

Teoría crítica y cosmopolitismo ¿Habermas o Fraser?
Critical Theory and cosmopolitism ¿Habermas o Frase?

Por: William Hernández Hurtado
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
whernandez68@hotmail.com

Resumen: *Actualmente el proceso de globalización ha desestructurado el Estado-nación como horizonte de la comprensión de las identidades colectivas y los problemas de justicia. Para los seguidores de la teoría crítica esto es muy importante porque afecta los parámetros en que se debe enmarcar la comprensión del capitalismo. En ese sentido son destacables los trabajos de Jürgen Habermas y Nancy Fraser. El objetivo de este artículo es poner de manifiesto que la desterritorialización y la internacionalización de la esfera pública, en ambos autores, exigen de los sujetos involucrados en la deliberación pública procesos transnacionales de integración social y una identidad colectiva cosmopolita. Sin embargo, es en el caso de Fraser donde su cosmopolitismo está menos presto a convertirse en una herramienta de normalización.*

Palabras clave: Teoría crítica, identidad cosmopolita, justicia, esfera pública, Estado-nación.

Abstract: *Currently, the process of globalization has disassembled the nation-state as the horizon of understanding the collective identities and troubles of justice. This is important for critical thinkers, because this affects the criteria by which the capitalism is understood. In this way, the works of Jürgen Habermas and Nancy Fraser are highlighted. My aim in this paper is to argue that the deterritorialization and the internationalization of the public sphere, both in Habermas and Fraser, demand that involved subjects within the public deliberation can undertake a process of transnational integration and a collective understanding in postnational terms. However, Fraser's cosmopolitism is less liable to become a tool of normalization.*

Keywords: Critical Theory, cosmopolitan identity, justice, public sphere, nation-state.

Durante la mayor parte del siglo XX las discusiones en filosofía política tienen como horizonte el Estado-nación. Sin embargo, en la actualidad el monopolio del poder que siguió al término de la Guerra Fría, el calentamiento global, la crisis económica, el terrorismo internacional, etc. son problemas que sobrepasan las fronteras de los Estados nacionales. Esta reconfiguración del espacio político está relacionada con el cambio de perspectiva sobre las identidades colectivas. Estas ya no pueden seguir siendo entendidas únicamente en los términos rígidos nacionales.

En ese sentido Jürgen Habermas, teniendo presente los alcances de la Unión Europea, ha elaborado una propuesta cosmopolita susceptible de interés. Por otro lado, Nancy Fraser ha construido una teoría de la justicia adecuada a los tiempos de globalización. Aunque los trabajos de Habermas y Fraser tienen objetivos distintos, tienen en común dos puntos relevantes: ambos se asumen representantes de la teoría crítica, y ambos suponen un concepto de identidad cosmopolita.

El propósito de este artículo es confrontar las teorías de Habermas y Fraser para tomar una posición respecto a cuál de las dos posee una propuesta cosmopolita más prometedora para los fines de la teoría crítica. Para ello sostendré que, si bien en Habermas es explícita la idea de una identidad cosmopolita, también una idea similar está implícita en la teoría de la justicia de Fraser. En una primera parte expondré la propuesta de Habermas (I). Seguidamente haré lo propio con la teoría de la justicia de Fraser (II). Finalmente plantearé un balance, defenderé un concepto de identidad cosmopolita implícito en la teoría de Fraser y sostendré que este, al contrario que en Habermas, se encuentra menos susceptible de convertirse en un instrumento de normalización política (III).

I El patriotismo constitucional de Jürgen Habermas

No tanto la actualidad de la discusión sobre el efecto de la globalización en las identidades colectivas como el afán persistente de llevar a cabo los ideales de la Ilustración, es lo que conduce a Habermas a reflexionar sobre las bases sólidas para pensar actualmente en una identidad cosmopolita. El referente clásico es Kant, el referente contemporáneo es la Unión

Europea y el objetivo es la “reilustración dialógica”¹ del derecho internacional como tránsito a un derecho cosmopolita.

1.1 El ideal kantiano en la actualidad

El ideal de Kant es la conformación de un orden jurídico internacional que, respetando la soberanía de los Estados nacionales, consiga su efectiva cooperación colectiva para la eliminación definitiva de la guerra como medio de solución de los conflictos (cf. Kant, 1998). A pesar de las comprensibles limitaciones históricas del proyecto kantiano, Habermas cree que se pueden rastrear algunas señales en la historia del siglo XX que permitan reconocer su vigencia (cf. Habermas, 1999, pp. 153-161). En la modernidad la identidad colectiva ya no puede estar afirmada solo en términos éticos, religiosos, culturales o étnicos. En sociedades complejas hay que depositar la identidad en un nivel postconvencional desde donde se pueda reflexionar sobre sus propios fundamentos. Kant tenía la idea de que la relación estratégica entre los Estados nacionales pudiera ser sobrepasada por un Derecho que prohíba la guerra, prohibición que sería el principio para un orden social cosmopolita. Eso es lo que Habermas rescata principalmente.

El punto fundamental del derecho cosmopolita radica ... en que al pasar por encima de las cabezas de los sujetos colectivos del derecho internacional alcanza la posición de los sujetos jurídicos individuales y fundamenta para estos la pertenencia no mediatizada a la asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales (cf. *Ibíd.*, p. 164).

Aislada la guerra se abría un escenario más prometedor para la integración de los Estados a esta situación cosmopolita. Sin embargo, la actualidad presenta altos retos a este ideal. La actuación de EEUU, durante el gobierno de George Bush, frente a Irak, tiene para Habermas un significado mayor al de solo un episodio histórico violento. El hecho de que una superpotencia decida atacar deliberadamente a una nación a pesar del rechazo público mundial, la oposición de la Organización de las Naciones Unidas y de la comunidad internacional, motiva a preguntarse si aquí está en juego algo más que la eficacia del Derecho internacional.

¹Tomo la expresión de Luis Sáez (2001, pp. 367-406).

Para Habermas actualmente existe la oportunidad para la concreción del ideal cosmopolita kantiano. Si lo enfocamos desde la ciudadanía, el desarrollo de los medios de comunicación de masas, la digitalización de la información y la facilitación del acceso a ella, el impacto de las redes sociales, entre otros fenómenos comunicacionales, sirven de condiciones para un espacio público mundial. Por otro lado, enfocándolo desde los sistemas de poder administrativo, la cooperación entre Estados institucionalizada en organizaciones como la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Mundial de Comercio, el Tribunal Penal Internacional, etc. puede ser tomada como signo de un paso del Derecho internacional a un Derecho cosmopolita.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando una colectividad afirma su concepción de vida buena violentamente, haciendo caso omiso de los esfuerzos de diálogo internacional? Respecto a la guerra de Kosovo a fines de los años 90's y los actos de "limpieza étnica", Habermas ve en el Derecho cosmopolita la domesticación de la arbitrariedad del poder, que históricamente se ha refugiado en la soberanía nacional como excusa para evitar la intervención de otros Estados² y el escrutinio de la opinión pública mundial. En ese sentido se pregunta: "¿Será que *el universalismo de la Ilustración*³ tropieza aquí con la obstinación de un poder político que lleva impresa con caracteres indelebles la tendencia a la autoafirmación colectiva de una comunidad particular?" (Habermas, 2004, p. 35).

En el caso del ataque estadounidense a Irak de 2003 no se busca la aniquilación del *otro* sino la imposición de los valores éticos norteamericanos, la normalización. Por ello señala Habermas: el proyecto que siguen los ideólogos del actual gobierno estadounidense, consistente en establecer un nuevo orden mundial liberal bajo el rótulo de la *pax americana*, plantea como mínimo la cuestión de si la *juridificación* de las relaciones internacionales puede sustituirse por una etización de la política internacional determinada por la superpotencia (cf. Habermas, 2006, p. 114).

²Habermas no tiene una visión ingenua sobre las llamadas intervenciones "humanitarias" de la OTAN, la ONU, o algunas potencias militares, que siempre pueden deberse a, o servir de, jugada estratégica geopolítica. Pero tampoco rechaza ciegamente la colaboración de la comunidad internacional en la protección de los Derechos Humanos.

³ La cursiva es mía.

1.2 Sociedad mundial políticamente constituida

Frente a una autoafirmación ética intolerante como amenaza del ideal kantiano, Habermas opta por la idea de una Sociedad mundial políticamente constituida, descentralizada⁴ y articulada por una Constitución global. ¿Es posible algo así? La constitucionalización del derecho internacional requiere de toda una nueva ordenación institucional. De hecho, ya habrían instancias y procesos que pueden interpretarse como “una especie de Constitución” que no está limitada a una comunidad jurídica nacional: el Derecho internacional clásico, la Carta de las Naciones Unidas, los acuerdos de la Organización Mundial de Comercio y la Constitución de la Unión Europea (cf. Habermas, 2006, pp. 130-132; Habermas, 2009, p. 111). Esta Sociedad mundial tendría que ordenarse en varios niveles:

- A nivel *supranacional* se ocuparía del problema de la paz mundial y promovería una política global de Derechos Humanos.
- A nivel *transnacional* coordinaría una “política interior mundial” (economía, ecología, etc.) (cf. Habermas, 2006, p. 133; Habermas, 2009, p. 111).

En el plano supranacional es necesaria una organización mundial que tenga una posición jerárquica frente a los Estados miembros y con capacidad de intervención con el fin de asegurar la paz y la protección de los Derechos Humanos. Esa sería su única función. “En caso necesario, emplea la fuerza y echa mano de un potencial sancionador que «toma prestado» de miembros suyos potentes y bien dispuestos” (Habermas, 2009, p. 120).

En el plano transnacional se lleva un orden heterárquico. Los Estados miembros se ponen de acuerdo en cuestiones de economía para superar la pobreza mundial, en cuestiones de ecología para hacer frente a la crisis medioambiental, y tratan de promover una cultura de diálogo que facilite estas tareas. En este nivel se necesitan *global players* con la suficiente fuerza que negociaciones de alcance mundial requieren (cf. *Ibíd.*, p. 112).

Hay un plano nacional en el que se requiere que los Estados miembros cumplan con los principios del Estado de derecho. Los Estados nacionales –aunque tendrían que ser

⁴Descentralizada porque en conjunto no tendría el carácter de un Estado mundial.

flexibles en lo que respecta a su soberanía⁵—son el soporte de esta Sociedad mundial. Tienen que promover en sus respectivas poblaciones principios morales acordes a una visión pluralista del mundo, una cultura democrática y de predisposición al diálogo. En resumen, el Estado debe seguir siendo el marco de la ciudadanía nacional, pero al mismo tiempo debe ir promoviendo una ciudadanía cosmopolita. Preocupaciones nacionales y mundiales serán preocupaciones cotidianas de personas que han de entenderse como ciudadanos del Estado y ciudadanos del mundo.

La organización supranacional estaría compuesta por un Parlamento mundial cuya función legislativa se limite a la interpretación y desarrollo de la Constitución mundial. Una Asamblea mundial velaría por los intereses de todos los Estados en cuanto a temas de justicia transnacional (Habermas, 2009, p. 117).

Son sujetos de una Constitución mundial los individuos y los Estados, o en otros términos los ciudadanos estatales y los ciudadanos del mundo. Los individuos, como ciudadanos de sus respectivos Estados, evidentemente deben ser sujetos de esta Constitución mundial. ¿Pero por qué los Estados también? Porque ya han ido trabajando con sus ciudadanos en la autodeterminación de formas de vida política, en la solidarización pública de sus miembros y en la identificación de intereses nacionales —los cuales, después de todo, son las inmediatas preocupaciones de cualquier ciudadano (incluyendo al cosmopolita)—. Hay un trabajo previo de legitimación nacional que Habermas no quiere desaprovechar.

En una situación en donde lo que está en juego no es la *sujeción* del poder autoritario del Estado, sino la producción de capacidades de acción política, son irremplazables aquellos sujetos que ya disponen en la actualidad de los medios de un uso legítimo del poder, pudiéndolos poner a disposición de una sociedad internacional constituida políticamente (cf. *Ibíd.*, p. 117).

El respaldo público ganado por un Estado nacional puede extenderse con su ayuda a principios democráticos de alcance mundial. Es muy importante que los Estados también

⁵En tanto una organización supranacional tiene capacidad de intervención para la protección de los Derechos Humanos.

sean sujetos de esta Constitución. Desde distintos ángulos Habermas está pendiente de que no hayan vacíos que inviertan el objetivo de racionalizar el poder.

1.3 Opinión pública desterritorializada

El desarrollo de la globalización ha desbordado el marco tradicional de la legitimación política. El Estado-nación ya no puede seguir siendo el único horizonte desde el cual pensar la formación de la opinión pública y la voluntad política. Habermas enfoca esto desde la perspectiva de los procedimientos democráticos. En las esferas públicas nacionales hay una colaboración de sus miembros en la propuesta de políticas públicas y en el escrutinio público de los poderes vigentes; pero en las organizaciones internacionales la participación de los ciudadanos es casi inexistente. Consecuentemente Habermas piensa en la formación de espacios públicos más amplios. El proyecto de una Sociedad mundial requiere procesos de legitimación a una escala mayor a la que pueden ofrecer los Estados nacionales.

A nivel *supranacional* hace falta que se legitimen los debates y resoluciones de la Asamblea general así como la actuación de los Órganos (Consejo de Seguridad, Tribunales de Justicia, etc.) y para ello es necesario un *espacio público mundial*. Este espacio implica la formación de una opinión pública y la adopción de posturas que se manifiesten en la Asamblea general (Habermas, 2009, p. 120).

A nivel *transnacional* se exige transparencia en las relaciones internacionales para la formación de una opinión pública bien informada. Si bien se mantiene una relación estratégica entre *global players*, como también lo hay en la “política clásica” de asuntos exteriores, ello no impide un enfoque normativo.

En el sistema transnacional de debates se realiza el equilibrio de intereses a *condición de que se respeten aquellos parámetros de equidad continuamente verificados en la Asamblea general*. La gestación de compromisos guiada por el poder, también puede ser entendida, desde el punto de vista normativo, como una aplicación de los principios fundamentales, pactados a nivel supranacional, de una justicia transnacional (cf. *Ibíd.*, p. 122).

En última instancia, a nivel *nacional*, la legitimación de un sistema constitucional mundial viene dada por procesos democráticos de formación de la opinión pública y la voluntad

política que ya han sido institucionalizados dentro de un marco estatal. ¿Por qué? Porque dentro de este marco sí es posible un contacto más estrecho entre los ciudadanos al participar en sus respectivos espacios públicos nacionales (cf. Habermas, 2006, p. 138).

A escala mundial el flujo de legitimación es complejo. Por un lado, va desde los ciudadanos del mundo a la organización mundial. Por otro lado, va desde los ciudadanos del Estado a un sistema de negociación transnacional. Ambas vías confluyen en la Asamblea general, que –al tener a su cargo la revisión de la Constitución mundial– tiene bajo su responsabilidad el marco normativo de estas instancias (cf. Habermas, 2009, p. 115-ss).

Para que los procedimientos democráticos cosmopolitas y sus procesos de legitimación mundial tengan eficacia, deben ir acompañados de procesos de aprendizaje que hayan calado en los ciudadanos: la interiorización del nuevo marco normativo internacional, la formación de un “*ethos* ciudadano pluralista” que signifique un estado de apertura en contextos de múltiples concepciones de vida buena, y la revaloración del derecho en el nuevo escenario cosmopolita.

A medida que se abre la pinza entre las instancias supraestatales que dictan el derecho y las instancias estatales que se reservan un uso legítimo del poder para imponer el derecho supranacional, el derecho internacional y el derecho estatal quedan ya hoy equiparados en la dimensión de su valor (cf. Habermas, 2009, p. 124).

La relevancia de estos procesos de aprendizaje reside en su capacidad de integración social. En la circunstancia de una Sociedad mundial tiene el peso de ser el sustrato más básico de su cohesión.

II La teoría crítica del enmarque de Nancy Fraser

El marco teórico de Fraser está fuertemente sostenido en la constante crítica al capitalismo. Aunque Fraser no está directamente preocupada por configurar una identidad cosmopolita, una importante innovación a su teoría crítica hace posible pensar en una autocomprensión colectiva ganada en luchas sociales por justicia que desbordan el marco tradicional del Estado territorial. Una identidad transnacional ganada en luchas sociales transnacionales.

2.1 De la política ordinaria a la metapolítica

Con la expresión “política ordinaria” o “política de primer orden” Fraser se refiere a las discusiones tradicionales sobre la justicia que han partido de un supuesto: la territorialidad del espacio político, el Estado–nación como el único escenario pensable en el que puedan tener origen y solución los problemas de justicia social. Con “metapolítica” Fraser se refiere al momento reflexivo en que una teoría crítica debe someter a evaluación ese supuesto. El paso de una a otra se da a través de tres problemas que han ido destacando conforme hemos ido ganando mayor conciencia del efecto que la globalización ejerce en nuestra “gramática” sobre la justicia. Estos problemas son: ¿cuál es el objeto de justicia?, ¿quién es el sujeto de justicia? y ¿cómo se establece el espacio de interacción de los sujetos de justicia?

A. El “qué”. Paridad participativa

¿Qué enfoque puede presentarnos un argumento suficientemente amplio sobre el objeto de la justicia? Según Fraser uno que pueda articular una ontología social multidimensional con un monismo normativo (cf. Fraser, 2008, p. 113). La *ontología social multidimensional* debe atender tres tipos de luchas sociales –solo analíticamente diferenciables– que han ido ganando presencia en la esfera pública: las luchas laborales por redistribución económica, las luchas de las minorías por su reconocimiento cultural y las luchas por una democratización de la representación política. A cada tipo de lucha le corresponde un tipo de injusticia: mala distribución, reconocimiento fallido y representación fallida. Cada tipo de injusticia tiene lugar en una dimensión distinta de la sociedad capitalista: el ordenamiento económico, el orden de estatus y la constitución política de la sociedad (cf. *Ibíd.*, p. 114). La división tripartita del objeto de la justicia, del concepto de injusticia y del carácter de la sociedad capitalista es solo metodológica pues de hecho estos aspectos están unidos muy a menudo. Ahora bien, estas dimensiones deben ser examinadas desde un criterio normativo transversal a los tres tipos de demandas. “Si falta ese principio de conmensuración, no tenemos modo alguno de evaluar reivindicaciones que cruzan diferentes dimensiones, de modo que tampoco tendremos manera de procesar disputas que contengan múltiples puntos de vista sobre el «qué»” (*Ibíd.*, p. 117).

El principio propuesto por Fraser es el criterio de paridad participativa. Como ya se ha visto, este principio define la justicia como el conjunto de condiciones que posibilita la participación de los miembros en la sociedad en calidad de pares. Desde esta perspectiva la explotación económica, la discriminación cultural y la postergación política⁶ son medidas que obstaculizan la igualdad de los miembros en la interacción social. “Al someter las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación al principio general de paridad participativa, crea un único espacio discursivo en el que todas ellas tienen cabida” (Ibíd., p. 120).

B. El “quién”. El principio de todos los sujetos

El planteamiento anterior ha dejado de lado la cuestión del marco en el que tiene lugar la paridad participativa. Ahora hay que preguntar *quién* es el sujeto de justicia. Este problema es complejo puesto que se puede subdividir –aunque Fraser no lo hace– en diferentes aspectos: ¿quién es afectado por la injusticia?, ¿quién debe exigir justicia?, ¿quién es alcanzado por la jurisdicción de la justicia?, ¿quién cuestiona el orden social vigente en nombre de la justicia? Fraser señala que tradicionalmente se ha identificado al *quién* de la justicia con el ciudadano de una comunidad política territorialmente delimitada, el miembro del Estado. De ese modo, la paridad participativa solo se aplicaría entre ciudadanos del mismo Estado nacional. Sin embargo, el desarrollo de la globalización ha extendido las relaciones de interacción social más allá de las fronteras, afectando la conceptualización sobre la justicia. Ahora hay que reflexionar sobre la configuración del espacio político y no presuponerlo gratuitamente.

Este momento reflexivo es el que Fraser denomina “metapolítica”. El marco en el que ha de tener lugar la paridad participativa podría ser establecido inapropiadamente constituyendo un nuevo tipo de injusticia: el “des-enmarque” (*misframing*) (cf. Fraser, 2008, p. 23). El des-enmarque constituye una injusticia metapolítica en la medida que al configurar el espacio político delimita quiénes pueden ser alcanzados por la justicia y quiénes no. Es decir algunos demandantes pueden ser excluidos del marco (cf. Ibíd., p. 45) parcialmente

⁶En el caso específico de las injusticias políticas se refiere a la negación de igualdad de voz y voto en las deliberaciones públicas.

(siendo apartados de una comunidad política y reubicados en otra afectando el alcance de sus reivindicaciones)⁷ o excluidos totalmente (siendo apartados de toda comunidad política).⁸ Por lo tanto la cuestión del marco y la cuestión de quién cuenta en la paridad participativa son ambas cuestiones de justicia.

Pero para la evaluación de estas cuestiones se requiere un criterio normativo. Ante un escenario con marcos de justicia rivales estos deben ser evaluados bajo un principio común. La propuesta de Fraser es el principio de todos los sujetos. “En esta perspectiva, lo que convierte a un conjunto de conciudadanos en sujetos de justicia [es] su sujeción a una estructura de gobernación, que establece las normas básicas que rigen su interacción” (Ibíd., p. 126).

Una estructura de gobernación no se limita al Estado. Pueden señalarse organismos transnacionales que regulan la economía global, la seguridad, la salud, la protección medioambiental, etc. “En la medida en que estos organismos regulan la interacción de amplias poblaciones transnacionales, puede decirse que éstas están «sujetas» a aquéllas, aunque los legisladores no rindan cuentas ante quienes son gobernados por ellos” (Ibíd., p. 126).

Visto así el problema del marco y la relación de los sujetos con él, el sujeto de justicia no está territorializado por la jurisdicción del Estado, ya que puede ser afectado por formas de poder que trascienden sus fronteras. De esta manera Fraser puede inferir una norma para la evaluación del des-enmarque –que evidentemente tiene influencia de las éticas procedimentales–: “Una cuestión está justamente enmarcada si y solo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de interacción reciben igual consideración” (Ibíd., p. 128).

⁷ Fraser (2008, p. 22) suele colocar el ejemplo de las injusticias económicas transnacionales que son tratadas como temas nacionales. La pobreza mundial es un problema que a veces, al abordarse en términos nacionales, restringe su alcance político y salvaguarda de responsabilidad a países, bancos o empresas multinacionales que bien podrían estar relacionados.

⁸ Fraser no coloca ejemplos, pero podemos insistir con el caso de la pobreza examinándolo desde otro ángulo. Se puede señalar que las desigualdades materiales son cosas de azar, contingencias desafortunadas en las que ni el Estado ni el mercado tienen responsabilidad. En ese sentido los sujetos de pobreza extrema no tienen derecho a cuestionar el orden económico vigente y culpabilizarlo. En el mejor de los casos, estos sujetos pueden ser objeto de la benevolencia de la empresa privada o los servicios sociales públicos, pero de facto son anulados como sujetos políticos legítimamente capaces de exigir reivindicaciones sociales.

Ahora Fraser tiene elementos teóricos para cuestionar el supuesto de las teorías de la justicia que restringen el sujeto de la justicia a la ciudadanía nacional.

C. El “cómo”. Metademocracia transnacional

Ya siendo conscientes de la confrontación de puntos de vista rivales sobre los límites de la justicia ahora el problema es: ¿cómo deben resolverse las discusiones sobre el más apropiado enmarque? La respuesta de Fraser es una perspectiva dialógica e institucional. Fraser siempre está dispuesta a someter a debate público toda cuestión de justicia, pero también es consciente de los límites que tiene la sociedad civil para ver traducidos sus acuerdos en decisiones políticas vinculantes. Por ello requiere que esta vía dialógica esté en comunicación permanente con una vía institucional formal. De este modo se opera una transformación global de la democracia en la medida que ahora se conformarían instituciones políticas transnacionales que son impulsadas por y responden ante una sociedad civil transnacional.

Al someter las metarreivindicaciones de un nuevo enmarque de la justicia a un proceso de doble dirección comunicativa entre la sociedad civil y las nuevas instituciones representativas globales, prevé procedimientos para poner en funcionamiento el «principio de todos los sujetos» en contextos de desacuerdo sobre el «quién» (Fraser, 2008, p.134).

Este nuevo escenario contribuye a aclarar los problemas de primer orden (redistribución, reconocimiento, representación) y procura evitar injustas delimitaciones sobre el sujeto de la justicia.

2.2 Esferas públicas transnacionales

Una teoría crítica que esté a las alturas del actual proceso de globalización y desterritorialización del poder exige una actualización de sus categorías. Fraser es autora de una importante crítica la teoría clásica habermasiana de la esfera pública (Fraser, 1997, pp. 95-133). Sin embargo, ahora, a la luz de una –llamémosla así–*conciencia postwestfaliana*,⁹

⁹Entendiendo por marco westfaliano el paradigma tradicional que establecía el Estado territorial como el ámbito en el que se circunscriben los problemas de filosofía política.

Fraser realiza nuevas observaciones a la teoría clásica y a la teoría revisada del denominado segundo Habermas, así como reflexiona autocriticamente sobre sus primeras observaciones.

En primer lugar, su original crítica a Habermas también supone un marco westfaliano en el que no había reparado, pues durante esa época había dedicado sus esfuerzos al análisis del declive de la gramática de la redistribución frente a la gramática del reconocimiento (cf. Fraser, 1997, pp. 3-13). Ahora puede ver esa época con otros ojos y notar que el alcance de su propia crítica estaba delimitado por el supuesto de un Estado territorial (cf. Fraser, 2008, p. 157). Además su cuestionamiento a la dicotomía liberal público–privado denunciaba que la “privatización” de las cuestiones económicas, y el consecuente alejamiento del Estado, actuaba en perjuicio de la paridad participativa (cf. Fraser, 1997, p. 128); sin embargo, no notaba que de esa forma continuaba reivindicando el papel del marco westfaliano en lugar de superarlo (cf. Fraser, 2008, p.158).

En segundo lugar, la teoría clásica de Habermas también supone un marco teórico westfaliano. *Historia y crítica de la opinión pública*(1981) supone la soberanía del poder territorial de un Estado, la pertenencia de los miembros de la esfera pública a una comunidad política delimitada, la confluencia del interés público en la economía nacional, el flujo de la opinión pública a través de una infraestructura nacional de comunicaciones, un mismo lenguaje transparente para todos los interlocutores y un imaginario nacional que estructura la subjetividad política de la esfera pública (cf. Fraser, 2008, pp. 150-152).

En tercer lugar, la teoría revisada del segundo Habermas también supone un marco westfaliano. Al teorizar sobre la ley como vehículo apropiado para traducir poder comunicativo en poder administrativo, la obra *Facticidad y validez* (1998) distinguía entre una circulación democrática «oficial» del poder, en la que los públicos débiles influyen en los fuertes, que a su vez controlan los aparatos administrativos del Estado, y la «extraoficial», antidemocrática, en la que los poderes sociales, privados y los intereses burocráticos consolidados controlan a los legisladores y manipulan la opinión pública (cf. Fraser, 2008, p. 159). De esta forma, Habermas concentraba su atención en la capacidad de la opinión pública para ejercer un efecto en los Estados democráticos, restringiendo territorialmente las capacidades e intereses de los miembros de la esfera pública.

¿Cuál es la relevancia del concepto de esfera pública para una teoría crítica? Es una instancia donde se valida, el orden vigente. Al parecer de Fraser su potencial crítico se puede rastrear desde dos ideas componentes de la opinión pública: legitimidad normativa y eficacia política.¹⁰ El concepto de *legitimidad* debe registrar los intereses de la sociedad civil y el proceso de formación de opinión pública, mientras que el de *eficacia* debe medir la capacidad de esa opinión pública para articularse políticamente y asegurar que el ejercicio de las autoridades sea expresión de la voluntad ciudadana (cf. *Ibíd.*, p. 146).

Sin embargo, el contexto de la globalización termina afectando los alcances de categorías tradicionales. Con una sociedad civil que no coincide con una ciudadanía territorial, con una opinión pública que no coincide con una opinión nacional, con un poder administrativo o burocrático que no coincide con el poder de un Estado soberano, la esfera pública ha de ser pensada hoy en día desde una perspectiva *transnacional*. “A mi entender, esa noción resulta indispensable para todos aquellos que persiguen el objetivo de reconstruir la teoría crítica en la actual «constelación postnacional»” (*Ibíd.*, p. 147).

Sin esta nueva perspectiva la comunicación erigida, como ideal emancipatorio y potencial crítico, perdería fuerza y no sería capaz de interpelar el orden capitalista vigente. La actualización del concepto de esfera pública obedece, en Fraser, no a una preocupación exclusivamente teórica sino a la convicción de mantenerse consecuente en la tradición de la teoría crítica y “politizar de nuevo la teoría de la esfera pública, que actualmente corre el peligro de verse despolitizada” (Fraser, 2008, p. 149). Para lograr este objetivo Fraser procede a analizar el concepto de esfera pública. Este se componía de los conceptos de legitimidad normativa y eficacia política.

En primer lugar, la opinión pública es legítima si todos los miembros de la esfera pública poseen las condiciones para participar en calidad de pares en las deliberaciones que les concierne. La legitimidad está en función a dos condiciones analíticamente distintas: inclusividad y paridad participativa. La “condición de inclusividad” trata la cuestión de *quién* puede participar en la discusión y abre el debate público a todos los interesados en su resultado. La “condición de paridad” trata la cuestión del *cómo* participan los interlocutores

¹⁰ Aunque Fraser (2008) no lo admite explícitamente, parece que ella recoge de la propia lectura de Habermas la codependencia de estos conceptos. Cf. (Habermas, 1998, p. 385, 440 y 467).

en la discusión y exige que gocen de las mismas oportunidades para el debate (cf. *Ibíd.*, p. 175). De las dos condiciones la primera tiene el reto de encontrar un criterio que le permita determinar el interlocutor apropiado de una esfera pública ya no delimitada por un Estado territorial. Fraser opta por *el principio de todos los sujetos*.

En adelante, la opinión pública es legítima si y solo si es consecuencia de un proceso comunicativo en el que todos los que están conjuntamente sujetos a la(s) estructura(s) de gobernación relevante(s) pueden participar como pares, *independientemente de la ciudadanía política*.¹¹

Este es un criterio flexible. No normaliza a los miembros del debate. El alcance legítimo de las esferas públicas transnacionales está limitado por el alcance de las estructuras de gobernación. Según sea el caso, un mismo sujeto puede formar parte de diferentes esferas públicas.

En segundo lugar la opinión pública es eficaz en la medida que es “capaz de conseguir que el poder público rinda cuentas y garantiza que el ejercicio de este último refleja la voluntad ponderada de la sociedad civil” (Fraser, 2008, p. 180). La eficacia está en función a dos condiciones analíticamente distintas: traslación y capacidad. La “condición de traslación consiste en la posibilidad de convertir el poder comunicativo de la opinión pública primero en leyes vinculantes y luego en poder administrativo”. La “condición de capacidad” consiste en la posibilidad de que el poder administrativo implemente la voluntad formada de la opinión pública (cf. *Ibíd.*, p. 180). Sin embargo, ambas condiciones sufren dificultades en este contexto de globalización. Respecto a la “condición de capacidad”, el Estado ya no es capaz de controlar una economía ni de proteger una ciudadanía que ya no son nacionales. Respecto a la “condición de traslación” el destinatario de la opinión pública ya no puede ser el Estado.

En conclusión, el carácter transnacional de la opinión pública exige la formación de poderes públicos transnacionales. La función crítica de la esfera pública puede verse

¹¹Fraser (2008, p. 180) entiende por ciudadanía política aquella que está definida y delimitada por un Estado territorial.

amenazada si sus teóricos no toman en consideración los efectos que el proceso de globalización tiene en sus categorías.

Pero sólo si la teoría de la esfera pública se pone a la altura de las circunstancias puede servir como teoría crítica en un mundo postwestfaliano. Para este propósito no basta con que los expertos en estudios culturales y medios de comunicación tracen un mapa de los flujos de comunicación tal como existen. Los teóricos de la crítica social y política tendrán que pensar de nuevo los supuestos centrales de la teoría referentes a la legitimidad y a la eficacia de la opinión pública. Solo entonces recobrará la teoría crítica su filo crítico y su propósito político (Ibíd., p. 183).

III El problema del Estado-nación

Aunque Habermas está concentrado en eliminar la guerra como medio de resolución de conflictos y Fraser en fiscalizar el mercado mundial, ambos piensan en un derecho desterritorializado, identidades discursivas y procesos de interacción transnacionales desde los cuales –sostengo– es factible pensar una identidad cosmopolita. Es ya un sentido común que la identidad colectiva no puede seguir pensándose en los parámetros tradicionales del Estado-nación. No solo por el debilitamiento moderno de los lazos éticos, religiosos, étnicos, etc. para cohesionar sociedades que están más institucionalizadas por el derecho y el mercado. Sino por el hecho sobresaliente de que las relaciones jurídicas y los procesos económicos mismos están tejiendo en el mundo globalizado nuevos espacios de vinculación social que permiten pensar en una identidad colectiva más allá del Estado nacional. Ese es el propósito directo de Jürgen Habermas y el resultado indirecto –según propongo– de Nancy Fraser.

3.1 Autorreferencia colectiva

Habermas es explícito y más directo que Fraser en su preocupación por la conformación de una identidad cosmopolita. En este punto Habermas está orientado por problemas de legitimación, mientras que Fraser por problemas de justicia. A Habermas le interesa defender un orden social viable, la idea de una Sociedad mundial como horizonte postnacional; a Fraser le interesa atacar un orden social existente, el capitalismo como

orden institucionalizado de subordinación desterritorializada. Respecto a sus motivaciones, Habermas dirige el problema de legitimación en función al mantenimiento de la paz mundial; y Fraser mantiene el problema de justicia en la regulación del mercado mundial. Aunque vale acotar algo obvio, a nivel empírico el problema de la guerra y el del mercado están a menudo unidos.

En realidad ambas posiciones son compatibles en cuanto a objetivos políticos¹² y sociales,¹³ pero se diferencian en cuanto a puntos de partida:¹⁴ Habermas se apoya en Kant, y Fraser en Marx.¹⁵ El marco teórico de ambos autores dispone de conceptos y procedimientos valiosos para entender la posibilidad de una identidad colectiva en términos cosmopolitas.

Para Habermas el papel de la socialización en la formación del yo tiene un valor que trasciende la sola comprensión de la formación de la identidad personal. La idea de “identidad del yo” le sirve de vehículo para pasar de la identidad personal a la identidad nacional, y de esta, a la identidad cosmopolita.

... según normas que han de justificarse según principios universalistas, ya no se puede privilegiar a determinados grupos con fuerza para formar identidades (tales como la familia, la ciudad, el Estado o la nación). En el lugar del grupo propio se introduce más bien la categoría del «otro», que ya no viene definido como un extraño por razón de su no -pertenencia, sino que es para el yo ambas cosas a la vez: absolutamente igual y absolutamente diverso, prójimo y extraño en una misma persona. De manera correspondiente, la identidad ciudadana o nacional *debería* ampliarse y trocarse en una identidad cosmopolita o universal (Habermas, 1981, p. 89).

¹²Ambos persiguen una radicalización de la democracia, el ejercicio de la crítica ciudadana, la reflexividad de la política, el escrutinio público de los poderes vigentes, etc.

¹³Ambos son conscientes que sobrepasar el marco del Estado-nación conduce inevitablemente a repensar los procesos de integración social que son constitutivos de las identidades colectivas.

¹⁴En otros términos, en cuanto a “tomas de posición”.

¹⁵Sostengo que Fraser se apoya en Marx por dos razones: su cosmopolitismo está fuertemente vinculado a la crítica sistemática del capitalismo global y su comprensión de la teoría crítica es –recogiendo una expresión del propio Marx– la autoconsciencia de las luchas sociales de la época. Véase Fraser (1990, p. 48) y Marx (1982, p. 460).

La formación de la identidad personal requiere asimilar al “otro” en la interacción social. La socialización es una condición necesaria para la formación de la “identidad del yo”. Del mismo modo la identidad colectiva de una comunidad debe percibir a un “otro” colectivo hasta dar lugar a una identidad cosmopolita. Así pues en Habermas la identidad personal es un paradigma para pensar la estructuración de identidades colectivas. Sin embargo, la apelación a este paradigma trae consigo otra característica de la identidad personal: la reflexividad.

Para que esta identidad cosmopolita se caracterice por una sólida y permanente autorreferencia colectiva Habermas pone como condición una cultura política liberal y una conciencia pluralista compartidas (cf. Habermas, 2009, pp. 123-126). Pero al llegar al problema de su institucionalización esta autorreferencia termina establecida en términos, en realidad, poco flexibles.

... la pieza medular de la política deliberativa consiste en una red de discursos y formas de negociación que tienen por fin posibilitar la solución racional de cuestiones pragmáticas, morales y éticas, es decir, justo de esos problemas estancados de una integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por la razón que sea ha fracasado en algún otro nivel (Habermas, 1998, p. 398).

En otras palabras, la política deliberativa es la solución reflexiva que tiene una sociedad democrática en términos de estado de derecho para conflictos morales, funcionales y éticos. En esos términos la participación ciudadana garantiza las relaciones de simetría política que deberían existir en una democracia. Pero las cosas son diferentes cuando lo que está en juego son la paz y los derechos humanos. Es también condición para un orden cosmopolita el que haya una organización supranacional permanente con posición jerárquica frente a los Estados miembros. Para todo aquel que tiene convicción en la necesidad de la desaparición de la guerra como medio de resolución de conflictos y la relevancia de la protección de los derechos humanos, la propuesta de Habermas suena sensata. Sin embargo, Habermas extiende las funciones de su modelo de Sociedad mundial. La política interior de este modelo también aborda cuestiones globales de economía, ecología, política, etc. Y encima de todo, que se sume el ejemplo de la Unión Europea o la ONU como paradigma para el

mundo, deja un comprensible halo de sospecha en el modo como se estructura este cosmopolitismo. Desde luego, no sería lícito señalar que Habermas aboga por un paternalismo internacional que presione o conduzca –según las circunstancias– la consecución de una identidad cosmopolita.

Una diferencia interesante en la manera de entender la política de los derechos humanos es la que se está haciendo visible entre los americanos y los europeos. Los Estados Unidos contemplan la imposición global de los derechos humanos como la misión nacional de una potencia mundial que persigue tal objetivo desde las premisas de la política de poder. En cambio, la mayoría de los gobiernos de la Unión Europea ven en la política de derechos humanos más bien un proyecto de sometimiento generalizado de las relaciones internacionales al derecho; y tal proyecto está ya modificando en la actualidad los parámetros de la política de poder (cf. Habermas, 2004, p. 38).

En el cosmopolitismo de Habermas no hay un paternalismo explícito. Hay algo peor. El riesgo de una normalización discreta a través de la omisión de la crítica al capitalismo global como una realidad cultural homogeneizadora. En Habermas queda fuera de discusión la comprensión occidental de los derechos humanos, el libre mercado,¹⁶ las desigualdades en la capacidad militar nuclear, los valores específicos logrados por la cultura moderna europea, todos ellos elementos vitales para la reproducción del capitalismo. Porque, velando por la paz, el real punto de partida de Habermas no son los ciudadanos sino los Estados ya existentes. La preocupación de Habermas, igual que en Kant, es eliminar la guerra como medio de resolución de conflictos. Para efectos de eficacia política, los interlocutores inmediatos son los Estados, no los ciudadanos. Porque son los Estados los que tienen poder de decisión,¹⁷ el monopolio de la violencia, las vías diplomáticas, las motivaciones geopolíticas, etc. Entonces hay que colocar instituciones por encima de ellos, pero con ellos. Es decir, se requiere de su colaboración y ello no va a ser posible si por principio es cuestionado el marco económico en el que hasta ahora se han desenvuelto. Peor aún si Habermas está colocando su confianza en la voluntad política de las principales potencias mundiales.

¹⁶No se puede negar que Habermas realiza una crítica al neoliberalismo y los excesos del libre mercado, pero el capitalismo en general no es considerado el problema principal, no es rechazado.

¹⁷Eso lo dejó muy claro Estados Unidos al atacar Irak a pesar de la opinión pública internacional.

En cambio Fraser desde los comienzos de su obra se ha dedicado a una crítica directa del capitalismo, y en ese proceso ha ido ampliando su comprensión de las identidades colectivas. Para ella los distintos modos de subordinación en el capitalismo contemporáneo son en gran parte injusticias de carácter sistemático. Vienen en conjunto con desigualdades económicas, discriminación, representación fallida. Por la misma razón habría que pensar en los movimientos emancipatorios como procesos de lucha sistemática.

[No] es suficiente hablar en abstracto de la necesidad de una «coalición», lo que es común hoy en día en los círculos multiculturales de Estados Unidos. Tal discusión está dirigida por lo general a promover combinaciones aditivas entre partes ya definidas. Al ocultar los procesos sociales a través de los cuales se forma cada parte, se renuncia a la posibilidad de que exista una perspectiva integradora que busca abarcar y transformar el todo social (Fraser, 1997, p. 8).

Por ejemplo, en la retrospectiva histórica que Fraser hace del movimiento feminista norteamericano, nota que las distintas injusticias que las mujeres sufrían (desigualdades económicas, jerarquías de estatus, asimetrías de poder) lograron ser comprendidas en su interna conexión a partir de la idea de una subordinación femenina sistemática (Fraser, 2009, p. 92).

Debemos entender que las diferencias de género se interseccionan con otros importantes ejes de diferencia, como son clase, sexualidad, nacionalidad, etnicidad y “raza”. Y debemos arreglárnoslas para no perder de vista todas estas diferencias entrecruzadas mientras luchamos simultáneamente para ampliar la democracia y remediar múltiples formas de injusticia.¹⁸

Para Fraser es importante entender la identidad como una red de “diferencias múltiples que intersectan”. La identidad no es una esencia atemporal sino una construcción discursiva, plural, contextualizada, histórica, multidimensional (cf. Fraser, 1997, pp. 203-205). Por lo tanto las estructuras de subordinación sistemática propias del capitalismo deben ser

¹⁸Cabe acotar que es precisamente la omisión del subtexto de género en las relaciones sociales capitalistas lo que Fraser reprocha a la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Cf. (Fraser, 1990, pp. 48-88). & (Fraser, 1995, p.36).

subvertidas por luchas sociales igualmente sistemáticas. En estas luchas, se van perfilando sujetos políticos, identidades políticas.

Sin embargo, este concepto de identidad colectiva no puede ser comprendido en los términos de la política tradicional, es decir en el marco del Estado-nación, o que Fraser prefiere llamar el marco westfaliano. Desbordado el Estado por demandas sociales que trascienden sus fronteras territoriales las identidades políticas configuradas en estas luchas deben implicar una autocomprensión postnacional.

Este fenómeno de autorreferencia, esta idea de identidad colectiva, no es explotada por Fraser pero necesariamente tiene lugar, porque las luchas sociales contra las injusticias políticas de “des-enmarque” acogen formaciones transnacionales de solidaridad, valores internacionalmente compartidos, convicciones colectivas que impulsan luchas transfronterizas. De igual modo enfocando las consecuencias de estas luchas, esto es la conformación de instituciones fiscalizadoras de jurisdicción transnacional. Estas requieren para su consolidación de valores sociales comunes y sobre todo de una concepción compartida de justicia. En síntesis la teoría crítica del enmarque reconfigura la identidad de los movimientos sociales y de los partícipes de las esferas públicas transnacionales. En general requiere pensar en una forma de autocomprensión ya no limitada por rasgos étnicos, religiosos, sexuales, etc. sino por derechos comunes a vivir en relaciones de justicia. Todo ello contribuye a un proceso de integración social desterritorializada. En este caso el punto de partida son los individuos.¹⁹ El ejercicio democrático conducido por los intereses e impulsado por las experiencias inmediatas de estos sujetos, no sólo brinda legitimidad a las esferas públicas transnacionales. Las hace más flexibles.

... el resultado sería una gramática de la justicia que incorporaría la tendencia a llegar a conclusiones, como exige la discusión política, pero que trataría cada conclusión como *provisional*, sujeta al cuestionamiento, a una posible suspensión y con ello al reenfoque (Fraser, 2008, p. 138).

¹⁹Decir *ciudadanos* resultaría confuso puesto que Fraser no parte de la ciudadanía territorialmente delimitada, ni de ciudadanos cosmopolitas de una Sociedad mundial. Prefiero usar el término *individuos* porque conserva la ambigüedad que fluctúa entre espacios nacionales y transnacionales, es decir en la continuidad del espacio político de los “sujetos de gobernación”.

La identidad cosmopolita lograda también se caracteriza, como en Habermas, por ser reflexiva. Pero en Fraser esta autorreferencia es flexible, conflictiva, dependiente de los intereses en juego, sensible a hegemonías discursivas en pugna. No se constituye por encima de las diferencias sino *a través* de ellas.

3.2 Libertad comunicativa

La autocomprensión postnacional de los sujetos de justicia pensados por Fraser está constituida por un proceso comunicativo. En el pensamiento de Fraser los parámetros de esta comunicación no son estables, aunque el criterio de paridad participativa sigue siendo el marco en el que tiene lugar el diálogo. Los sujetos participan de esta interacción exigiendo justicia motivados por sus experiencias de desigualdad, intereses políticos, demandas de reconocimiento, etc. Pero es el criterio de paridad participativa el que recoge todas estas diferencias y las articula en un diálogo razonable que vele por el mejor resultado para todas las partes. No obstante hay un peligro latente en la constitución dialógica de una identidad cosmopolita: la normalización.

Ante esta posibilidad Fraser hace una útil distinción entre dos contextos de discusión sobre cuestiones de justicia. Denomina “justicia normal” a aquel escenario en el que los participantes comparten un punto de vista sobre *quién* es el sujeto de justicia, a *dónde* se dirigen las reivindicaciones de justicia, *cómo* ha de ser una reivindicación de justicia. Generalmente la respuesta al *quién* es el ciudadano, el *dónde* es el Estado territorial, y el *cómo* es la participación democrática territorialmente delimitada por una comunidad política específica. Sin embargo, este sentido común es desbordado por la actualidad, en la que prevalece un contexto que Fraser denomina “justicia anormal”. En este nuevo contexto los participantes de la discusión pública no comparten los supuestos anteriormente señalados. No están de acuerdo sobre *quién* es el sujeto de justicia (¿el ciudadano de un Estado o el ser humano en general?), a *dónde* dirigir las reivindicaciones de justicia (¿al Estado territorial o a la comunidad internacional?), *cómo* resolver las cuestiones de justicia (¿por una participación política territorialmente delimitada o por una transnacionalización del ejercicio democrático?) (cf. Fraser, 2008, pp. 97-101).

Como puede observarse, la manera en que Fraser expone el efecto que la globalización tiene en la reflexión sobre la justicia enfatiza en que la generación de condiciones y espacios de discusión pública no es más que la construcción de *hegemonías discursivas* en permanente contienda.

Por analogía con la idea de ciencia normal de Thomas Kuhn, el discurso sobre justicia es normal siempre y cuando la discrepancia pública o la desobediencia respecto a sus supuestos constitutivos se mantengan bajo control. En la medida en que las desviaciones se quedan en el ámbito privado o aparecen como anomalías, y mientras no se acumulen y desestructuren el discurso, el campo de los conflictos de la esfera pública sobre justicia mantiene una forma reconocible y, por ello mismo, “normal” (cf. *Ibíd.*, p. 99).

El mantenimiento de las reglas de discusión puede darse por la subordinación de ciertos interlocutores, o por la marginación de su disenso. En definitiva un consenso también puede lograrse por imposición, donde el diálogo lejos de tener un carácter emancipador toma un papel “ideológico”. Por supuesto Habermas es consciente de esta posibilidad, pero aborda este problema de un modo distinto.

Para evitar que la deliberación pública tome la forma de un sistema jerárquico Habermas descarta el razonamiento estratégico como parte de ella. En las condiciones de una “situación ideal de habla” solo es aceptable la “coacción sin coacciones” del mejor argumento (cf. Habermas, 2001, pp. 125-127). En esas circunstancias –que son útiles como criterio de evaluación de *toda* discusión concreta– el discurso práctico solo es auténtico en tanto esté conducido por intereses universalizables. Lo cual traducido en términos políticos significa que el diálogo entre intereses contendientes solo es legítimo –así como el consenso logrado– en la medida en que se aproxime a los procedimientos de una situación ideal de habla. Habermas sabe que ese constructo teórico solo sirve de criterio de discernimiento entre consensos racionales y engañosos, y que no se puede creer que haya de realizarse fácticamente (cf. Habermas, 2001, p. 154; Habermas, 1998, p. 400). Pero no duda en introducir la estrategia para la defensa de su propuesta cosmopolita.

... únicamente regímenes extendidos regionalmente, representativos y, al mismo tiempo, con capacidad de imponerse, podrían hacer operativa una

institución así. Junto a las potencias mundiales «natas», como Estados Unidos, China, India o Rusia, tendrían que agruparse, para satisfacer esas condiciones, otros Estados vecinos y continentes enteros (como África) según el modelo de la Unión Europea, si bien una Unión que se haya hecho capaz de actuar plenamente. La improbable constelación con la que se mantiene o cae toda esta construcción exigiría en todo caso una concentración de poder político en unos pocos *global players* (Habermas, 2009, p. 112).

No admite la estrategia para definir las condiciones de un buen diálogo pero sí para mantenerlo. Para aclarar esto podemos emplear las categorías de legitimidad y eficacia usadas por Fraser en su examen de la teoría de la esfera pública. Desde el punto de vista de la *legitimidad* un diálogo ideal está justificado por el respeto de normas universalmente aceptables y aceptadas,²⁰ y por la misma razón se hace plausible un orden cosmopolita que promueve la cooperación mutua de los Estados de acuerdo con estas condiciones, en la medida de lo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de la *eficacia* todo es más difícil. La voluntad política, el interés económico, el distanciamiento cultural, la convicción ideológica, han sido históricamente factores que han marcado un cariz estratégico en las relaciones diplomáticas. Habermas sabe esto y para el mantenimiento del orden cosmopolita se requiere la colaboración de *global players*.

El peligro de la normalización es más latente en Habermas que en Fraser. Lo que más combate contra la normalización es la desestructuración de identidades fijas. La identidad cosmopolita, ya no formada en torno al modelo de un país o grupo de países, sino en torno a la persecución colectiva de justicia, se articula con mayor flexibilidad. La convicción de Fraser de mantener una crítica amplia al capitalismo, aun después del fin de la Guerra Fría, es señal de que ella piensa en un horizonte donde las instituciones en general están sujetas a una reestructuración constante. El lenguaje de las esferas públicas transnacionales en Fraser no está monopolizado por una cultura política específica –aunque Fraser, como estadounidense, tenga más presente a la cultura política liberal– sino que está abierto a los distintos códigos nacionales, o a la formación de códigos transnacionales. Esta apertura

²⁰Carácter público de la discusión, igualdad de oportunidades de participación, ausencia de dominación, búsqueda de consenso, etc. (cf. Habermas, 1985, pp. 104-123).

tiene lugar en la esfera pública, y ésta, en el caso de Fraser, no es un espacio de legitimación colectiva del orden hegemónico vigente sino una arena de lucha de poderes, donde el orden social existente tiene un carácter histórico-discursivo sensible a las luchas y los discursos de la época. La cultura política vigente es solo un punto de apoyo, un punto de referencia que deberá entrar en contacto con otros referentes, otras visiones políticas, culturales que merecen el mismo reconocimiento y participación en el diálogo.²¹ El criterio de paridad participativa solo es el escenario de encuentro de distintas posiciones, abiertas al diálogo pero también a la pugna. La estrategia forma parte de la definición misma del diálogo, en el caso de Fraser, porque el discurso práctico es también un juego de poderes simbólicos, un encuentro de hegemonías discursivas. De ese modo la estrategia no es una distorsión del carácter democrático de la deliberación pública. Por el contrario, es la condición que garantiza no solo la eficacia sino la legitimidad de la lucha discursiva como parte de una auténtica democracia radical.

En ese sentido, la posibilidad de pensar una identidad cosmopolita a partir del criterio de paridad participativa en el contexto actual donde las luchas por justicia se han visto desterritorializadas, está suficientemente justificada. Fraser ha pensado en distintos tipos de solidaridad.

En primer lugar están los que yo llamaría apoyos “subjetivos”, tales como la identidad etnonacional... En segundo lugar, están los que yo llamaría apoyos “objetivos” que pueden generar una solidaridad basada en el interés compartido; *la solidaridad asociada a la conciencia ecológica es un ejemplo* de ello. En tercer lugar, están los que yo llamaría apoyos “comunicativos”, como la experiencia de participar en discursos comunes y en estructuras en las que se toman decisiones, que llevan a una solidaridad fundada en la práctica política compartida; una variante de este tercer tipo es la clase de solidaridad que Habermas, al escribir sobre sociedades políticas delimitadas formalmente constituidas ha llamado “patriotismo constitucional” (Fraser, 2008, p. 263).

²¹Fraser tiene presente la cultura política liberal, pero si no está dispuesta a hacerla dialogar con otras culturas políticas su programa de investigación sería inconsecuente y contradictorio.

Fraser deja abierta la posibilidad de que una combinación de estos tres tipos de apoyo pueda sustentar una solidaridad transnacional que sea respaldo de los fuertes cambios institucionales que propone. Incluso abre otra posibilidad: la afirmación solidaria que logra la crítica sistemática al capitalismo neoliberal. “Este enfoque es atractivo por al menos dos motivos: primero, su carácter sistémico evita cualquier atisbo de demonización étnica y racial, y segundo, identifica correctamente, si no la mayoría, una de las mayores fuentes de la injusticia transnacional” (Fraser, 2008, p. 266).

Sin embargo, no va más lejos. Una solidaridad de ese tipo puede transformar el modo en que los miembros de un mundo globalizado se comprenden a sí mismos. Tal autocomprensión es un supuesto normativo implícito en su teoría crítica del enmarque. Que la iniciativa venga de los propios individuos y los movimientos sociales es razón de que la consolidación de estas instituciones transnacionales sea un proceso lento. Pero esa lentitud no es un defecto sino por el contrario, la virtud del hecho de que son los mismos sujetos de justicia los actores inmediatos de esta construcción moral, política, narrativa, discursiva, agonística. A través de una teoría crítica comprometida con las luchas del presente, Nancy Fraser deja elementos para pensar una identidad global flexible. No es una identidad que estandarice las diferencias, sino que coloca como *mediación discursiva* de las mismas la autocomprensión de ser sujetos con derecho a vivir en relaciones de justicia.

Referencias

Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la Teoría Crítica? Habermas y la cuestión del género. En Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: IVEI, Alfonso el Magnánimo.

_____, (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la «diferencia» en EE.UU. *Revista de Occidente* N° 173, pp. 33-55.

_____, (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre.

_____, (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

_____, (2007). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. *New LeftReview*. N° 56, pp. 87-104.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

_____, (1981). ¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional? En J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*. (pp. 85-114). Madrid: Taurus.

_____, (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

_____, (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

_____, (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

_____, (2001). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

_____, (2004). *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.

_____, (2006). *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*. Madrid: Trotta.

_____, (2009). *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta.

Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

Marx, C. (1982) Carta de Marx a Ruge. Septiembre de 1843. En C. Marx, *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sáez, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.