El último ejemplo, el del animalismo, es para mí el más duro, me situó probablemente en un especismo no reconsiderado, que piensa la justicia como una relación entre seres humanos. Creo que debemos obligaciones morales a los animales, incluyendo evitar y minimizar las experiencias de sufrimiento animal, vidas horribles en granjas industriales, etc. Pero no creo que sean, estrictamente hablando, obligaciones de la justicia. Para mí las obligaciones de la justicia están regidas por el principio de la «paridad normativa de participación», un concepto, que por definición, se aplica a aquellos que presumiblemente podemos concebir como nuestros pares, algo que no puede presumirse al menos con la mayoría de los animales. No obstante, sí que tiene implicaciones para una teoría de la obligación moral.

*¿Cuáles serían los nuevos actores que llevan a cabo la impugnación del discurso «normal» de la justicia? ¿Qué perspectivas se ofrecen a las luchas de la época de hoy?*

Ya me he referido antes a los nuevos movimientos sociales representados por el Foro Social Mundial. Articulados frente al enemigo común del neoliberalismo, como una alianza pragmática, más allá de la cual no hay una alternativa bien definida, representan un nuevo espacio de discurso, de la sofisticación por la apertura al diálogo en un mundo en globalización. Ahora bien, antes del 11-S, había un *momentum* en marcha, representado por las luchas en Seattle, Génova, etc., un esfuerzo por definir una alternativa al neoliberalismo como nuevo orden mundial. Sin embargo, la respuesta de la administración de G.W. Bush a los atentados de Nueva York del 11 de septiembre, la mal llamada «guerra al terrorismo», con su particular discurso, ha cambiado los términos del debate. El proceso que ha puesto en marcha ha conseguido interrumpir el proyecto por la construcción de un nuevo orden mundial desde abajo. En todo caso, el fracaso de tal política es obvio incluso

para los americanos, que han sido los últimos en verlo, y que, desgraciadamente, han necesitado siete años para darse cuenta de ello. Se trata del fracaso más catastrófico de la historia de la política norteamericana, mayor incluso que la guerra de Vietnam, en el sentido de que ha puesto fin a la hegemonía, en el sentido de autoridad moral, de los Estados Unidos con respecto del resto del mundo. Es la expresión de una crisis profunda política y cultural. Ya no podemos esperar un nuevo liderazgo USA, ni siquiera de una nueva política exterior norteamericana; la orientación de un nuevo orden mundial vendrá de otro lugar, quizás debiéramos buscar en Europa, preguntar a los nuevos visionarios europeos.

## NOTAS

1. Será publicado simultáneamente en inglés como *Scales of Justice: Re-imagining Political Space in a Globalizing World* (Columbia University Press / Polity Press) y en castellano (Herder, traducción de Antoni Martínez Riu).

2. N. Fraser, A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, traducción de Pablo Manzano, de la edición original de 2003 [Nota de J.V.]

3. Se refiere a la definición de «Carta a A. Ruge» de Karl Marx, de septiembre de 1843. [Nota de J.V.]

4. Fraser usa el término *frame* en un sentido específico, como el marco o cuadro que delimita la comunidad política, y *framing*, como encuadre, enmarque, la acción de establecer ese marco. [Nota de J.V.]

5. Fraser usa *misrecognition*, *maldistribution* y *misrepresentation*, como expresiones de subordinación que las luchas sociales aspiran a superar. Los términos no son fáciles de traducir al castellano, toda vez que, por ejemplo, *misrecognition* refiere a la vez al no-reconocimiento y a un mal-reconocimiento, inadecuado, erróneo, reificante por ejemplo. [Nota de J.V.]

6. Publicadas como *Reframing Justice* (2005) por la propia Universidad de Amsterdam, donde tienen lugar las *Spinoza lectures*. [Nota de J.V.]