



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Grado

# Reconocimiento y diferencia en la teoría de la justicia de Iris Marion Young

Autora:

Ana Bueno Fernández

Directora:

M<sup>a</sup> Aránzazu Hernández Piñero

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Año 2012

## Resumen

El presente trabajo desarrolla la noción de justicia y su relación con el reconocimiento de la diferencia en la obra de Iris Young. Su teoría de la justicia se enmarca en lo que Nancy Fraser denomina la condición “postsocialista”, un nuevo imaginario político que ha rescatado el paradigma del reconocimiento de la identidad frente a tradición de la justicia como redistribución material. En este contexto, autoras como Seyla Benhabib en *Reivindicaciones de la cultura*, Nancy Fraser en *Iustitia Interrupta* o Iris Young en *La justicia y la política de la diferencia* desarrollan sus propuestas de emancipación.

Young realiza una crítica al paradigma distributivo de la justicia por su tendencia a reducir toda relación o proceso a un objeto capaz de ser redistribuido o poseído. La opresión y la dominación no son objetivables, sino fenómenos estructurales compuestos por normas y hábitos incuestionados. Por ello, requieren de una explicación plural que la autora sintetiza en lo que denomina, “las cinco caras de la opresión”.

Los sujetos que sufren la discriminación conforman grupos sociales que no responden a una diferencia esencial sino social, respecto a los grupos privilegiados. Su diferencia en sí misma no es opresiva, sino en relación con los marcos normativos de la respetabilidad. La lógica de la identidad, como sistema totalizador que intenta reducir todo sujeto a una identidad única, junto con el ideal de imparcialidad, que busca un punto de vista moral alejado de cualquier particularidad, se configuran como ficciones que intentan garantizar una igualdad formal y neutral. Lo accidental, la diferencia que amenaza a la unidad, termina siendo negada y recluida al ámbito privado. La llamada a la adecuación a la norma que se impone a los sujetos caracterizados como abyectos, refuerza la opresión y estigmatización de su diferencia.

Para superar esta injusticia se precisa de una nueva concepción de igualdad, que no implique la homogeneización, sino que garantice la posibilidad de elección desde la diversidad, evitando que ésta se convierta en desventaja. A partir de la resignificación positiva de su diferencia, cuestionando lo establecido y redefiniendo sus propias necesidades, los grupos oprimidos articulan su emancipación. La incorporación de estos grupos a los procesos de toma de decisiones repolitizan un nuevo espacio público, esta vez heterogéneo, y en función de necesidades reales y específicas.

## Índice

<b>Introducción</b>	<b>p. 4</b>
<b>1. Los paradigmas de la justicia social</b>	<b>p. 5</b>
<i>Crítica a la función ideológica del paradigma distributivo</i>	<b>p. 6</b>
<b>2. Comprensión plural de la opresión</b>	<b>p. 8</b>
<b>3. La negación de la diferencia</b>	<b>p. 11</b>
<i>Crítica a la lógica de la identidad</i>	<b>p. 11</b>
<i>Crítica al ideal de imparcialidad</i>	<b>p. 12</b>
<i>La diferencia como abyección</i>	<b>p. 13</b>
<b>4. El reconocimiento de la diferencia</b>	<b>p. 16</b>
<i>Crítica al ideal asimilacionista</i>	<b>p.16</b>
<i>La diferencia como afirmación</i>	<b>p. 18</b>
<i>Representación y reorganización</i>	<b>p. 22</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>p. 23</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>p. 26</b>

## Introducción

Desde las décadas finales del siglo XX se ha producido un profundo cambio en torno a los conflictos políticos en relación a la consecución de la justicia social. Hasta la década de los 70', la justicia era pensada únicamente en términos económicos, es decir, medida según las desigualdades materiales, y su propósito último era la búsqueda de la igualdad social a través de una correcta distribución. Pero a raíz de la lucha de los movimientos sociales (afroamericanos, latinos, feministas, de liberación de gays y lesbianas, etc.), se comenzó a dotar de importancia al problema de la dominación cultural abriendo así un nuevo paradigma de la injusticia que pasaba por el reconocimiento en el espacio público de los grupos infravalorados cultural y simbólicamente. Ante esta situación, la teoría política se enfrenta a la tarea de reconceptualizar la idea de justicia social. Este horizonte, que Fraser denomina condición "postsocialista", se constituye, en primer lugar, a partir de la ausencia de una alternativa progresista creíble respecto a las actuales situaciones de injusticia. Además, tiene que ver con "el cambio en la gramática de las exigencias políticas. Las exigencias de reconocimiento de la diferencia de grupo han adquirido considerable importancia en épocas recientes, llegando incluso a opacar las exigencias de igualdad social"<sup>1</sup>. Muchos movimientos sociales distanciándose del imaginario socialista, se han adherido a este imaginario "postsocialista" centrado en el reconocimiento. "El resultado es una escisión de la política cultural respecto de la política social, y el eclipse relativo de esta última por la primera"<sup>2</sup>. Las diferentes propuestas ideológicas ante estas respuestas parecen haberse conformado como una selección disyuntiva y exclusiva: ¿redistribución o reconocimiento?

Nancy Fraser sostendrá que las reivindicaciones de reconocimiento y redistribución constituyen dos paradigmas interconectados, pero irreducibles. Para Seyla Benhabib, una política de la cultura y una postura universalista no resultan incompatibles, de hecho, abogará por un universalismo sensible y receptivo a las diferencias. Por último, Iris Young buscará formular una teoría de la justicia que incorpore exigencias de ambos paradigmas, tanto de igualdad como de diferencia, pero integrados en un sistema totalizante de política del reconocimiento.

---

<sup>1</sup> Fraser, Nancy, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997 p. 5

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 5

Young reformula la noción de justicia en torno a los conceptos de dominación y opresión frente a la idea de su articulación en torno a la distribución. Esta concepción supondrá poner de relieve la importancia de las diferencias en la estructura de las relaciones sociales. Habrá que atender a ellas para socavar la opresión.

Young no trata de exponer una teoría de la justicia como un discurso completo, abstracto y atemporal, independiente del contexto social. Considera que para ser útil tiene que circunscribirse a la vida social y a las políticas concretas, por el contrario una teoría que busca trascender la finitud de lo concreto podría reflexionar erróneamente sobre lo realmente necesario.

El presente trabajo comienza con una crítica al paradigma distributivo de la justicia. Utilizaré los análisis de Nancy Fraser y Seyla Benhabib en torno al dilema redistribución/reconocimiento para pasar a articular la crítica de Iris Young a las funciones ideológicas de este paradigma. A continuación, expondré su concepción de las nociones de opresión y dominación, para transitar al análisis de la relación con la diferencia, clave en el estudio de las desigualdades. Su crítica a la lógica de la identidad, junto al ideal asimilacionista, explica la negación de la alteridad en las políticas sociales. Finalmente presentaré su alternativa, el reconocimiento de la diferencia a través de la afirmación identitaria, como poder emancipatorio. La tesis final aglutinará la propuesta de Young de un espacio público heterogéneo, junto con la necesidad de una nueva lógica de la diferencia.

## **1. Los paradigmas de la justicia social**

Por un lado, nos venimos enfrentando a la injusticia socioeconómica, localizada en la estructura política y económica de la sociedad y que se manifiesta en la explotación laboral, la desigualdad económica y la privación material. Por otro lado la injusticia cultural o simbólica se revela en los modelos de representación, comunicación e interpretación y se manifiesta en la dominación cultural y en la falta de reconocimiento y de respeto. Aunque podemos diferenciar de forma analítica ambas injusticias, en la práctica se encuentran relacionadas y reforzadas la una por la otra, creando “un círculo vicioso de subordinación cultural y económica”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Fraser, Nancy “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <postsocialista>”, *new left review*, 0, enero 2000, p. 131

Nancy Fraser, parte de una concepción de la justicia que abarca dos dimensiones, la del reconocimiento y la de la redistribución. Busca la manera de conjugarlas ya que presupone un enfrentamiento entre las soluciones a ambas, en un dilema que requiere de una resolución simultánea.

Remediar la injusticia socioeconómica requiere un conjunto de medidas enfocadas a la redistribución del capital y la transformación de los modos de producción, mientras que la solución de la injusticia cultural pasa por el reconocimiento de las identidades devaluadas. Esta última solución se articula en el sentido de promover la diferencia de un grupo determinado, mientras que la redistribución busca por el contrario, la disolución de la diferencia del grupo excluido. El resultado son dos líneas de acción en apariencia irreconciliables, de ahí, el dilema que Fraser articula como “redistribución-reconocimiento”<sup>4</sup>, que implica lidiar con la reivindicación y la negación de la especificidad de grupo al mismo tiempo.

El problema del dilema lo contextualiza en lo que denomina, “colectividades bivalentes”<sup>5</sup>. Se trata de grupos oprimidos tanto materialmente como culturalmente, que sufren ambas injusticias de forma fundamental y equivalente, y por tanto requieren tanto redistribución como reconocimiento. ¿Cómo luchar por la abolición de la diferenciación y al mismo tiempo por la valorización de la especificidad?

### ***Crítica a la función ideológica del paradigma distributivo***

La distribución se articula en la relación de posesión, en la comparación de cantidades, asumiendo un falso atomismo social sin relaciones internas, y una concepción estática de la sociedad. Se trata de una subsunción de la justicia en términos económicos y de poder. No se trata solo de bienes materiales sino de justicia del poder, de la toma de decisiones, de imágenes y símbolos culturales, de división del trabajo y dignidad, bajo la evaluación de las estructuras sociales y las relaciones de clase.

La teoría de la justicia tiende a restringir la noción de justicia social a la distribución de beneficios y cargas. Este paradigma, centrado en la asignación de bienes materiales y la distribución de posiciones sociales y laborales, ignora la estructura social y el contexto institucional. Ignora, aun cuando amplía la redistribución de forma

---

<sup>4</sup> Fraser, Nancy, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997 p. 20

<sup>5</sup> Ibíd, p. 26

metafórica a los bienes sociales no materiales, ya que los presenta como objetos estables y no funciones de relaciones y procesos sociales. Éste análisis resulta demasiado acotado y general ya que se omiten otras variables específicas pero igualmente importantes, pues “tiende a ocultar el contexto institucional en el cual dicha distribución tiene lugar y que a menudo es la causa, al menos en parte, de los modelos de distribución de puestos de trabajo o de bienestar”<sup>6</sup>.

El contexto institucional es más que un modo de producción, las estructuras, prácticas, reglas, lenguajes y símbolos, son factores realmente significativos para la justicia ya que determinan las acciones y aptitudes para desarrollar y ejercer determinadas capacidades. A menudo, a las instituciones legislativas y ejecutivas centralizadas (funcionariado, burocracia...) les envuelve un halo de presunción de equidad que favorece el no cuestionamiento de la misma estructura y la jerarquía que la sostiene. La dominación económica no implica solamente a quien tiene más riqueza sino también a las estructuras y procedimientos que otorgan el poder a determinadas personas para tomar decisiones sobre las demás, reproduciendo así la desigualdad distributiva y de reconocimiento.

El atractivo y la simplicidad del concepto de distribución, reside en su posibilidad de dar cabida a cualquier valor social, a poder tratarlo como una cosa. ¿Pero podemos medir los derechos y las oportunidades en cantidades o porciones? Son relaciones, acciones y capacidades, no cosas u ocasiones numerables. Los problemas de la sobreextensión del paradigma, son, por un lado, la cosificación de las relaciones sociales y reglas institucionales, que minusvaloran la identidad y capacidad individual; y por otro, la conceptualización en términos de un modelo estático y finalista que pasa por alto los procesos. En este sentido Young sostiene que “Una concepción adecuada de la justicia debe ser capaz de entender y evaluar tanto los procesos como los modelos”<sup>7</sup>, es decir, tener en cuenta contextos y causas.

Tratar el poder bajo la lógica de la distribución tergiversa también la misma noción de poder. Se trata de una relación entre quien lo ejerce y otras personas, donde comunica sus intenciones y obtiene su consentimiento. Por otro lado, esta consideración hace que se centre en agentes particulares o roles determinados, cuando no hay que perder de vista el fenómeno estructural de la dominación. Como señala la autora, “Sin

---

<sup>6</sup> Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000 p. 42

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 54

una comprensión estructural del poder y la dominación como procesos antes que como modelos de distribución, es imposible identificar la presencia y naturaleza de la dominación y la opresión en estas sociedades”<sup>8</sup>

Por tanto, para Young, un nuevo concepto de justicia tiene que ir más allá de la distribución, debe permitir que todas las personas satisfagan sus necesidades y ejerzan su libertad, además de poder tener la posibilidad de expresar esas necesidades. Una vida vivida en justicia será aquella que garantice el desarrollo y ejercicio de nuestras capacidades, que permita expresar nuestra experiencia y poder participar en la determinación de nuestra acción y sus condiciones.

## **2. Comprensión plural de la opresión**

Young, a diferencia de Fraser rechaza el esquema bifocal de reconocimiento/redistribución y expone una clasificación alternativa basada en las cinco caras de la opresión, buscando así superar la distinción entre cultura y economía. La redistribución es una parte más de la opresión, pero es el paradigma del reconocimiento de la diferencia, el que aglutina su pensamiento.

Para Young, la condición social de la injusticia es la opresión. La identifica con las trabas institucionales al autodesarrollo, es decir, el impedimento para aprender y utilizar habilidades, la anulación de la interacción y la comunicación, junto con la privación material y de expresión de los sentimientos. Se refiere en suma, a las trabas institucionales a la autodeterminación, a poder participar en la determinación de las acciones y las condiciones de vida.

Todas y todos afrontamos de diferente forma la limitación a desarrollar y ejercer capacidades, y a poder expresar nuestras necesidades. La opresión es un concepto estructural, que se encuentra inserto en las normas, en los hábitos y símbolos que tomamos como dados y por tanto incuestionados. Nos remite a las injusticias que sufren los grupos a consecuencia de presupuestos y reacciones, muchas veces inconscientes, de personas que en sus interacciones corrientes perpetúan la difusión de estereotipos a través de los medios, la cultura o los mercados. No es necesaria la opresión de un grupo concreto, muchas y muchos que no se conciben como agentes de opresión, en sus

---

<sup>8</sup> Ibíd, p. 60



prácticas cotidianas lo son, por tanto, no siempre responde al paradigma de una opresión consciente e intencional.

Pero antes de describir los tipos de opresiones, conviene abordar la noción de grupo social. Un grupo lo conforman personas entrelazadas en una identidad que se desenvuelve en el encuentro e interacción a través de la experimentación de diferencias en su forma de vida y asociación. Es el resultado de una organización interna de autopercepción en relación a las categorías sociales. “Por cada grupo oprimido existe un grupo privilegiado respecto al primero”<sup>9</sup>. Los grupos solo existen en relación a otros grupos, a partir de exclusiones. Existe la idea, muy extendida, de que los grupos son ficciones esencializadas de atributos arbitrarios y que por tanto, la misma disolución de los grupos conllevaría la eliminación de la opresión. Pero la realidad es que las diferencias de grupo son un fenómeno inevitable, e incluso deseable, ya que la diferencia en sí misma, no es opresiva y no se basa en términos de naturalezas inalterables. Su conceptualización de un modo flexible nos permite mostrar que no son homogéneos, sino múltiples y cruzados.

Las diferencias de grupo cruzan las vidas individuales de múltiples modos, por lo que pueden significar privilegio u opresión para una misma persona en distintos aspectos de su vida. Dado esto, se requiere una explicación plural del concepto de opresión, o lo que Young llamará “las cinco caras de la opresión”<sup>10</sup>. Éstas son la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia. Esta pluralización de la categoría de opresión pretende evitar una explicación reduccionista.

La explotación, responde a la opresión que tiene lugar en el proceso continuo de apropiación del resultado del trabajo de un grupo social en beneficio de otro. Las relaciones se producen y reproducen en un sistema en que las personas desposeídas mantienen y engrosan el poder de las ya poseedoras. Esta opresión se basa en la presunción de que determinados grupos deben ser sirvientes. En consecuencia, la erradicación de esta opresión no pasa simplemente por la redistribución de bienes materiales. Se necesita en cambio de una modificación de las prácticas y relaciones estructurales, de otro modo los procesos de transferencia, con el tiempo, volverían a crear una distribución desigual de los beneficios.

---

<sup>9</sup> *Ibíd*, p. 76

<sup>10</sup> *Ibíd*, p. 71

La marginación, quizás la cara más peligrosa de la opresión, atañe a las personas que el sistema laboral no puede o no quiere usar. Por ello son expulsadas de la participación útil en sociedad, lo genera al mismo tiempo una privación y una dependencia material. Esta dependencia del Estado, en sí misma no sería necesariamente opresiva, pero en la sociedad occidental implica la autorización suficiente para suspender los derechos básicos al respeto, la privacidad y la elección individual. No adecuarse al ideal de autonomía, competencia y éxito individual supone la restricción de los derechos de ciudadanía, y la pérdida del desarrollo y ejecución de capacidades socialmente reconocidas.

La carencia de poder es una constante en la dominación. La mayoría de la población no puede participar en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida. No existe la autonomía laboral, ni la oportunidad creativa. Quien no tiene el estatus del privilegio profesional tendrá dificultades para expresarse y para que sus opiniones generen respeto en el resto.

El imperialismo cultural nos hace experimentar cómo los rasgos dominantes de la sociedad vuelven invisible la perspectiva particular del propio grupo social, al mismo tiempo que lo estereotipan y lo señalan como “lo otro”. El imperialismo cultural universaliza una experiencia determinada y la impone como norma, convirtiéndola en representación de la humanidad. Esta experiencia tiene el acceso privilegiado a las vías de interpretación y comunicación social convirtiendo a los “otros” grupos en desviaciones inferiores, en negación y carencia. La paradoja que se produce es que son invisibilizados y no reconocidos, pero en el momento en que se les visibiliza son estereotipados y marginalizados.

Por último, la violencia, también tiene carácter sistémico. Su existencia como práctica social, la aleja de ser una acción individual moralmente inaceptable. El hecho de pertenecer a un grupo social determinado se conforma como predisposición a ser víctima.

Para Fraser, estas cinco caras se pueden dividir en dos grupos a partir de explorar sus posibles conexiones. Para ella, la explotación, la marginación y la carencia de poder se arraigan en la economía política, mientras que el imperialismo cultural y la violencia, como restricciones de la expresión y la comunicación se arraigan en la cultura. Pero Young, con esta clasificación, lo que pretende es precisamente eludir las discusiones acerca de que tipo de opresión es “primaria” y cual es meramente

“secundaria”. En vez de organizar la opresión en términos de quién las padece, lo hace según los diferentes tipos de restricción a las capacidades, siendo cada una de ellas una condición suficiente para considerar oprimido a un determinado grupo social. Se trata de no recaer en la distinción entre cultura y economía, entre reconocimiento y redistribución.

### **3. La negación de la diferencia**

La noción tradicional de justicia busca adoptar un punto de vista imparcial e impersonal de la situación, separada de cualquier interés particular. La consecuencia es que termina describiendo solo una parte de la vida moral, ignorando por completo los contextos privados y personales. Young cuestiona este ideal de imparcialidad que se traduce en un distanciamiento y desapasionamiento de las particularidades de las personas, como si no formaran parte de la realidad de la justicia. Este ideal, junto con la lógica de la identidad, que reduce las diferencias a la unidad, “enmascaran la forma en que las perspectivas particulares de los grupos dominantes proclaman la universalidad y ayudan a justificar las estructuras jerárquicas”<sup>11</sup>.

#### ***Crítica a la lógica de la identidad***

La lógica de la identidad busca ofrecer una explicación racional, encontrar el universal o principio único, en suma, la esencia de la categoría. Conceptualiza los entes en términos de sustancias más que en términos de relaciones o procesos, bajo la idea de que lo que subyace al cambio, es lo que nos permite identificar lo que algo es. Esta lógica construye sistemas totalizadores que reducen todo a un principio último, a la unidad, negando y reprimiendo cualquier tipo de diferencia. De esta manera, pretende dominar la experiencia heterogénea subsumiendo todo objeto a un concepto, eliminando lo imprevisible, que es, en última instancia, la alteridad. El sujeto que se reduce de esta forma a la unidad, no tiene base fuera de sí, se crea a sí mismo y por ello es autónomo.

La consecuencia de esta lógica es, que al reducir todo lo diferente a lo mismo, termina por convertir lo diferente en lo otro absoluto. Crea la distinción entre estar

---

<sup>11</sup> *Ibíd*, p. 167

dentro/ estar fuera de la categoría “universal”, arrastrando la diferencia hasta posiciones jerárquicas dicotómicas. Una oposición binaria que rechaza e ignora lo clasificado como “accidental” ya que amenaza con traspasar el orden y romper la unidad.

### *Crítica al ideal de imparcialidad*

En la ética moderna, la imparcialidad es la seña de identidad de la racionalidad moral. La búsqueda de un punto de vista moral universal y objetivo, alejado de toda particularidad, le hace situarse fuera de cualquier filiación social, como si su visión fuera desde ningún lugar. Pero esta ansia de totalización fracasa necesariamente. Lo que Derrida llamó deconstrucción o Adorno dialéctica negativa describen este fracaso de la razón al intentar reducir la diferencia a la unidad. Si la razón trata de conocer la totalidad de la realidad debe captar también todas las perspectivas particulares. Pero la imparcialidad y la objetividad de la razón dependen de que ella misma se distancie de lo particular y lo excluya de su verdad. La razón, en consecuencia, no puede conocer la realidad total y no puede ser única, por ello, lo que se genera es una dicotomía y no una unidad.

En la dicotomía entre razón y sentimientos, éstos últimos son devaluados y eliminados por su supuesta irracionalidad e irrelevancia. Pero excluirlos de la racionalidad moral no hace que dejen de existir, “están escondidos como sombras inarticuladas, desmintiendo las pretensiones de racionalidad comprensivista y universalista”<sup>12</sup>. La dicotomía entre voluntad general e intereses particulares convierte a los segundos en las necesidades y deseos que nos diferencian y que por tanto deben permanecer en el ámbito privado sin ser comunicados ni compartidos.

No podemos ver en la imparcialidad otra cosa que una ficción. Nadie puede tener un punto de vista totalmente impersonal y separado. Esa visión, “desde ningún lugar” pertenece a la ideal de la racionalidad moral filosófica. La realidad se encuentra en un punto de vista situado del que no podemos distanciarnos. Tampoco es real que un sujeto pueda adoptar el punto de vista de todas las restantes personas. Como señala la autora, “un sujeto no puede sentir una empatía completa respecto de otro en una

---

<sup>12</sup> *Ibíd*, p. 176

situación social diferente y adoptar su punto de vista; si esto fuera posible entonces las ubicaciones sociales no serían diferentes”<sup>13</sup>

La función ideológica del ideal de imparcialidad busca sustentar la noción de un Estado neutral, fundamentado así, el paradigma distributivo de justicia. Al mismo tiempo, legitima la autoridad burocrática y los procesos jerárquicos de toma de decisiones, y por último, tiene la función de reforzar la opresión al convertir el punto de vista de los grupos privilegiados en una posición universal. Pensar que alguien puede ser parcial no hace sino legitimar una estructura no democrática y autoritaria. El Estado se nos muestra como un ente distante, separado, que vigila y arbitra, la máxima expresión de universalidad. Parece estar formado por una clase especial de ciudadanía parcial que mantiene el bien público, aplicando las leyes de igual manera como experta en imparcialidad. Como hemos visto, esta idea de un Estado neutral es un mito nuevamente, la perspectiva de los grupos privilegiados se constituye como normal y neutra ignorando y excluyendo al resto por su particularidad, haciendo creer que si los grupos oprimidos reclaman, es porque lo hacen desde su propio interés particular, desviándose de la voluntad general.

### *La diferencia como abyección*

El ideal de imparcialidad niega la diferencia, por un lado, al rechazar la particularidad de las situaciones, también al intentar dominar o eliminar la heterogeneidad que se presenta como sentimiento o pensamiento, y por último, al reducir la pluralidad de objetos morales a una única subjetividad. La existencia marcada por ser “la otra”, desviada en la relación a la norma dominante, es una existencia sellada por la aversión. Los sentimientos de atracción/aversión modulan en gran medida nuestras interacciones, y esto tiene consecuencias en el propio cuerpo y en la relación con la violencia que pone en peligro la integridad corporal.

La cultura científica, estética y moral del siglo XIX y principios del XX definió a ciertos grupos como cuerpos feos o degenerados, frente a otros considerados puros y respetables, que pertenecían a los sujetos neutrales y racionales. Así la filosofía y la ciencia modernas hicieron un relato concreto del sujeto como persona autónoma y abstracta situada fuera de la continuidad material y sensorial. Este sujeto encarna la idea

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 180

transcendente de la razón formal. El ideal del hombre blanco burgués heterosexual se impuso como norma, como representante de la humanidad y su subjetividad. El intento de normalización y naturalización de este sujeto dominante, convierte al resto de individuos en objetos inferiores.

En países con legislaciones pro-igualdad no se cree de forma conscientemente que haya grupos mejores y peores que otros. Esta igualdad formal se articula en la idea de que las diferencias de grupo no deberían tener importancia en los encuentros cotidianos y en el trato, tanto formal como informal. Un ejemplo, es la creencia de que solo importa la discriminación verbal, o pensar que no hay diferencias y negar que los juicios que se hacen tienen que ver con la pertenencia a cierto grupo. De hecho, es una desvalorización discursiva generalizada, basada en juicios que marcan y estereotipan a determinados grupos, a los diferentes en relación al sujeto dominante.

En la privacidad, la mayoría de la personas son más francas respecto a sus prejuicios y preferencias. Así, de manera inconsciente se devalúa y degrada a ciertos grupos sociales, que sí son conscientes del trato condescendiente y aversivo que reciben. Los cuerpos tienen acciones y reacciones de rechazo involuntarias que se convierten en signos de opresión sistemática.

La razón normalizadora penetra en las vidas a través del ideal de respetabilidad que dominó la moral burguesa del siglo XIX. La respetabilidad obliga a adecuarse a las normas que reprimen las funciones, deseos y expresiones corporales. Podríamos decir que es la norma de limpieza y decoro, ligada al orden, al control y al respeto de ciertos límites. Como apunta Young, “Ser respetable significa pertenecer a un pueblo “civilizado”, cuyos modismos y moral son más “avanzados” que los de los pueblos “salvajes” o atrasados”<sup>14</sup>. La adecuación a este ideal impone a los grupos excluidos la asunción de una actitud profesional libre de expresividad corporal. Se les exige distinguir entre un comportamiento público y respetable y un comportamiento privado e informal.

Al hilo de este argumento, Young toma de Julia Kristeva<sup>15</sup> la idea de lo abyecto. Su interpretación consiste en considerar lo abyecto en la constitución de la subjetividad de la personas en tanto que grupos sociales. Todos los cuerpos oprimidos (negros, latinos, gays, lesbianas, transexuales, ancianos, discapacitados, etc.) comparten una

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 233

<sup>15</sup> Véase: Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis Ferdinand Céline*, México, Siglo XXI, 2004

categoría similar en tanto que cuerpos despreciables como elemento esencial de su opresión. “Lo abyecto provoca terror y repugnancia porque expone la frontera entre el yo y lo otro, constituida y frágil, y amenaza con disolver al sujeto al disolver la distancia”<sup>16</sup> Lo abyecto surge en lo que altera la propia identidad, sistema u orden. Se reacciona ante ello con repugnancia, pero a la vez con fascinación porque altera la frontera que debería permanecer fija para nuestra tranquilidad.

Young apunta, “La representación del sexismo, el racismo, el heterosexismo y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, que proviene de la conciencia discursiva, alienta una ambigüedad característica del movimiento de abyección”<sup>17</sup>. Por un lado parece existir un amplio compromiso con la igualdad de trato para todas las personas, independientemente de su identificación de grupo, pero al mismo tiempo, las conductas, prácticas y normas de respeto diferencian a los grupos privilegiando a unos sobre otros. La homofobia es uno de los paradigmas de la ansiedad que provoca lo abyecto. Mientras que la construcción de la idea de raza se puede asociar a unos atributos físicos, haciendo posible a una persona blanca saber que ella no es negra, la homosexualidad ha pasado cada vez a estar más desobjetivada. No hay ninguna característica específica que distinga a una persona homosexual de una heterosexual:

“La homofobia es uno de los mas acentuados temores a la diferencia precisamente porque la frontera entre quien es gay y quien es heterosexual está construida como la más permeable; cualquiera puede transformarse en gay, especialmente yo; por tanto, la única manera de defender mi identidad es darme la vuelta con una repugnancia irracional”<sup>18</sup>

La asociación entre grupos sociales y abyección es construida socialmente, los grupos despreciados son objetivados generando temor porque desestabilizan el sistema “ordenado”. La opresión perdura en nuestra sociedad a través de hábitos interactivos, presuposiciones y aversión en relación a determinados grupos. Por tanto, podemos decir que no se da tanto en las leyes sino en el discurso informal, en las reacciones y prácticas cotidianas. La justicia ha de tener en cuenta estos fenómenos, sino, se estará silenciando a los grupos oprimidos “informalmente”. No solo las acciones intencionales deben ser juzgadas sino también las consideraciones morales, pero no se trata tanto de culpar, como de responsabilizar, y trabajar por un cambio moral.

---

<sup>16</sup> Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000 p. 243

<sup>17</sup> *Ibíd*, p. 245

<sup>18</sup> *Ibíd*, p. 246

#### 4. **El reconocimiento de la diferencia**

Fraser desarrolla cuatro posibles actitudes frente a la diferencia que nos pueden ser muy útiles. La primera actitud la podríamos relacionar con lo que Young denomina, humanismo. Las diferencias que se evidencian en los miembros de los grupos oprimidos son resultado de la opresión o del intento de racionalizarlas. En este caso la respuesta política apropiada será la de la abolición de las diferencias. La segunda actitud responde al llamado nacionalismo cultural. Es la idea de que la diferencia de los grupos es la marca de superioridad cultural respecto a sus opresores. Son diferencias que merecen ser revaluadas, pero no celebradas como tales. En tercer lugar está la posición que considera la diferencia como una variación cultural, ni superior ni inferior. En consecuencia no debe ser ni eliminada ni universalizada sino afirmada como expresión valiosa de la diversidad. Esta será la actitud que adopte Young.

La diferente forma que adquieran las soluciones a la injusticia, estarán íntimamente relacionadas con la concepción que se tenga acerca de la diferencia o diferencias que conformarán diversas políticas del reconocimiento.

Como he expuesto, para Young, los ideales de imparcialidad y respetabilidad articuladores de la tradicional concepción de igualdad formal, relegan la diferencia al plano de la particularidad, negándola y tratando de suprimirla. El intento de homologación como intento de solventar la injusticia social a través de alternativas transformadoras o asimilacionistas, no harán sino reproducir de nuevo la opresión de los grupos que se encuentran en la alteridad.

#### ***Crítica al ideal asimilacionista***

El ideal asimilacionista se basa en la premisa de que a través de la igualdad las diferencias dejarán de existir. Estableciendo un supuesto criterio claro y no ambiguo de igualdad y justicia, trata de evidenciar la arbitrariedad de las diferencias consideradas como neutrales y necesarias. Este ideal, muy extendido en la política occidental trata la diferencia como algo no deseable, apoyándose en el mito de que se ha logrado la igualdad formal y solo quedan ya vestigios “irrelevantes” de discriminación. Young señala “El compromiso retórico con la igualdad de las personas hace imposible si quiera el mencionar de qué manera esas diferencias estructuran actualmente el privilegio y la



opresión”<sup>19</sup>. Parece haber un acuerdo extendido de que nadie debe ser excluido formalmente de la actividad económica y política. Pero las diferencias existen y los grupos privilegiados también, por ello, insistir en la igualdad y la liberación supone ignorar la diferencia y favorecer la opresión.

Estas políticas asimilacionistas ponen en desventaja al diferente al obligarle a aceptar e interiorizar una vida normativa y centralizada. Podríamos decir que se incorporan a ella “cuando el juego ya ha empezado”, cuando las reglas y criterios ya están decididos sin contar con sus experiencias. De esta forma, lo único que se forja es la perpetuación de la desventaja. Por otro lado, dentro de los grupos privilegiados se ignora su propia especificidad de grupo al creerse la norma de la humanidad ya que solo los no privilegiados son particularizados y objetivados, generándose en ellos una desvalorización interna y un deseo forzado de adecuación.

La asimilación puede adoptar dos formas. La conformista, donde las normas se asumen como dadas y se espera la adecuación de las y los otros; y la transformadora, que reconociendo que las normas pertenecen al grupo dominante buscan cambiar la norma por una realmente neutra y no estigmatizante.

Fraser, cuando profundiza en las propuestas que permitan solucionar las injusticias atravesadas conjuntamente por la falta de reconocimiento y redistribución presenta dos soluciones: las afirmativas y las transformadoras. Las primeras tratan de corregir la injusticia sin alterar el orden del sistema que subyace; las segundas, en cambio, pretenden hacerlo a través de una reestructuración del sistema que las genera. La solución afirmativa podemos asociarla, por ejemplo, al ejercicio del multiculturalismo, que pretende dar un nuevo valor a las comunidades infravaloradas pero sin crear un nuevo marco cultural. La solución transformadora consistiría en la deconstrucción de la estructura cultural, en cambiar “el sentido que cada cual tiene de la pertenencia, de la filiación y de sí mismo”<sup>20</sup>. En el primer caso la solución tiende a la diferenciación de grupo, y en el segundo caso, tiende a la desestabilización de estas identidades, a una disolución que en el futuro revierta en nuevos agrupamientos.

Fraser finaliza argumentando que afirmar la diferencia es una solución en cierta manera superficial y temporal ya que no se cambia realmente la estructura que subyace a la discriminación y que por tanto puede regenerar las injusticias. Pero ¿cómo se pueda

---

<sup>19</sup> *Ibíd*, p. 276

<sup>20</sup> Fraser, Nancy, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <postsocialista>”, *new left review*, 0, enero 2000, p. 143

dar justicia a un grupo infravalorado sin afirmarlo? ¿Cómo nos asegura una solución transformadora que realmente el escenario es nuevo y no una asimilación supuestamente “neutra” de la cultura dominante?

Benhabib no considera las diferentes culturas como totalidades significativas diferenciadas, sino como un conjunto de prácticas humanas complejas de significación y representación. Para ella, la inclusión democrática, y la continuidad y conservación de las culturas no tienen por qué ser mutuamente excluyentes, por ello afirma que a la hora de escoger valora más “el aumento de la inclusión democrática y la igualdad, que la preservación de la particularidad cultural, aunque con frecuencia, sea factible lograr ambas en cierta medida”<sup>21</sup>. Su propuesta se materializa en un modelo democrático deliberativo que permita la controversia cultural en la esfera pública. No considera la asimilación como algo excluyente de la reafirmación cultural ya que confía en un nuevo diseño institucional del universalismo que de cabida al pluralismo.

Como expondré a continuación, para Iris Young, un intento de solución transformadora o asimilacionista que ignore y no dote de relevancia a las diferencias seguirá perpetuando la discriminación, ya que los grupos oprimidos y sus características continuarán siendo vistas de forma negativa, y los grupos privilegiados seguirán creyéndose tales.

### ***La diferencia como afirmación***

¿El reclamo de la diferencia conforma una nueva subordinación y/o auto-exclusión? ¿Son entonces las políticas neutrales deseables? Las corrientes humanistas ignoran las diferencias perpetuando así las desventajas de lo que se desmarca de la norma, ahora bien, ¿al insistir en la diferencia no se corre el riesgo de recrear el estigma? El hecho es que la opresión continúa aun cuando leyes y políticas declaran una igualdad universal. Las políticas de igualdad formal terminan por reducir e invisibilizar la experiencia de las y los diferentes. La autora señala que “Los grupos no pueden ser socialmente iguales a menos que su experiencia, su cultura y sus contribuciones sociales específicas sean afirmadas y reconocidas públicamente”<sup>22</sup>. La función de la igualdad no debería equivaler a una homogeneización, sino a la posibilidad de que cada persona

---

<sup>21</sup> Benhanib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006 p. 11

<sup>22</sup> Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000 p. 293

pueda vivir como decida y desee, sin ser sancionada o recompensada por esa elección. Se tratará de reconocer las diferencias y de tomar las medidas necesarias para que éstas no se conviertan en desventajas.

Young presenta varios ejemplos de esta necesidad de respeto de la diferencia en la política. En el caso de la población latina de EEUU, ésta se enfrenta a la primacía del inglés como lengua común, que representa el ideal normativo de unificación nacional. Esta relación genera que las personas que no no hablantes de inglés, no sean consideradas verdaderas norteamericanas y el pluralismo lingüístico se comprenda como división, conflicto o desintegración. Las minorías lingüísticas existen, y que la norma de estado de crear un espacio público homogéneo a partir de la lengua común, se les aplica por imposición y sin ayuda. En este espacio, las no asimiladas, siempre se encontrarán en desventaja, forzadas a una transformación de su sentido de la identidad. La imposición de una única lengua no crea armonía sino todo lo contrario, este tipo de opresión crea los verdaderos conflictos.

En las últimas décadas, a través de los movimientos sociales, ha resurgido la política de la diferencia. En los colectivos de lucha de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales encontramos discursos asimilacionistas cuando se busca demostrar que no se es “tan distinto” a la normal, pero se han ido desarrollando discursos que se resisten a la definición de la cultura dominante. Igualmente, en el feminismo encontramos la vertiente humanista que aboga por la eliminación de la diferencia de género, y la de la diferencia que no asimila el sistema patriarcal y pretende su eliminación. El “black power” con su emblema “lo negro es bello” símbolo de la revalorización cultural o el “red power” movimiento indígena norteamericano por la autodeterminación, son ejemplos de la afirmación en un sentido positivo de la especificidad cultural y vital.

Young remarca que “Solo cambiar los hábitos culturales en sí mismos hará cambiar las operaciones que ellos producen y refuerzan, pero el cambio en los hábitos culturales solo puede acontecer si los individuos adquieren conciencia de sus hábitos individuales y los cambian. Esta es la revolución cultural”<sup>23</sup> En última instancia la cultura es una elección social, que cambia y se crea. Los juicios estéticos, por ejemplo, no pueden regularse socialmente, hay que politizarlos, hay que tomar conciencia sobre ellos.

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 255

Los cuerpos despreciados desafían al imperialismo cultural, cuestionando y definiéndose positivamente como grupo. La “toma de conciencia” implica un proceso donde un grupo oprimido define y articula las condiciones sociales de su opresión y politizan la cultura frente al imperialismo que los ha devaluado y silenciado. No aceptan como inevitable e individual una conducta de opresión. Esta politización de la cultura requiere de un paso previo, la afirmación positiva de una identidad. Al crear un grupo sus propias imágenes se destierran los estereotipos. La autoidentidad positiva es la clave de la revolución cultural, a través de una construcción autoconsciente de una cultura que afirma sus aspectos distintivos. A través del reconocimiento de la diferencia se afirma la aceptación de los grupos anteriormente excluidos, se contrarrestan los prejuicios y se limitan las situaciones de desventaja. Por último, se genera una representación real de grupo en los órganos de toma de decisiones incorporándose así perspectivas singulares complementarias. Su propósito no es el de compensar sino eliminar los actuales prejuicios.

Como veíamos, el paradigma distributivo tiende a funcionar ideológicamente en el sentido de reforzar la despolitización. Mientras la discusión social se limita a cuestiones distributivas, los procedimientos y la organización no se cuestionan. Las y los ciudadanos se comportan entonces como consumidores-clientes que se organizan únicamente para promover intereses concretos y recibir determinados bienes del Estado. Así la política se homologa a los procesos del mercado, de competencia y negociación entre los diferentes grupos de interés:

“Cuando cada agente u organización actúa para promover sus propios intereses específicos a través de las vías que proporcionan los organismos de gobierno – que rara vez son de conocimiento público y mucho menos son motivo de discusión pública - entonces el resultado es una vida pública fragmentada”<sup>24</sup>

La hegemonía del paradigma distributivo refuerza nuevamente la univocidad del discurso político, ocultando las estructuras de dominación y opresión.

Los nuevos movimientos sociales, aunque orientados a cuestiones particulares y específicas, no buscan hacerse con el poder, sino limitarlo y minimizar su influencia. No se trata de unificar las demandas, sino de hacerlas proliferar a través de las diversas identidades, implicándolas en la toma de decisiones y la participación política. Esta repolitización de la vida social pasa por diferentes acciones y movimientos basados, por

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 126

un lado, en el cuestionamiento de la estructura de la toma de decisiones y el derecho de los grupos poderosos de ejercer su voluntad. Por otro lado, de una organización autónoma de los servicios a partir de la definición de las propias necesidades. Y por último, a partir de los movimientos de identidad cultural, que cuestionen lo considerado “normal”.

La justicia requiere de la participación en la discusión pública, de crear una vida colectiva donde la democracia será elemento y condición de la justicia social. Pero se trata de una democracia real, donde todas y todos tengan la oportunidad de participar en esas decisiones colectivas, a partir de la misma posibilidad de poder pensar sobre las propias necesidades en relación a las necesidades de otras personas:

“Solo si los grupos oprimidos tienen capacidad para expresar en el ámbito público sus intereses y experiencias en igualdad de condiciones con otros grupos, podrá entonces eliminarse la dominación de grupo a través de procedimientos formalmente iguales de participación”<sup>25</sup>

La diferencia es entonces liberadora y legitimadora. En el acto de reclamar la identidad que la cultura dominante les ha enseñado a despreciar y al defenderla como una identidad a ser celebrada, las personas oprimidas eliminan la doble conciencia. Además esta circunstancia dirige a su vez a una relativización de la cultura dominante, al descubrimiento de que esta ni es neutral ni universal. Se configura así como una forma de crítica a las instituciones y normas pre-establecidas, y la afirmación de una vida plena que no implique la asimilación de las normas dominantes.

Frente al significado opresivo de la diferencia se establece el significado emancipatorio de la diferencia. Se trata de comprenderla no como una dicotomía jerárquica, una alteridad absoluta que derive en una exclusión. La lógica de la identidad genera una oposición excluyente respecto a la norma, con la consecuente desvalorización y negación de la diferencia. En su comprensión emancipatoria, la diferencia pasa a significar especificidad, variación, heterogeneidad. No tiene una carga esencialista, no trata de describir los atributos de un grupo, sino una función de las relaciones entre grupos y su interacción. Se trata de una comprensión relacional contextualizada. La autora señala, “La afirmación de un sentido positivo de la diferencia de grupo por parte del mismo grupo es emancipatoria porque reclama la definición del grupo por el grupo, como creación y construcción antes que como una esencia dada”<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibíd*, p. 163

<sup>26</sup> *Ibíd*, p. 289

## *Representación y reorganización*

La representación de grupo y por tanto una afirmación positiva de la diferencia solo será posible en un espacio público heterogéneo. La propuesta de Young supone la formación de un ámbito público democrático y participativo donde se promuevan mecanismos para el reconocimiento y la representación de los grupos que se encuentran en desventaja. Implicará la existencia de una serie de mecanismos y recursos públicos que apoyen su autoorganización, es decir, un reconocimiento de su autoridad colectiva y un entendimiento reflexivo de su experiencia. La representación específica permite que las necesidades e intereses de los grupos no normativos sean reconocidas en las deliberaciones de ámbito público, facilitándose además la expresión pública y sus perspectivas respecto a la mismas políticas de diferenciación. Así la representación de grupo se muestra como respuesta al engaño del interés general e imparcial que afirma una determinada perspectiva como universal. El examen sobre si una reivindicación es justa o es meramente una expresión de interés, se hace realmente efectiva cuando quienes pretenden elaborarla se enfrenta a personas con necesidades diferentes. Fomentando el juicio práctico a través de las diversas experiencias sociales, se puede llegar a tomar conciencia de la pluralidad diferenciada, generando así mayores posibilidades de toma de decisiones justas.

“Solo la disposición psicológica, las expresiones culturales y las instituciones políticas capaces de aflojar los límites sin disolverlos, de hacerlos permeables e indeterminables, y de crear al mismo tiempo las garantías para la autodefinición de los grupos y su representación en el ámbito público, pueden abrigar la esperanza de un futuro más pacífico y justo para el mundo”<sup>27</sup>

Para Young, la representación de grupos en el espacio público heterogéneo ha de ser específica de grupos sociales, es decir, de grupos que responden a determinadas prácticas y formas de vida culturales, y no de grupos de interés o ideológicos. Afectará únicamente a grupos oprimidos o desventajados, será aplicada a todos los espacios públicos democratizados, y no atenderá a una representación proporcional sino a una representación de experiencias, perspectivas e intereses de grupo.

Como veíamos en la crítica que realiza Young al ideal de la imparcialidad, confiar en él y en su universalidad para crear a su vez el ideal de lo cívico público resulta, como poco, sospechoso. Asumir que la razón se opone al deseo, a la afectividad

---

<sup>27</sup> *Ibíd*, p. 435

y al cuerpo supone excluir los cuidados del ámbito público deseable. “El ciudadano universal no tiene cuerpo, es razón – masculina- desapasionada”<sup>28</sup>. Lo público ha establecido que se debe excluir la particularidad humana de sus competencias, debe conseguir la unidad y la coherencia expulsando todo lo que pudiera invadir la diferencia, es decir, “la especificidad del cuerpo, los deseos, las diferentes razas y culturas, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades, las metas de los individuos, la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos”<sup>29</sup>.

La solución pasa entonces por dismantelar esta jerarquía, generar una toma de decisiones realmente democrática dando voz a los grupos particulares implicados y a sus necesidades. Se trata de crear estructuras participativas reales, donde todas y todos con sus diferencias, afirmen sus propias perspectivas sociales. Abandonar el ideal de que todo ciudadano deje atrás su particularidad para relegarla al ámbito privado y fuera de la discusión pública. La repolitización de la vida pública no requiere de un espacio público homogéneo, sino de un espacio abierto, accesible y no excluyente, donde lo privado no se convierta en una privación sino únicamente en un aspecto de la vida que cualquier persona tiene derecho a suprimir del alcance de los demás. En este espacio nadie ni nada debe ser forzado a la privacidad, ni ninguna práctica social debe ser excluida a priori de expresión pública, por ser calificada como inadecuada (homosexualidad, maternidad). En suma, Young busca cuestionar una concepción de justicia que se opone a la justicia del cuidado, a la satisfacción de las necesidades, a la expresión de los sentimientos y los deseos.

## Conclusiones

Como apunta Seyla Benhabib no existen fórmulas fáciles de reconciliar, tanto en la teoría como en la práctica, la inclusión democrática y la autoexpresión identitaria. Las tres autoras coincidirán con el alegato de que “las luchas por el reconocimiento que buscan ampliar el diálogo democrático denunciando la exclusividad y la jerarquía de los arreglos culturales existentes, merecen nuestro apoyo”<sup>30</sup>, pero articularán diferentes propuestas a la hora de dar solución a las injusticias sociales emergentes. Fraser tratará

---

<sup>28</sup> Ibíd, p. 187

<sup>29</sup> Ibíd, p. 189

<sup>30</sup> Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006 p. 10

de articular una solución transformadora que atienda a los dos paradigmas de la justicia, redistribución y reconocimiento. Dinamitar la estructura cultural que subyace en las relaciones de opresión supondrá la salida a esta doble injusticia. En el caso de Benhabib, su propuesta de un modelo democrático deliberativo se inscribirá en la defensa de un universalismo afín a las diferencias. En contraste a ambas, Young desarrollará su teoría de la justicia desde un radical reconocimiento de la diferencia. Según la autora, el Estado moderno, a través del falso universalismo de la igualdad formal ha intentado invisibilizar las diferencias, tratando en vano de uniformar y homogeneizar a los individuos bajo el pretexto de ahuyentar los conflictos. La búsqueda de equiparación al ideal del hombre abstracto y racional se ha impuesto en el ámbito público como lo deseable, mientras que el ámbito privado ha quedado reservado para las diferencias y particularismos que no tienen que por qué ser reconocidos.

Iris Young, apoyándose en la experiencia de los movimientos sociales, crítica el modelo universalista de ciudadanía. Defiende así, que la pretensión de una voluntad general que trascienda las diferencias, por un lado es falsa, por la imposibilidad de imparcialidad, y por otro lado, termina por excluir a aquellos incapaces de adaptarse a esa visión general.

Aunque los Estados parecen avanzar hacia el reconocimiento de los derechos políticos, lo hacen a través del modelo que responde a una supuesta mayoría, compuesta por los individuos privilegiados, y regida, en consecuencia por sus valores, cultura y señas de identidad. Este modelo de ciudadanía de la modernidad resulta finalmente insuficiente y sobre todo, injusto para una sociedad compleja y cada vez más plural.

Young realiza dos grandes críticas, una, al paradigma distributivo de la justicia, otra, al ideal político de la imparcialidad con el propósito de superar igualdad formal, basada en una lógica neutralizadora. El ideal de imparcialidad, en tanto neutralidad, resulta imposible. Basar el cambio en la creencia de un valor universal humano supone negar la realidad diversa y heterogénea en la que vivimos y en la que se desarrollan las discriminaciones. El propósito integracionista de estas propuestas ignora las diferencias que nos constituyen porque las considera de forma negativa, como dificultad en vez de como oportunidad. El reto consiste en desarrollar una lógica de las diferencias sin jerarquías. No se hace necesario rechazar una universalización de los derechos, sino buscar, que ésta se haga desde el reconocimiento de todos los sujetos y de todas sus



diferencias, es decir, desde el derecho a ser diferente como contenido fundamental y fundamentador de la igualdad.

El reconocimiento de las otras y otros, y de su diferencia, permite generar cierta reciprocidad posibilitadora de la superación del individualismo. Los valores reservados al ámbito privado permite conciliar intereses y buscar equilibrios. La empatía, el cuidado y la mediación de intereses y necesidades, facilitan la creación de redes y no de estructuras jerárquicas, que fomentarán un encuentro y un vínculo no a pesar de las diferencias sino a causa de ellas.

El miedo a la división, a la parcialidad, han fundado una idea de la justicia que tiende a buscar una especie de armonía natural y esencial desde la que articular sus fundamentos. Pero una verdadera justicia social requiere hoy, de pivotar entorno a necesidades reales, contextualizadas y expresadas a través de un espacio público heterogéneo. Escapar del peligro de la normalización y de la reproducción de las prácticas de opresión requiere de una política de reconocimiento de la diferencia y de su poder para socavar la tradición cultural, hábitos, conductas y prejuicios que privilegian a la norma frente a la diferencia.

## Bibliografía

- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Fraser, Nancy, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <postsocialista>”, *new left review*, 0, enero 2000, pp. 126-155
- Fraser, Nancy, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá , Siglo del Hombre Editores, 1997.
- Gil, Silvia, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid, Traficantes de sueños, 2011.
- Guerra Plamero, M<sup>a</sup> José, “Nancy Fraser: la justicia como redistribución, reconocimiento y representación” en Máiz Suarez, Ramón (coord.) *Teorías Políticas Contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009, pp. 335-364
- Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis Ferdinand Céline*, México, Siglo XXI, 2004.
- Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.