



MÉRITO, RECONOCIMIENTO Y CASTIGO

Sebastián Barros
Suyai García Gualda
Sebastián Martín
Fernando Lizárraga
Dolores Sancho

Prólogo de
Miguel Ángel Rossi



2021

Mérito, reconocimiento y castigo

Mérito, reconocimiento y castigo

Sebastián Barros
Suyai García Gualda
Sebastián Martín
Fernando Lizárraga
Dolores Sancho

Prólogo de Miguel Ángel Rossi



PubliFadecs
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Nacional del Comahue
2021

ISBN 978-987-4459-37-4

Mérito, reconocimiento y castigo / Sebastián Barros ... [et al.] ; compilación de Fernando

Lizarraga ; prólogo de Miguel Ángel Rossi. - 1a ed - General Roca : Publifadecs, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4459-37-4

1. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Barros, Sebastián II. Lizarraga, Fernando, comp. III. Rossi, Miguel Ángel, prolog.

CDD 301

© Fernando Lizárraga

Primera Edición: agosto de 2021, libro digital

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

Diseño: Viviana García

© **PubliFadecs**

Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Universidad Nacional del Comahue

Mendoza y Perú (8332) General Roca. Rio Negro. República Argentina

publifadecs@hotmail.com

INDICE

Agradecimientos	6
Prólogo	
<i>Miguel Ángel Rossi</i>	7
Identidades políticas y reconocimiento	
<i>Sebastián Barros</i>	14
Feminismo, diferencia(s) y justicia de género(s)	
<i>Suyai M. García Gualda</i>	34
Igualdad y justicia distributiva en los <i>Manuscritos de París</i> de Karl Marx	
<i>Sebastián Martín</i>	63
La meritocracia como mito legitimador de la desigualdad	
<i>Fernando Lizárraga</i>	89
Derecho, delito y pena: perspectivas democráticas y republicanas	
<i>María Dolores Sancho</i>	115

Agradecimientos

Este libro ha sido posible merced al apoyo financiero e institucional de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional del Comahue, en el marco del proyecto de investigación “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas” (04-D114), dirigido por Fernando Lizárraga. Es de estricta justicia agradecer muy especialmente a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y a la editorial Publifadecs por haber respaldado decididamente esta iniciativa. También corresponde reconocer a otras instituciones y espacios académicos que, de un modo u otro, han contribuido a las indagaciones que dieron origen a los textos que componen esta obra. En particular, queremos expresar nuestra gratitud al Encuentro Patagónico de Teoría Política, comunidad de diálogo e intercambio, con más de diez años de trayectoria, a la que pertenecemos la totalidad de quienes escribimos en este libro. Cabe mencionar, además, al Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS/Conicet-UNCo); al Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (FAHU-UNCo); al Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat/UNPSJB) y a la Facultad de Ciencias Humanas (UNLPam).

Prólogo

*Miguel Ángel Rossi**

El presente libro es el resultado de un intenso y fecundo trabajo de investigación que dirige el Dr. Fernando Lizárraga, en el cual se conjugan virtuosamente lo colectivo y lo singular. El marco estrictamente formal de la producción de esta obra es el proyecto “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas” (FADECS-UNCo), en el cual, junto con el Dr. Sebastián Barros, tengo el gusto de desempeñarme como asesor externo. Muchos aspectos podrían destacarse del escrito, pensado como un texto integral. Sin duda, su potencial hermenéutico para comprender nuestra actualidad ocupa un lugar central. Otro de sus aspectos insoslayables está dado por la sugerente constelación categorial que va desde la problemática del reconocimiento y los procesos identitarios, pasando por los temas de la redistribución y el género, hasta el abordaje de nociones clave como las de meritocracia, igualdad y castigo. Entre los rasgos más destacados de esta obra, tomada en su conjunto, está el carácter paradójico de cada una de las posturas y problemáticas abordadas. En otras palabras, lejos de posiciones dogmáticas, la riqueza de este libro reside en que consigue mostrar diferentes alternativas teóricas, algunas de las cuales pueden complementarse, a la par que logra develar los dispositivos ideológicos

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo (USP). Investigador principal del CONICET (IESyPPat-UNPSJB). Profesor titular de Filosofía en la carrera de Sociología y profesor asociado de Teoría Política y Social en la carrera de Ciencia Política, FSOc-UBA.

que anidan en nuestro contexto actual, dispositivos éstos cuyo análisis resulta indispensable en pos de un pensamiento emancipatorio. Dicho esto, me cabe la tarea de presentar brevemente cada una de las contribuciones singulares.

El eje que orienta el capítulo de Sebastián Barros pone el acento en la problemática que habita en la relación entre el reconocimiento y los procesos identitarios, mostrando no sólo la densidad de cada una de estas categorías sino también la profunda complejidad que supone dicho vínculo. El texto de Barros examina con suma destreza cómo tales nociones fueron pensadas por diferentes tradiciones políticas: el liberalismo, el comunitarismo y, en particular, aquélla desde la cual se sitúa el autor —y que, por otro lado, comparto—: el posfundacionalismo. Así, Barros analiza la imposibilidad de una identidad completa y saturada, atravesada por momentos de discontinuidad y ruptura, la cual asume planos superpuestos y sedimentados. Asimismo, hace hincapié en el reconocimiento no sólo como dimensión política, sino también como cuestión existencial, como llamado, como grito —términos que corren por mi cuenta— para advertir que no hay reconocimiento sin ausencia de reconocimiento. De ahí la falta que convoca al deseo; de ahí, también, que el reconocimiento se traduzca simultáneamente en deseo de reconocimiento y suponga concomitantemente la implicancia de la alteridad.

Uno de los aspectos más sugerentes del texto de Barros se juega en el orden de los desplazamientos, los intersticios y las dislocaciones, que van de la identidad individual a la identidad colectiva y política para confluir en la identidad popular. Pero, por supuesto, el autor nos recuerda a cada paso que precisamente porque no hay identidad es que hay procesos identitarios y de identificación. Quizás el componente más rico de este trabajo resida en la indagación de las implicancias socio-políticas de la propia categoría de pueblo. De esta forma, siguiendo a Jacques Rancière, Barros nos dice que lo popular se juega en esas tensiones entre el pueblo como parte y el pueblo como todo. Al respecto, considero que, sobre la senda trazada por Jacques Lacan, puede decirse que entre el registro imaginario del pueblo como todo y el registro simbólico de la parte —que detenta siempre semblantes— reside la fuerza de lo real y su poder disruptivo.

El importante bagaje teórico explicitado por Barros se utiliza para analizar ejemplos concretos de nuestra historia política como lo son, por caso, una solicitada de la Asociación de Telegrafistas, Radiotelegrafistas y Afines, las demandas de una militante de la rama femenina peronista, y el antagonismo radical que surge entre la figura del patrón y el Estatuto del Peón Rural; todo esto para significar que nunca el reconocimiento puede entenderse en términos neutrales. De ahí la importancia de la estimación y la significatividad que tiene todo reconocimiento en el que se juegue una dimensión político existencial. Así, el texto de Barros se ofrece como una meditada respuesta a una pregunta crucial: “¿Qué carácter tienen esas demandas que se disputan el reconocimiento de poder decir algo significativo sobre lo que tiene de común la comunidad y presionan para ampliar o restringir los límites de la vida comunitaria?”.

Me gustaría, por último, poner el acento en la sencillez y profundidad del texto de Barros, lo cual indudablemente sólo puede lograrse cuando se es depositario de un exhaustivo y riguroso recorrido por la temática en cuestión.

En lo que atañe al texto de Suyai García Gualda, el mismo desarrolla posibles respuestas a una pregunta que recorre todo el escrito: “¿Cómo debe entenderse a la justicia social para que sea emancipadora?” Se trata de un interrogante situado en la interlocución tensionada –destáquese aquí el significante interlocución– entre dos relevantes y sugerentes pensadoras: Nancy Fraser e Iris Marion Young. Así, García Gualda expone, en primer lugar, las perspectivas de ambas autoras y luego se focaliza en la crítica de Fraser a Young, al tiempo que da cuenta de la relevancia de la posición de esta última para enriquecer la propia postura de la primera. Como bien puntualiza García Gualda, la riqueza de esta interlocución se cifra en asumir dos aspectos inescindibles de una posible emancipación: tanto el aspecto redistributivo como el del reconocimiento identitario, a los que debe sumarse, inexorablemente, el componente de la paridad participativa. Así, nos previene –para decirlo en términos hegelianos– del peligro de la unilateralidad o maniqueísmo o, en los términos de Fraser, de las falsas antinomias.

Entre otros, uno de los aspectos más relevantes del capítulo de García Gualda reside en el análisis de ciertos supuestos del multicultu-

ralismo y sus implicancias para la teoría y praxis de los movimientos feministas. Dichos supuestos son leídos y tematizados a partir de las obras de Fraser y de Young. Con respecto a esta segunda pensadora, cobra importancia, a nuestro entender, la categoría de imperialismo cultural y su incidencia en la vida cotidiana, en la cual la división social del trabajo –como dispositivo ideológico– cumple una función central. El texto de García Gualda reviste un carácter militante, en un sentido profundo, que se expresa en la apuesta de la autora –más identificada con la postura de Fraser– por una cuarta ola feminista que sea capaz de superar, tal como en parte ya explicitamos, “la necia y contraproducente oposición entre políticas de la identidad y políticas de clase”.

El riguroso capítulo de Sebastián Martín propone reconstruir analíticamente el modo en que Karl Marx, especialmente en los escritos parisinos, inicia la tarea de examinar y tensionar la idea de igualdad y sus efectos sobre la justicia distributiva. Haciendo hincapié en el recorrido de Marx y echando mano de una pertinente selección de citas del filósofo alemán, Martín embiste contra lo que ha dado en llamarse “comunismo grosero e irreflexivo”. Así, el autor muestra y despliega la crítica de Marx a la categoría de igualdad como una constante de todo su pensamiento y no sólo de los *Manuscritos*. En términos generales, el texto de Martín vincula la noción de igualdad con las de igualación, homogeneidad, pérdida de la singularidad o *tiranía del uno*, evidenciando así la influencia heideggeriana. Otro de los aspectos nodales de la contribución de Martín se focaliza en su crítica a la postura de Louis Althusser, expresada en una interrogación fundamental: ¿cuándo y dónde condena Marx la “acepción misma” de la palabra filosofía? Se trata de una pregunta decididamente retórica, pues el supuesto de Martín –al cual adhiero categóricamente– se sustenta en afirmar que Marx nunca rompe con la filosofía, si bien es consciente de la necesidad de que la filosofía –en términos hegelianos– devenga universal concreto. Así se entiende el propio periplo de Marx y la importancia que le asigna al estudio de la economía y la política, entre otros saberes, como aspectos nodales de un pensamiento filosófico que quiere develar los secretos de la mercancía. Asimismo, Martín nos aclara que su intención no es invertir la tesis althusseriana, “afirmando que las producciones tempranas

nas son el lugar adecuado para encontrar al verdadero Marx en oposición a sus textos de madurez”.

Por último, y siguiendo a Agnes Heller, Martín sostiene que las necesidades naturales funcionan como concepto límite en tanto se orientan al terreno de la subsistencia. De ahí, y para el espacio de lo propiamente humano, corresponde pensar las necesidades en términos cualitativos, recuperando acaso a un Marx en sintonía con la filosofía clásica y, a mi juicio, con la filosofía específicamente aristotélica. En rigor, para criticar radicalmente al *homo economicus*, Martín sostiene que “la superación definitiva, esto es, positiva de la propiedad privada es aquella que no fija su meta en la distribución de bienes de consumo a partir de la lógica de la equivalencia y el derecho igual, sino aquella que se cifra en el desquicio de la métrica que supone el ‘de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades’”. Este principio, que habitualmente es tomado como una norma de justicia distributiva se revela, en el texto de Martín, como una comprensión de las necesidades a escala humana y señala una práctica de apropiación por la cual los seres humanos se reencuentran con sí mismos más allá del mero hecho de poseer propiedad privada.

El texto de Fernando Lizárraga ahonda en una categoría de capital importancia para pensar los dispositivos ideológicos del neoliberalismo: la meritocracia. A partir de una suerte de genealogía de la noción de meritocracia, el autor nos propone un muy rico recorrido, con estaciones insoslayables, y nos muestra la pluralidad de dimensiones que envuelve dicho concepto. Cobra un especial interés –en mi caso particular–, la dimensión mítica y teológica de la meritocracia. Así, tras las huellas de Michael Sandel, Lizárraga explica cómo “el éxito se desliga de la gracia y se moraliza” y, subsecuentemente, deviene para el mundo contemporáneo en la feroz tiranía del *superyó* –término que aquí incorporo– y en una ideología de ganadores y perdedores.

Luego de un pormenorizado análisis de la función del mito en torno de la meritocracia como legitimadora de las desigualdades sociales y de los problemas inherentes a los mecanismos de la selección meritocráticos, Lizárraga se aboca a explorar la noción de “tiranía del mérito” planteada por Sandel. Al respecto, no puedo dejar de destacar la profundidad y el entusiasmo contagioso con el que Lizárraga lee a

Sandel, convenciéndonos de la relevancia de dicho autor para pensar nuestra actual encrucijada. Así, destaca la agudeza de Sandel en evidenciar el dispositivo ideológico por el cual no se censura a la meritocracia *per se*, sino sólo a sus efectos y a los medios para lograrla satisfactoriamente. La apuesta teórica de Lizárraga podría resumirse en estos términos: “[John] Rawls bien puede contarse entre aquellos que, como Alan Fox, o como buena parte de la tradición socialista, se rehúsa a recompensar el mérito moral con mayores ventajas sociales”. Por ello se concentra en el deber de contribuir inscripto en los principios distributivos socialistas: “De cada quien según su habilidad...”, el cual guarda una innegable afinidad con la idea rawlsiana de los talentos (naturales y adquiridos) como acervo común; con la visión del utopista igualitario Edward Bellamy sobre la deuda de cada individuo con sus antepasados y sus contemporáneos; y con la propuesta de Sandel sobre una forma de justicia contributiva, basada en un “sentido de la deuda” y la necesidad de recuperar la dignidad del trabajo, arrebatada por fenómenos tales como el elitismo tecnocrático y el credencialismo académico. Para Lizárraga, en definitiva, el mérito moral no debe tener lugar en la justicia distributiva, punto en el que coinciden buena parte de los pensadores igualitaristas; lo que importa, al final de cuentas, es la igualdad de resultados o la igualdad de condición en tanto igual satisfacción de necesidades. Como en el caso del texto de Barros, la sencillez y profundidad de este capítulo revelan el recorrido de muchos años por la problemática tratada.

El capítulo de Dolores Sancho, a su turno, sirve como oportuno recordatorio de que se puede pensar el castigo más allá del mero punitivismo desembozado y del populismo penal reñido a menudo con las mínimas garantías ciudadanas. En el marco del libro, el texto de Sancho parte del supuesto de que “el castigo es una forma de reconocimiento y algo que se distribuye; al igual que el honor, es una distinción”. De manera muy interesante, el texto propone una lectura de dicho supuesto desde diferentes tradiciones políticas, como el republicanismo, el liberalismo y el comunitarismo. Así, el objetivo que se plantea la autora consiste en comparar la teoría del castigo propuesta por Antony Duff – una concepción retribucionista de la pena, ligada a una ética consecuencialista– y la teoría republicana de la justicia penal propuesta por John

Braithwaite y Philip Pettit, que constituye una crítica parcial al retribucionismo y se asienta, primordialmente, en la teoría restaurativa de la pena.

A modo de sustentar su propio objetivo, resultan muy acertadas las preguntas de la autora acerca de las concepciones del derecho, del delito y el delincuente que se ofrecen desde diferentes perspectivas. Así, desde la visión comunicativa de la pena se pondrá el acento en el delito como afección a toda la comunidad, siendo ésta la que deba dar respuesta adecuada a la falta; o, en clave republicana, se vinculará a la justicia penal con la idea de libertad como no dominación, diferenciándola de la concepción negativa –defendida por el liberalismo conservador– y de la visión positiva, relacionada a diversas corrientes como el liberalismo igualitarista. Sin duda alguna, la contribución de Sancho constituye un aporte significativo al área del derecho penal y la sociología jurídica, ya que permite poner en tensión concepciones fuertemente arraigadas, reivindicar los procesos comunitarios y comunicativos que involucra el castigo, resaltar que la pena también es parte de un proceso de reconocimiento y que, en definitiva, el delito no tiene por qué anular o suspender la condición ciudadana de las personas en un escenario que se diga democrático.

En suma, este libro representa una importante y bienvenida contribución a la discusión informada y crítica de ideologemas, conceptos y prácticas que habitan y configuran la vida personal, colectiva e institucional de las sociedades contemporáneas. Es una obra que nos invita a un recorrido por la trama profunda de las identidades e identificaciones políticas y populares; nos propone una mirada dialógica sobre la redistribución, el reconocimiento y la participación, con énfasis en la justicia de géneros; nos acerca a una visión más rica y sutil sobre la –a veces– incuestionada noción de igualdad como simple medida de las cosas y los individuos; nos propone un viaje a los orígenes de la meritocracia y nos señala sus funestas consecuencias; y nos convida a asumir que el delito y el castigo no pueden escapar a la dinámica del reconocimiento y las concepciones de la ciudadanía democrática.

Epuén, Chubut, mayo de 2021

Identidades políticas y reconocimiento

*Sebastián Barros**

Las discusiones que problematizaron la relación entre reconocimiento y demandas identitarias estructuraron buena parte del debate de la teoría y la filosofía política de los últimos veinte años del siglo pasado (Mulhall y Swift, 1992). Ese debate, que incluyó a las distintas variantes del liberalismo que podemos encontrar en la obra de John Rawls (1971) o de Ronald Dworkin (1978) y al comunitarismo representado en el trabajo de Charles Taylor (1992), Alasdair MacIntyre (1981), Michael Sandel (1998) y Michael Walzer (1983), tuvo un componente particularmente importante en la discusión sobre lo que implicaban las distintas maneras de entender los procesos de constitución identitaria. Una de las cuestiones que dio contenido a este debate fue la pretendida neutralidad liberal frente a la pluralidad de identidades culturales que convivían en las sociedades contemporáneas. Se acusaba al liberalismo de ser ciego frente a la diferencia cultural y presentarse como una idea neutral de la vida buena. El liberalismo debía ser entendido como *a fighting creed* entre otros, antes que una idea neutral de la vida buena (Taylor, 1992). Esa neutralidad se relacionaba también con

* *PhD in Government* por la University of Essex del Reino Unido. Profesor de Sociología en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco; investigador de CONICET y del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat). Su trabajo se centra en la teoría política contemporánea del populismo y en el estudio de procesos de identificación política.

una reivindicada universalidad de los valores y presupuestos liberales.¹ Otro aspecto del debate giró alrededor de la incomodidad del comunitarismo con la forma en que las sociedades liberales modernas trataban algunos problemas políticos y los efectos negativos que tenían las tendencias atomistas en las democracias contemporáneas (Taylor, 1985).

En este capítulo, este interesante debate que marcó tres décadas de trabajo en la teoría y la filosofía política funcionará como puntapié inicial para una problematización del vínculo entre el reconocimiento y los procesos identitarios. En términos más generales, buena parte de la disputa entre ambos argumentos tenía como punto de partida las diferencias sobre el carácter que asumía la identidad. Por un lado, el liberalismo asumía que el ser humano debía percibirse como un “yo” independiente cuya identidad no estaba vinculada necesariamente a sus fines, sus objetivos de vida o a sus vínculos. Desde esta perspectiva, la identidad era lógicamente anterior a esos fines y vínculos, y dependía de la capacidad individual para formar, revisar y perseguir racionalmente una idea de la vida buena. De hecho, esa sería la capacidad que la comunidad política liberal objetivamente debía proteger y asegurar. Por el otro lado, la crítica comunitarista señalaba que la identidad no podía ser entendida como algo que se constituía independientemente de las condiciones comunitarias para el razonamiento moral y político. Desde este punto de vista, el proceso de constitución identitaria era un proceso dialógico marcado por la pertenencia comunitaria. El atomismo liberal no alcanzaba a reconocer que las personas definen su identidad en relación con quienes comparten la vida comunitaria y no en un monólogo consigo mismas.

La idea de una identidad dialógica fue y es crucial para las discusiones sobre la temática del reconocimiento. Dialógico, en este contexto, no significaba un diálogo consensuado que tendría como resultado un acuerdo sobre el carácter y la importancia de tener una identidad, sino que apuntaba más bien al proceso de descubrimiento subjetivo que permitiría definirla. Ese descubrimiento de la propia identidad, seguía el argumento, era el que dependía crucialmente de las relaciones dialógicas con otras. El reconocimiento de una identidad

¹ Esto no impidió que existieran posturas liberales en defensa del multiculturalismo; puede verse Kymlicka (1989).

entonces no era cualquier declaración que señalara la existencia de una diferencia, sino que implicaba el reconocimiento por parte de una alteridad. La falta de reconocimiento obstaculizaría la posibilidad de afirmación pública de una identidad y condicionaría decisivamente “la formación de su autonomía” (Honneth, 2006: 131). En este sentido, el reconocimiento es relevante porque “[s]iempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significativos (*significant others*) desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor, 1992: 33–34).

De algún modo, este es el punto en el que nos sumamos al debate por el reconocimiento y los procesos de identificación. La pregunta que nos hacemos es sobre el carácter de esa significatividad y, en menor medida, su vínculo con la idea de autonomía. Taylor nos recuerda la figura de alteridad significativa de George H. Mead, quien la vincula a la importancia de ciertas personas en la formación de la identidad individual; familiares y personas cuya interacción influye y tiene un rol formativo sobre el yo. Ahora bien, en el caso de una identificación más general o colectiva que el yo individual, esa noción de reconocimiento tendrá un cariz diferente. ¿Qué dinámicas se habilitan en la operación de esas alteridades significativas cuando lo que se pone en juego es el reconocimiento de una identificación política popular? Este es el interrogante sobre el que trabajaremos en este capítulo.

Para ello, primero nos detendremos brevemente en la definición de lo que entendemos por identidad política. Luego, enfocaremos nuestra atención sobre lo que puede significar el reconocimiento de esa identidad política específicamente en el caso de las identidades populares. Por último, argumentaremos que la relevancia del reconocimiento se deja ver en los efectos que tiene sobre la intensidad de las identificaciones políticas.

Identificación política y reconocimiento

La línea de investigación en la que me marco asume que la constitución de una identidad supone la existencia de regularidades en distintos procesos de articulación solidaria entre discursos sobre los asuntos públicos. En sentido estricto, entonces, no existe *una* identidad

completa y suturada, sino más bien regularidades en un conjunto de procesos de identificación con esos discursos que pueden tener grados diversos de sedimentación. Estos procesos tienen cierta estabilidad, aunque existen momentos de discontinuidad y ruptura que transforman su significado. De este modo, puede afirmarse que la constitución y el sostenimiento de una identidad incluyen una diversidad de procesos de identificación que siempre son parciales, ya que nunca consiguen plasmarse totalmente en una identidad única: no existe tal cosa como *una* identidad sino planos superpuestos oscilantes entre múltiples identificaciones (Aboy Carlés, Barros y Melo, 2013). A su vez, todo proceso identificatorio es también un proceso de desidentificación porque no hay posibilidad de una creación *ex nihilo* de una identidad. Identificarse con algo es des-identificarse con algo más (Rancière, 1996: 52), ya que no hay algo así como un “momento cero” de la identificación. Llevar adelante un estudio identitario es el análisis de procesos que incluyen un amplio abanico de posibilidades identificatorias y desidentificatorias que nunca terminan de constituirse plenamente.

El reconocimiento de una identificación política depende de dos cuestiones que atraviesan un mismo proceso. Por un lado, puede reconocerse la existencia de ciertas regularidades que dan significado particular a una diferencia. El reconocimiento tiene entonces como condición un proceso de homogeneización interna de una identificación cuya estabilización depende de la nominación de una cadena articuladora entre discursos diversos que, al ser nominados, se constituyen en una unidad (Laclau, 2005: 139–143). Para su estudio nos concentraríamos en su contenido literal particular, reconstruiríamos su historia, sus vínculos con otras particularidades, sus transformaciones y, llegado el caso, su disolución y los trazos que pudiese haber dejado. Esto no está lejos de lo que Honneth (2006: 135) denominó como un “acto receptivo” de reconocimiento mediante el cual se afirma una cualidad de un grupo ya existente independientemente de dicho acto. Es decir, este tipo de reconocimiento sería un acto en el que de alguna manera se constata una diferencia que ya había sido efectivamente nombrada.²

² En el enfoque comunitarista, por ejemplo, esta cara introspectiva de las identificaciones está claramente abierta a las formas de vida comunitarias que moldean la idea de la vida buena y los medios para lograrla.

Por el otro lado, la otra cuestión de la cual depende el reconocimiento de una identificación política es que para poder lograr cierta singularidad ella necesita distinguirse de otras identificaciones. Es decir, la problematización del reconocimiento tiene como condición alguna situación en la que el acto de reconocimiento no se produce. Recién ahí es que el llamado al reconocimiento puede suceder. El proceso de homogenización interna que describíamos en el párrafo anterior necesita diferenciarse de algo externo a sí mismo para poder reconocer su unidad. Si esto es así, la alteridad pasa a tener un rol fundamental en el reconocimiento, ya que no habrá identificación sin la presencia de una alteridad. La presencia de una exterioridad, como plantea por ejemplo Laclau (1990), da lugar a una paradoja: la alteridad es constitutiva porque es condición para la afirmación de la identificación singular (no puede existir una identidad A sin una identidad B) y al mismo tiempo imposibilita su consumación plena. La afirmación de una identidad implica siempre la presencia de algo exterior a ella que, a la vez que niega su plenitud, funciona como condición de posibilidad para su existencia. Si A demanda el reconocimiento de B, es porque B le niega su reconocimiento, pero a su vez la falta de reconocimiento de B es condición de la existencia de la demanda por reconocimiento de A. En este caso, el reconocimiento no es un acto receptivo sino un “acto atributivo” (Honeth, 2006: 135). Al reconocer a A, B le estará atribuyendo algún tipo de cualidad, capacidad o condición del que hasta el momento carecía.

Ahora bien, si para ser reconocida, la constitución de una identidad depende de la presencia de una alteridad, ello dará lugar a una dinámica particular del reconocimiento que tendrá, a su vez, distintas posibilidades.

Podría pensarse que el reconocimiento simplemente hace referencia al señalamiento de la existencia de una diferencia. Al apuntar a una diferencia ya estaríamos reconociendo su estar en el mundo como singularidad. Este reconocimiento no está lejos de una comprobación similar a la que podríamos hacer en el mundo natural frente a un objeto. Sin embargo, por sí solo este señalamiento no parece demasiado relevante para el juego de la dinámica política del reconocimiento. Por ejemplo, la existencia de pueblos originarios en una constitución es una forma de reconocimiento, pero siempre va acompañada con alguna con-

sideración que se desprende de dicha existencia y que la transforma en algo significativo para esa comunidad. Señalar la existencia de identidades plurales en una misma comunidad política, intuitivamente, no parece ser lo mismo que señalar la existencia de climas diversos en un mismo territorio nacional.

El carácter significativo de la diferencia depende entonces de algún tipo de consideración posterior sobre ella. Precisar su existencia ya no sería simplemente señalar la presencia de una singularidad sino de reconocerla como una diferencia de algún modo significativa. A esto apunta Honneth (2006: 134) cuando señala que el reconocimiento es un *acto moral* que tiene cuatro premisas que lo distinguen de otros actos. Primero, una premisa que sostiene que el reconocimiento es “la afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos”; segundo, un acto de reconocimiento debe ser acompañado por el correspondiente comportamiento que muestre una “actitud eficaz en el plano de la acción”; tercero, el reconocimiento no debe ser accesorio de otras intenciones que le precedan, sino que debe ser independiente de cualquier interés que no sea el reconocimiento en sí; y, por último, el reconocimiento abarca subtipos de conductas que van desde el amor y el respeto jurídico, a la apreciación de lo que es valioso. Es decir, para Honneth, reconocer una identificación no podría limitarse al reconocimiento de la existencia de una singularidad sino que también debe tener un carácter positivo, desinteresado, independiente y generalizado.

La relevancia de entender el reconocimiento como un *acto moral* reside para Honneth en que de ello depende la posibilidad de que la demanda destinataria del reconocimiento alcance una mayor autonomía. En sus palabras: “el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales” (2006: 135). Un argumento similar encontramos en Taylor. Para él, el reconocimiento de una identificación política estaría supeditado a la afirmación de un principio universal que sostiene que todas las personas son igualmente dignas de respeto por su estatus de agencia racional capaz de dirigir su vida de acuerdo a ciertos principios. El reconocimiento aparece entonces como condición de la posibilidad de poner en valor el principio de autonomía encarnado en la *capacidad* subjetiva de razonar consciente y reflexivamente sin coerción.

Si este es el caso, la significatividad de una identificación política dependería del reconocimiento de una capacidad o una habilidad para elegir autónomamente una idea de la vida buena. Luego podríamos precisar las formas distintas de entender esa capacidad, si es heredera de una vida comunitaria activa que moldea ciertas preferencias, o es entendida como una esfera individual anterior a toda interacción comunitaria. Lo relevante para el argumento que queremos presentar es que reconocer una identificación no es solamente señalar a su existencia singular, sino que es reconocer su significatividad como una particularidad que tiene la capacidad de poner su propio mundo en palabras, es decir, la capacidad de identificar su propio interés, de definir una idea de la vida buena y de buscar los medios para lograrla.³

Identificaciones populares y reconocimiento

¿Qué cambia cuando nos desplazamos de la idea de identificación política a pensar en identidades populares? La noción de lo popular en la teoría política occidental está marcada por una ambigüedad. Pueblo es, por un lado, la categoría que define a la totalidad de quienes pertenecen al *demos*, es decir, a las diferencias que pueden ser consideradas miembros de esa unidad que toma decisiones respecto a la vida comunitaria. Pero, por el otro lado, pueblo es también la categoría que define a las diferencias que, si bien habitan esa comunidad, no son miembros plenos porque no tendrían las cualidades necesarias para ser parte significativa de esa misma unidad. Paradójicamente, todos los miembros del pueblo son y no son al mismo tiempo miembros del pueblo.

En la negociación constante de las tensiones al interior del pueblo como todo y como parte (y de otras tensiones que señalaremos en un momento) es que emergen conflictos sobre el reconocimiento de quiénes pueden participar de aquello que tiene de común la comunidad. Las identificaciones políticas populares emergen en las instancias en que esas tensiones se tematizan. Este conflicto, tratado especialmente por Jacques Rancière a lo largo de toda su obra, es casi el corolario de la

³ Vale aclarar que esto no se produce en un vacío estructural sino que esta capacidad siempre es situada dentro de una estructuralidad relativa que, al mismo tiempo que la limita en sus posibilidades, es condición de posibilidad de su expresión.

ambigüedad que describíamos recién. El contenido de lo popular no se define socio–demográficamente sino que lo que se juega principalmente en esas tensiones entre pueblo como parte y pueblo como todo es a quiénes (a qué individuos, a qué identidades, a qué colectivos) se reconoce la capacidad de sujeto moral, un sujeto que tiene la capacidad de poner en palabras una idea de la vida buena y de delinear los medios para lograrla.

No contamos con espacio suficiente aquí para dar una discusión más detallada sobre la adscripción de subjetividad moral, pero es importante hacer una serie de clarificaciones. Para poder precisar la dinámica que imprime lo popular debemos correrlos paulatinamente de la presuposición casi natural de que todo sujeto político que es parte de esa dinámica es un sujeto al que se le adscribe una personalidad moral. Se puede compartir el presupuesto normativo, de hecho la idea rancièriana de igualdad de las inteligencias deja en claro cuál sería la postura posestructuralista al respecto (Rancière, 2003), pero esto es muy distinto a transformar ese presupuesto en la base de la operación a través de la cual se constituye una dinámica política con pretensiones universalistas.

Tomemos el caso de la teoría de la justicia de Rawls. ¿Por qué el sujeto moral que la teoría presupone necesita de las ideas de posición original y del velo de ignorancia? Ambas nociones conjeturan un sujeto moral orientado por el principio de autonomía que repasábamos al principio de este capítulo. Por ejemplo, Sandel discute la relación que mantiene Rawls entre los fines que un individuo puede perseguir y la agencia humana. Para Rawls, dice Sandel, no son los fines los que primariamente revelan la naturaleza del individuo sino que lo que es más importante es la *capacidad* de ese individuo de elegir sus fines y que esa capacidad encuentra expresión en los principios de justicia (Sandel, 1998: 59). En algún sentido, que probablemente haya que explicar mejor, Rawls tiene un dilema similar al de Locke. Ambos universalizan una subjetividad moral para luego diseñar una serie de principios o leyes que presuponen que la potencial capacidad de sostener una subjetividad moral no es universalmente distribuida entre quienes componen la comunidad. Siempre intentan cubrir, con principios o leyes, la posibilidad de que aflore un sujeto irracional que no respete la ley natural o que no

sea capaz de reconocer intuitivamente los principios de justicia y pretenda imponer su idea de la vida buena o apropiarse de aquello que no le corresponde. Los principios de justicia no son pensados para esos sujetos morales que Rawls universaliza, sino para evitar el riesgo de que emerjan sujetos que, no teniendo la capacidad de definir una idea de la vida buena, elijan una idea distinta a la liberal, o imiten alguna, o tengan aspiraciones que simplemente les son inculcadas. Estos sujetos son quienes deben ver limitadas sus aspiraciones a través del velo que les lleva a ignorar su particularidad y les transforma, ahora sí, en sujetos morales como Rawls describe.

Desde la ciencia política este presupuesto también opera de una manera parecida o por lo menos lógicamente equivalente. Así es que se presupone la universalización de la agencia como efecto de la extensión del derecho a la ciudadanía. Esta “apuesta universalista”, así la llama Guillermo O’Donnell (2010), rápidamente encuentra su límite en las condiciones estructurales de exclusión social cuando se asume que ciertos grupos no tienen el tiempo ni la energía para dedicarse a los asuntos públicos. El presupuesto de una personalidad moral universal persiste y son los problemas estructurales los que hacen a esa imposibilidad de realización de la agencia. Pero el resultado es el mismo que con Rawls: la apuesta universalista termina dirigida a una particularidad. Si la de Rawls está dirigida a quienes no tienen la capacidad de reconocer la importancia de situarse tras el velo de ignorancia, en O’Donnell queda limitada a las clases medias y su ciudadanía procedimental en una democracia liberal (Merklen, 2010).

Más allá entonces de las buenas intenciones que comparten Rawls y O’Donnell en relación a la universalización de la idea de sujeto moral, lo que quizá deberíamos atender es a las tensiones que ese presupuesto universal provoca y cómo esas tensiones se “tratan” en la dinámica política. Porque si hay algo de productivo en estos debates es que dejan ver el juego de la política en todo su esplendor. El juego entre esos principios universales respaldados por el derecho y la disputa sobre quiénes pueden enarbolar esos derechos universales al momento de tomar una decisión en la vida comunitaria (las diferencias reconocibles y significativas de las que hablábamos antes) es un juego plagado de tensiones irresolubles en el plano de esos principios mismos. Jacques Rancière

(2004), por ejemplo, señala la ambigüedad presente en toda demanda de tener y no tener un derecho. Michel Foucault (2009; 2010), por su parte, describe la indeterminación democrática entre la igualdad ante la ley y la toma de la palabra, y la desigualdad que supone introducir la figura de un gobernante que debe mandar y sus iguales obedecer. Judith Butler señala la existencia de “esquemas de reconocimiento” que determinan quienes serán consideradas como un sujeto digno de reconocimiento y sostiene la existencia de una “distribución diferencial de reconocibilidad” (2012: 140). El reconocimiento de una identificación queda supeditado por estas tensiones entre la universalidad del derecho y el reconocimiento de la potencial capacidad de su disfrute.

Permítaseme dar un ejemplo tomado de la experiencia peronista en Argentina. Prestemos atención a las declaraciones de un vocero de la Sociedad Rural Argentina explicando su oposición al Estatuto del Trabajador Rural en 1944.⁴ Para los intereses rurales, el estatuto que regulaba las tareas y salarios de los peones: “habrá de sembrar el germen del desorden social, al *inculcar en gentes de limitada cultura aspiraciones irrealizables* y colocar al jornalero por encima del mismo patrón en comodidades y remuneraciones” (cit. en Torre, 1995: 30; resaltado agregado). Y ahora atendamos a una solicitada de 1945 de la Revista de la Asociación de Telegrafistas, Radiotelegrafistas y Afines, de Acción Comunitaria y Amparo Social, que incluía en sus considerandos la siguiente afirmación:

Que todo aquello que se realice para desorientar el criterio claro que debe guiar al hombre de trabajo con relación a *la consistencia del derecho a ser considerado como gente* en su relación con el empleador, es atentar contra la más noble y elevada concepción de la justicia social.⁵

⁴ El Estatuto del Peón Rural fue propuesto por Perón cuando actuaba como Secretario de Trabajo y Previsión y se sancionó el 8 de octubre de 1944. La Sociedad Rural Argentina, representante de los intereses agropecuarios, se opuso a la intervención estatal en la relación laboral.

⁵ Expediente B-90-ST2830, caja 502, Fondo Secretaría Legal y Técnica Presidencia de la Nación, Presidencia Juan D. Perón, Archivo General de la Nación. Resaltado agregado.

Claramente, por un lado, encontramos una posición que pretende circunscribir la dinámica del juego de la política restringiendo los límites del *demos* legítimo porque cierta gente aspira a realizaciones que la desplazaría del lugar social que le corresponde ocupar. Por el otro lado, de la solicitada se desprende una identidad que pugna por ampliar ese juego y que se reconozca la participación activa de esa misma gente en aquello que tienen en común con el empleador.

En ambos casos, el significante *gente* es el punto nodal de un conflicto que no es una mera disputa entre intereses que pueda ser resuelta en base a orientaciones normativas de la acción o algún tipo de acuerdo instrumental. Ni tampoco es un conflicto que ponga en duda el derecho a la palabra de ninguna de ambas posiciones; ambas pueden hablar, pueden demandar a la autoridad y al lugar del poder, tienen del derecho de hacerlo y lo hacen. Es un conflicto lógicamente anterior a dichas posibilidades porque opera sobre los límites de la vida comunitaria que hacen al reconocimiento de quiénes pueden y quiénes no pueden ser parte reconocida y significativa de la disputa misma.

¿Qué carácter tienen esas demandas que se disputan el reconocimiento de poder decir algo significativo sobre lo que tiene de común la comunidad y presionan para ampliar o restringir los límites de la vida comunitaria?

En el caso de la solicitada de los telegrafistas encontramos una primera característica que es la que rescata Rancière a lo largo de toda su obra; es una demanda que reclama ser reconocida como “parte de la cuenta de las partes” significativas de la comunidad. La demanda de “ser considerado como gente” expresa ese reclamo. La segunda característica se desprende de la presentación de un daño que esa comunidad ha ejercido y ejerce sobre una particularidad. La demanda imprecisa en tanto víctima de los intentos por “desorientar el criterio claro” que le permite reconocerse como parte significativa. La tercera característica que tienen esas demandas es que en el reclamo por el reconocimiento presuponen una obligación de ser escuchadas por esa comunidad que daña. No es simplemente una demanda que reclama el reconocimiento de una palabra, sino que imprecisa y reivindica la obligación de ser escuchada. La cuarta característica es que los procesos de emergencia de demandas de este tipo suponen una transformación en la estima. La es-

tima es un factor central en la discusión sobre el reconocimiento, como señala Taylor (1992: 45–51) al momento de repasar la postura rousseauiana. El cambio en la estima que supone la obligación de escuchar a la víctima de un daño acarrea un reclamo que parte del reconocimiento de la igualdad de la palabra y la escucha, negadas por esa comunidad que daña. Es decir, el reconocimiento dispara una transformación de la estima de sí del sujeto y en la estima de los demás.

En el caso de las declaraciones del representante de la Sociedad Rural, su carácter es el anverso de las identificaciones recién descriptas. Aquí tenemos, primero, una demanda que no reconoce “como partes de la cuenta”, para seguir con la terminología rancièriana, a otras demandas. La “limitada cultura” de esas demandas las hace permeables a intereses que no son los propios, es decir que el principio de autonomía no puede operar en el juego como presupuesto y, por lo tanto, su participación significativa en la vida comunitaria es un problema. Segundo, también se desprende de la declaración la existencia de un daño y una imprecación. Pero en su caso se impreca para volver a una cuenta original en la que la escansión de la vida comunitaria estaba justamente definida. El daño reside en el quiebre de la deferencia social (Torre, 1999) que esa escansión habilitaba y ahora el estatuto venía a liquidar. Tercero, se deja ver en la declaración que la demanda reclama la obligación de ser escuchada. Pero lo hace ya no como una forma de ser incluida en algo que injustamente la excluye, sino para evitar “el germen del desorden social” que rompe con la legitimidad de los lugares sociales existentes. Cuarto, la estima de sí y de los demás tiene otro cariz. En este caso, el cariz es restrictivo ya que reduce los límites del *demos* significativo. La demanda deja muy claro el lugar que ella estima deben ocupar las diferentes demandas en una comunidad organizada jerárquicamente en la que algunas demandas se colocan por encima de otras. La estima de las demás se juega, en este caso, en la evaluación de ciertas diferencias a las que se les inculcan aspiraciones que no les son propias y que no alcanzan a reconocer como irrealizables.

Como puede verse, el reconocimiento de la significatividad de ciertas demandas es central para entender toda una serie de experiencias políticas. El reconocimiento que está en juego en el caso que brevemente expusimos tiene un carácter particular. Si hay algo que nos dejó

como presupuesto la defensa de la particularidad en comunidades plurales en los debates que repasamos al inicio es la universalidad del reclamo por el reconocimiento de toda cultura. Si bien lo hacían por razones distintas y ponían énfasis distintos, algunas vertientes del liberalismo y el comunitarismo coincidían en que el respeto por la particularidad cultural era importante para la realización individual. Pero lo que nos deja ver la solicitud de los telegrafistas y las declaraciones de la Sociedad Rural es que el problema no es tanto el reconocimiento de una pluralidad de ideas de la vida buena y su importancia para la realización de una vida plena, sino que el conflicto se concentra en precisar cuáles son las demandas que estimamos y reconocemos como capaces de definir una idea de la vida buena, de identificar los medios para conseguirla y, finalmente, de actuar en consecuencia. Esas son las demandas que reconoceremos como parte significativa de la vida comunitaria.

La estima entonces, por lo menos como estoy intentando plantearla aquí, depende siempre de algún tipo de reconocimiento. La estima está relacionada al afecto o al reconocimiento que podemos tener por alguna habilidad o carácter especial de alguna persona o grupo. La estima se siente. Pero, por otro lado, también puedo estimar un costo o una distancia. La estima también mide. Este tampoco es un problema novedoso en la teoría política occidental. Por ejemplo, en la conjugación de ambas estimas residen los problemas del estado natural hobbesiano. Ese sujeto se encuentra en un mundo en el que predomina una pluralidad de palabras que no pueden ser fijadas bajo ningún significado estable y que entonces no puede estimar que harán sus congéneres con los que aleatoriamente se encuentra. Esa imposibilidad de estimar es la que finalmente lo lleva a transformarse en su propio lobo. La estima de sí es un valor más ambiguo en Rousseau, pero la estima de las demás individualidades con quienes compartimos la vida común es la pulsión que nos hace compararnos y que dispara el origen de la desigualdad.

Es aquí donde la estima afecta los procesos de constitución identitaria. La adscripción de capacidad es siempre una estimación de lo que suponemos puede ser y de lo que puede llegar a hacer nuestra alteridad. Las declaraciones del representante de la Sociedad Rural reclamaban que el estatuto del peón adscribía esa capacidad a sujetos que no la poseían y a quienes se les había inculcado aspiraciones a una vida

buena que no era definida autónomamente. Por el contrario, la solicitada de los trabajadores imprecaba por el reconocimiento de que su palabra fuera escuchada y significara algo en el lugar de trabajo. Cuando lo que se pone en juego es la adscripción de la capacidad (la propia y la de las demás) de poner el propio mundo en palabras, la intensidad de y entre las identificaciones se hace más fuerte. Esto re-fuerza, a su vez, la lealtad a las identificaciones e impacta sobre las posibilidades de desplazamientos identificatorios.

Permítasenos dar una breve muestra de cómo la estima opera en el proceso identificatorio y su relevancia para precisar los efectos que esto puede tener sobre la formas posibles de vida comunitaria. Es el caso de una militante de la rama femenina del peronismo que oficiaba como Sub-Delegada Censista⁶ en Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires, que en 1951 prepara un discurso para un acto por la re-elección de Perón. Al momento de justificar su apoyo al gobierno, Estela Maffia⁷ escribe:

Pero no es solo la elevación material de nuestro pueblo lo que hemos conquistado: hay algo más grande aun y más valioso, que de una vez para siempre hemos logrado: la dignificación del ser humano, el respeto y la consideración a todos nos corresponde por el solo hecho de ser personas, la igualdad en cuanto a valores morales, que hasta ayer nomás parecía insostenible, la realidad muestra notorias diferencias de índole intelectual, económica y aun físicas: pero por encima de esa diferencia de detalles, nos iguala a todos la misma dignidad humana.

⁶ El Partido Peronista Femenino se organizó a partir de un censo nacional de mujeres peronistas bajo el lema “cuántas somos y dónde estamos”. Para hacerlo se eligieron delegadas provinciales y subdelegadas que se encargaban de organizar el partido en las ciudades, los pueblos y los barrios. Puede verse Barry (2011).

⁷ Estela Maffia de Rodríguez, Sub-Delegada Censista Part. L. de Zamora, Pcia. Bs. As. Partido Peronista Femenino, Temperley, Lomas de Zamora. “Discurso preparado para el acto pro reelección de nuestro Presidente en agosto de 1951”. Archivo Fondo Alcides Rodríguez, Biblioteca de la UNPSJB.

La práctica misma de escribir un discurso de este tipo por parte de una mujer ya da cuenta de una arena política transformada por la expansión de los límites del *demos* a la que dio lugar el reclamo por el reconocimiento. Lo interesante del discurso de Maffia es el lenguaje de igualdad en la dignidad humana que superaría las “notorias diferencias” de la realidad cotidiana de la desigualdad. La gramática peronista de la expansión de derechos se montaba sobre un discurso liberal. Lo “más grande y más valioso” no era la “elevación material” sino el reconocimiento de esa dignidad humana que no era otra que el reconocimiento de la subjetividad moral.⁸ El discurso sigue con una retórica cargada de igualdad:

Las mujeres argentinas, hasta ayer relegadas en su condición de ciudadanos, conculcados sus derechos cívicos, y postergados sus anhelos de liberación; porque somos dueñas de la libre determinación de nuestros actos, y porque la mujer de la Nueva Argentina ya no es mercancía de placer de los sádicos y lujuriosos, porque nos sacó del anonimato en que los reaccionarios nos mantuvieron, para solaz de los bajos apetitos concupiscentes, nuestra hermana mayor, que, abnegadamente se desvela por nosotras y nos sostiene prodigándonos su ayuda y su ternura; para que las generaciones futuras no tengan que acusarnos de haber dejado inconclusa la obra gigantesca del Gral. Perón; para que mañana no sea reeditado el ayer, y para que el hoy, sea prolongado indefinidamente: ¡Viva la hermandad solidaria de las mujeres argentinas!

El vínculo entre autonomía y la existencia de un régimen de derechos era claro para Maffia, así como también la salida del anonimato; el hecho de dejar de ser una mercancía suena con la misma melodía que el derecho a ser considerado como gente que leíamos en la solicitada pública de los telegrafistas. En este discurso hay también elementos que leídos literalmente, es decir, sin prestar atención a los elementos externos que los sobredeterminan, hacen lugar a la caracterización que hacía el representante de la Sociedad Rural como discursos a los que se les

⁸ Gino Germani (1956) tiene el mérito de haber sido el primero en haber explicitado la relevancia política de este reconocimiento.

habrían inculcado aspiraciones irrealizables. Las referencias a Perón y Eva Perón pueden ser leídas de esa manera, pero también pueden ser entendidas como cualquier referencia a una figura política destacada. Las referencias y semblanzas de próceres nacionales en el discurso dominante son múltiples; sin embargo, nunca son descritas como la representación de intentos por infundir ideas heterónomas a los sujetos a los que son dirigidas. Eso muestra que la referencia a inculcar ciertos valores está más bien dirigida a cierto tipo de sujetos que son representados como potencialmente incapaces de distinguir y poner en palabras una idea autónoma de la vida buena.

Como bien señala Taylor, en la base de nuestras intuiciones de igual dignidad se encuentra el valor que le podemos dar “a un potencial humano universal, una capacidad que todos los humanos compartimos” (1992: 41). Ahora bien, el resultado político que tiene el reconocimiento de esa capacidad cuando se intensifica la estima que el sujeto tiene de sí y de los demás, es muy distinto tanto al que se imaginó el liberalismo de la igual dignidad “que parece tener que asumir que hay algunos principios universales ciegos a la diferencia” (1992: 43); como al que el comunitarismo propuso, en este caso en palabras de Taylor, sobre el “acto de fe” (1992: 66) que implica asumir que toda diferencia (cultural en su caso) tiene algo de valioso que sólo comprenderemos si nuestro vínculo mutuo transforma nuestro propios estándares de valor. La demanda por dejar de ser algo (una anónima “mercancía de placer de los sádicos y lujuriosos”) para pasar a ser otra persona digna provocó la división de esa comunidad en dos campos divididos por el daño ejercido. De estos cambios en la estima se desprendía la intensidad del vínculo identitario que hacía más difícil los desplazamientos identificatorios para que un sujeto pueda moverse entre esas fronteras internas a la vida social.

Palabras finales

Cuando emergen conflictos sobre la adscripción de capacidad, los lazos identificatorios se hacen más intensos y se dificultan las prácticas articuladoras cambiantes y plurales. Por el contrario, la vida social tiende a adquirir formas políticas estrictamente divisorias de la comu-

nidad. Las posibilidades son múltiples para cada coyuntura particular y ellas dependerán de la relativa estructuralidad en la que se mueven. Sin pretensión de exhaustividad pueden señalarse como posibilidades la polarización política, como fue el caso de los populismos clásicos en América Latina en el siglo XX; el retraimiento despolitizante hacia la particularidad cultural, étnica, religiosa o de clase como es el caso de las democracias consensuales europeas; las demandas de secesión como se vieron en Bolivia al momento en que el Movimiento al Socialismo—Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos ganó la primera elección presidencial en 2005; y las políticas orientadas a la deportación y represión de inmigrantes en algunas democracias occidentales.

El reconocimiento de la capacidad de poner el mundo en palabras afecta entonces los procesos identitarios en dos sentidos. Por una parte, afecta la constitución de la subjetividad consigo misma. Si en el caso de la solicitada del Sindicato de Telegrafistas y Afines podemos hacer el ejercicio de imaginarnos la transformación subjetiva que puede suponer ser “considerado como gente”, en el caso de la sub—delegada censista el cambio subjetivo está explícitamente relatado. El no—reconocimiento de esa capacidad es vinculado por Maffia a una desconsideración de su carácter humano. Cuando aquello que afecta la identificación llega a ese grado de intimidad en el que se juega la dignidad de ser reconocida como sujeto que tiene la capacidad de poner el mundo en palabras, de identificar una idea de la vida buena y de señalar los medios posibles para lograrla, la identificación gana una intensidad y los lazos que esa identificación produce tienden a ser menos permeables a posibles cambios. Lo mismo sucede en el caso inverso. Cuando los lugares sociales que los sujetos ocupan sufren desplazamientos difíciles de acomodar en el discurso hegemónico, como lo fue el quiebre de la deferencia social (Torre, 1999) que provocaba el envalentamiento de las demandas identificadas con el peronismo, la afección tendrá un grado de intensidad tal que dificultará la incorporación de ciertas diferencias a prácticas articuladoras más amplias y plurales.

Como nos muestran estos ejemplos, el reconocimiento de esa capacidad va más allá de la inclusión institucional que puede ofrecer una serie de derechos y garantías. Estamos frente a un conflicto que no se resuelve con la isonomía y la isegoría. También es una disputa que va

más allá de la inclusión socio–demográfica; la elevación material que supuso la democratización del bienestar no parece ser el punto de apoyo que sostenía el discurso de Maffía. Antes bien, es la forma intensa que adquieren las identificaciones una vez que se deja ver que la disputa en cuestión pone en juego el reconocimiento de la íntima capacidad de poner el mundo en palabras.

Este es uno de los puntos centrales que tiene la dinámica del reconocimiento para los estudios identitarios. El reconocimiento no nos deja ver simplemente la existencia de una pluralidad que debe ser atendida por el amor al prójimo o porque nos conviene racionalmente formar parte de ella. El reconocimiento es crucial porque afecta el proceso mismo de emergencia de una identificación política y le otorga un carácter que influirá sobre su estabilidad y perdurabilidad en el tiempo.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, Gerardo; Barros, Sebastián y Melo, Julián. (2013). *Las brechas del pueblo Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Buenos Aires: UNDAV–UNGS.
- Barry, Carolina. (2011). Eva Perón y la organización política de las mujeres. *CEMA Working Papers: Serie Documentos de Trabajo*, 453. Recuperado de <https://ucema.edu.ar/6/investigacion/carolina-barry>
- Butler, Judith. y Willig, Rasmus. (2012). Interview. Recognition and critique: an interview with Judith Butler. *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, N°1, Vol. 13, 139–144.
- Dworkin, Ronald. (1978). Liberalism. En S. Hampshire (Ed.), *Public and Private Morality*. (pp.113–143) Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982–1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *El coraje de verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Honneth, Axel. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, N° 35 (julio–diciembre), 129–150.
- Kymlicka, Will. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Laclau, Ernesto. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.
- _____ (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, Alasdair. (1981). *After Virtue*. Londres: Duckworth.
- Merklen, Denis. (2010). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983–2003)*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam. (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- O'Donnell, Guillermo. (2010). *Democracia, agencia y estado: teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
- _____ (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, N° 2–3, Vol. 103, 297–310.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice* (2da edición). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985). Atomism. En *Philosophy and the Human Sciences* (pp. 187–210). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1992). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* (pp. 25–73). Princeton: Princeton University Press.
- Torre, Juan Carlos. (1995). La CGT en el 17 de octubre de 1945. En

J.C. Torre (Comp.), *El 17 de octubre de 1945* (pp. 23–83). Buenos Aires: Ariel.

_____ (1999). Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo. En M. Mackinnon y M.A. Petrone (Comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta* (p.173.). Buenos Aires: Eudeba.

Walzer, Michael. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

Feminismo, diferencia(s) y justicia de género(s)

*Suyai M. García Gualda**

En plena expansión del capitalismo neoliberal a gran escala, se expuso en el ámbito académico un sustancioso debate entre dos teóricas políticas tributarias del pensamiento feminista en Occidente: Nancy Fraser e Iris Marion Young. Fue entonces cuando ambas comenzaron a preguntarse, “¿cómo debe entenderse a la justicia social para que sea emancipadora?” (Valencia Gutiérrez, 2018: 68). En dicho contexto, las dos autoras fueron –de diferente modo– interpeladas por el accionar de los nuevos movimientos sociales que no sólo resistían a los embates de las políticas de ajuste sino que, también, lograron instalar novedosas reivindicaciones en la agenda política. Las demandas por reconocimiento (identitario, político, cultural), llevadas a cabo por el movimiento feminista y los colectivos de disidencia sexual e incluso por los grupos indígenas y negros, desplazaron del centro del escenario político a aquellas vinculadas a la cuestión distributiva.

Las diferencias comenzaron, entonces, a ser entendidas como un nodo problemático al momento de pensar y teorizar sobre la justicia so-

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo y Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la misma universidad. Magíster en Género, Sociedad y Políticas por PRIGEPP-FLACSO. Investigadora asistente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS / CONICET-UNCo). Docente e investigadora en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (FADECS-UNCo) y miembro del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (Cehepyc-FaHu-UNCo).

cial. El principal dilema se condensó en la aparente antítesis entre las políticas de clase y las políticas de identidad. Así, distintos/as autores/as, entre los/as que se destacan Fraser y Young, comenzaron a debatir sobre la posibilidad de que las instituciones estatales, con la meta de consolidar una sociedad justa, opten por políticas de redistribución cuyo fin sea la abolición de las diferencias de clases o abracen políticas de reconocimiento que celebren las diferencias (Fraser, 2003). Con este afán, Fraser y Young, rivalizaron en el campo teórico sobre cómo, cuándo y qué es una violación a la justicia, es decir, sobre las múltiples desigualdades que atañen a los grupos menos aventajados, centrándose en las formas viables para consolidar sociedades justas y democráticas.

En pocas palabras, para Fraser (1997; 2003) la justicia es posible en tanto sea factible articular la dimensión redistributiva con el reconocimiento y así garantizar la paridad participativa de todos los miembros de la sociedad. Por tanto, la injusticia debe ser abordada desde una perspectiva bidimensional. En cambio, Young (1990) entiende a la justicia como ausencia de opresión y dominación, por lo que su punto de partida no es la injusticia sino las limitantes que obturan la participación política de determinados grupos desaventajados. Esta autora criticó la preeminencia de la cuestión distributiva en las teorías de la justicia y fundamentó su postura en un presunto reduccionismo¹ que opera en el campo de teoría política contemporánea: “la tendencia es reducir los temas políticos a una unidad y a valorar lo común o lo idéntico por encima de lo específico y diferente” (Young, 1990: 12). Esto motivó las críticas de Fraser (1997), quien señaló que en la obra de Young existe cierto predominio de la dimensión cultural y simbólica por sobre la económica y que ignora las posibilidades reales de transformación que pueden ofrecer las teorías distributivas. En suma, para Fraser lo que realmente hizo Iris Young fue culturalizar su propuesta, aunque nunca dejó de ocuparse y preocuparse por la dimensión redistributiva.

Todo esto nos conduce a indagar el lugar o posición que Fraser y Young han dado a las políticas de la diferencia en sus producciones teóricas, pues nos interesa saber cuáles son los puntos de encuentro y des-

¹ Para profundizar sobre este punto sugerimos ver el capítulo de Sebastián Martín, en este mismo libro.

encuentro entre ellas. Entendemos que, más aún en la actualidad, en una sociedad atestada por desigualdades sociales, este debate se re-actualiza y cobra centralidad, invitándonos a recorrer algunas de las principales tesis de estas dos referentes de la teoría política feminista. Por este motivo, en el presente trabajo tomamos como disparadores o puntos de partida para nuestro análisis —e indagación teórica— los siguientes interrogantes: ¿opresión y dominación o injusticia desde un perspecti- vismo dualista? ¿Reconocimiento de las diferencias o redistribución de recursos? Y, como apuesta política, bajo esta lupa teórica nos animamos a pensar en la noción de justicia de género(s) para abordar una pregunta imprescindible en los tiempos que corren: ¿políticas de igualdad o políticas de la diferencia?

Justicia, opresión y diferencia en Iris Marion Young

En su libro *La Justicia y la Política de la Diferencia* ([1990] 2000) Iris Marion Young problematiza ampliamente qué debe entenderse por justicia social y, para ello, esgrime varios argumentos que tensionan las teorías de la justicia contemporáneas, especialmente en lo referido al concepto de distribución. Young a lo largo de sus páginas arguye que el alcance de la justicia debe trascender el de la distribución, es decir, ir mucho más allá y abarcar todo lo que es político (2000: 63). En su obra cuestiona que el paradigma distributivo promueve el reparto de bienes intangibles (el poder, por ejemplo) como si fuesen cosas, ignorando que son producto de funciones y relaciones sociales (cit. en Valencia Gutiérrez, 2018). Ergo, a su entender, dicho enfoque se circunscribe al mero reparto de bienes o recursos materiales y deja al margen de la discusión política aspectos que no poseen un origen económico.

La justicia no debería referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la co- operación. Bajo esta concepción de la justicia, la injusticia se refiere principalmente a dos formas de restricciones que incapacitan, la opre- sión y la dominación. Estos impedimentos incluyen modelos distribu-

tivos, pero implican también cuestiones que no pueden asimilarse sin más a la lógica de la distribución: procedimientos de toma de decisiones, división del trabajo y cultura. (Young, 2000: 71)

En esta clave, la autora pone énfasis en ciertos aspectos de la vida social, como la cultura, que trascienden el orden económico e influyen sustancialmente en la vida de las personas, ya sea porque obturan o promueven oportunidades. Si bien, identifica a la cultura como el elemento no distributivo más importante, también señala a la división del trabajo y a los procedimientos de toma de decisiones (Valencia Gutiérrez, 2018). Es por ello que propone un desplazamiento que promueva la ampliación de la noción de justicia social. En este sentido, afirma que la justicia no ha de ser entendida como idéntica a la *vida buena* como tal, sino que debe atender al grado en que una sociedad contiene y sustenta las condiciones institucionales para garantizar ciertos valores. Dichos valores son: a. desarrollar y ejercer las propias capacidades y poder expresar la experiencia personal; y b. contar con la posibilidad de participar en la determinación de acciones propias y de las condiciones de estas (Young, 2000: 67).

Young sostiene que a estos dos valores generales corresponden, a su vez, dos condiciones sociales que definen a la injusticia: opresión y dominación. La primera se vincula con las trabas institucionales que limitan el autodesarrollo (ejercer las propias capacidades y la habilidad de expresión), y la segunda refiere a los obstáculos institucionales a la autodeterminación. Dicho de otro modo, y tomando como referencia a David Valencia Gutiérrez, podemos decir que la dominación implica una “falla en los procesos democráticos que limitan la posibilidad de las personas y los grupos sociales a tomar decisiones que las afectan” (2018: 71). Por tanto, para Young la democracia social y política es exactamente lo contrario a la dominación.²

² Sobre este tema, cabe señalar que no existe consenso sobre cuál es, en definitiva, la diferencia concreta entre dominación y opresión. Dicho de otro modo, no hay certezas sobre la diferencia entre autodesarrollo y autodeterminación, por lo que se abren un sinnúmero de interrogantes, tales como: ¿puede alguien ser oprimido sin ser dominado? ¿Puede alguien ser dominado sin ser oprimido?

Siguiendo este razonamiento, la autora observa que los discursos políticos de los movimientos sociales (feministas, indígenas, etc.) han dado centralidad a la opresión en tanto violación a la justicia. Esto permite evidenciar que los grupos sociales³ son los sujetos que padecen la opresión y dominación, lo cual rompe con la lógica y el lenguaje individualista liberal. La opresión puede manifestarse de maneras diversas e influir de diferente modo en cada grupo social. En este sentido, Young identifica cinco categorías, es decir, formas de expresión de la opresión: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia. A su parecer, cada una de estas formas de opresión “podría implicar o causar injusticias distributivas, pero todas encierran cuestiones de justicia que van más allá de la distribución” (Young, 2000: 73).

Centrándonos en el concepto de opresión y sus múltiples caras o facetas, debemos indicar que para esta autora la definición de opresión adoptada por los movimientos sociales no se ajusta a los discursos y categorías tradicionales. Por esto, Young no asocia de manera directa a la opresión con la tiranía, sino que la entiende a la luz de las desventajas e injusticias que sufren ciertas personas por las prácticas cotidianas, e incluso “bien intencionadas”, de la sociedad liberal (Young, 2000: 74). Por tanto, la opresión es estructural y no un mero resultado de acciones y/o elecciones políticas de un grupo determinado. De este modo, se observa que las causas de la opresión se hallan enquistadas en normas, hábitos y reglas institucionales, como así también en las consecuencias colectivas de seguir dichas reglas (Ibid.).

Cabe subrayar que esta definición de opresión adoptada por Young fue promovida por los movimientos sociales de los años ‘60, la cual en buena medida responde al presunto reduccionismo marxista que subyuga toda injusticia a efectos de la dominación de clases. De hecho, no son pocos los movimientos que por aquellos años denunciaban que el racismo, el sexismo y la homofobia son formas de opresión con una dinámica propia distinta a la de clase, aunque, pueden interactuar. He

³ Entiende a los grupos sociales como colectivos de personas que “se diferencian de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida [...]. Los grupos son expresiones de las relaciones sociales; un grupo existe solo en relación con al menos otro grupo” (Young, 2000: 77).

aquí, la noción de *interseccionalidad* que comienza a ser gestada al calor de estos debates⁴ en el seno de ciertos grupos activistas, especialmente del feminismo negro.

El “Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee” (1983/1977), uno de los grupos más activos del feminismo negro de la década de 1960, es uno de los más claros ejemplos. Su declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional: la extensión del principio feminista, “lo personal es político”, al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza y clase; el conocimiento centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras (*stand pointtheory*); la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al [mismo] tiempo sin jerarquizar ninguna; la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase. (Viveros Vigoya, 2016: 4–5)

De algún modo, esto nos remite a las cinco condiciones que identifica Young como formas de la opresión. Si bien *a priori* la explotación (1) aparenta ser una categoría exclusivamente distributiva, en la propuesta de Young asume el papel de una relación de poder entre grupos (Valencia Gutiérrez, 2018: 71). La opresión tiene lugar cuando los resultados del trabajo de un grupo se trasladan a otro de forma sostenida, de manera que la explotación determina relaciones estructurales entre grupos sociales generándose relaciones de poder y desigualdad. Así, dice Young: “[e]stas relaciones se producen y reproducen a través de un proceso sistemático en el cual las energías de las personas desposeídas se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de las personas poseedoras” (2000: 88); y agrega: “[l]as injusticias de la explotación no se eliminan a través de la redistribución de bienes, ya que mientras no se modifiquen las prácticas institucionalizadas y las relaciones estructurales, los procesos de transferencia volverán a crear una desigual distribución de beneficios” (Young, 2000:

⁴ Aunque, formalmente, esta noción fue acuñada en la década de los ‘80 por la jurista Kimberlé Williams Crenshaw.

93). Por lo tanto, para esta autora, “hacer justicia” frente a la explotación supone cambios que reorganicen las instituciones en lo referido a los procesos decisorios y la división del trabajo. Además de estas transformaciones estructurales, poner fin a la explotación como forma de opresión conlleva profundas modificaciones culturales.

Respecto a la marginación (2), Young sugiere que de ella se desprenden dos tipos de injusticia no distributiva, lo cual sobredetermina la carencia de bienes mitigada por medio de programas de redistribución (Valencia Gutiérrez, 2018: 71). Las personas marginadas son aquellas a las que el sistema de trabajo no quiere o no puede usar (2000:93).⁵ La autora afirma que la gran mayoría de las personas marginalizadas del mercado laboral son sujetos/as racializados/as, aunque, también son marginadas las mujeres madres solteras, las personas mayores e incluso aquellas con alguna discapacidad. Young no duda al afirmar que la marginación es la forma de opresión más peligrosa, pues las políticas sociales redistributivas no eliminan los daños causados por la marginación. Así, la provisión de bienestar en sí misma produce nuevas injusticias⁶ no distributivas: las personas que reciben subsidios quedan limitadas en sus derechos frente a quienes no dependen de dichos subsidios; y experimentan un bloqueo para ejercer sus capacidades en los roles definidos por la sociedad (Young, 2000: 95).

En relación a la carencia de poder (3), la pensadora se centra principalmente en la distinción y desigualdad que opera entre quienes tienen acceso a la profesionalización y quiénes no. En otras palabras, la división del trabajo entre profesionales y no profesionales⁷ se traduce en asimetría de poder, aunque en muchos casos ambos sufren la explotación. Al respecto, Young afirma:

[u]na correcta concepción de la opresión no puede ignorar la experiencia de división social reflejada en la distinción coloquial entre la “clase

⁵ Esto podría ser pensado en clave marxista como ejército industrial de reserva o incluso como “masa marginal o población sobrante” en términos de José Nun (2010).

⁶ Véase García Gualda, Suyai (2021).

⁷ Según Sandel es el segmento que más sufre la tiranía del mérito. Para profundizar sobre este punto, sugerimos consultar el capítulo de Fernando Lizárraga en este mismo libro.

media” y la “clase obrera”, una división estructurada en base a la división social del trabajo entre profesionales y no profesionales. Quienes son profesionales se encuentran en una situación de privilegio respecto de quienes no lo son, en virtud de su ubicación en la división del trabajo y del estatus que ella implica. Las personas no profesionales sufren una forma de opresión que se suma a la explotación, a la que llamo carencia de poder. (2000: 98–99)

La carencia de poder no sólo refleja la desigualdad que supone la división del trabajo (y la imposibilidad de tener voz en los procesos que les involucran), sino que cristaliza posiciones sociales que despojan a las personas de oportunidades al limitar el desarrollo de sus capacidades. Las personas que carecen de poder tienen poca o nula autonomía laboral, no logran desarrollarse y formarse, lo cual se traduce en la incapacidad de imponer respeto; por tanto son sujetos/as de situaciones opresivas. La distinción propuesta da cuenta de que la división de clases en las sociedades industriales, concretamente la división entre quienes planifican y quienes ejecutan, va más allá de lo económico y alcanza numerosos aspectos de la vida social, política y cultural.

El imperialismo cultural (4) tiene lugar cuando la cultura dominante normaliza su modo de vida y sus significados culturales relegando a las otras culturas y condenándolas a un estado de invisibilidad (Valencia Gutiérrez, 2018: 71). Para Young, la cultura dominante excluye otros modos de vida posibles y los expulsa a los márgenes, constituye a estos grupos sociales en *otros/as* e imposibilita su efectiva participación en los procesos de tomas de decisiones. En palabras de la autora, “[e]xperimentar el imperialismo cultural es experimentar cómo los rasgos dominantes de la sociedad vuelven invisible la perspectiva particular de nuestro propio grupo al tiempo que estereotipan nuestro grupo y lo señalan como el otro” (Young, 2000: 103). En definitiva, la pretendida universalidad de la cultura de los grupos dominantes es una forma de opresión e injusticia en los términos de esta autora.

El quinto rostro de la opresión es la violencia (5). Esta se hace presente cuando los grupos desaventajados son víctimas de la humillación, las agresiones físicas y el acoso de manera sistemática y normalizada. En su texto Young denuncia el silencio ante los hechos de violencia –

contra las mujeres, afrodescendientes, indígenas, disidencias— por parte de los/as autores/as dedicados a las teorías de la justicia y se pregunta cuál es la razón de dicha omisión. Y, como respuesta, propone que dichas teorías no consideran tales situaciones de violencia y acoso como injusticias sociales. Frente a ello, asevera que la razón por la cual la violencia es un fenómeno de injusticia social es su carácter sistemático y su existencia en tanto práctica social (Young, 2000: 107).

Ahora bien, la pregunta es cómo sortear estas múltiples formas de opresión para alcanzar la justicia social. Según Young, poner fin a la injusticia que sufren los grupos sociales no aventajados requiere superar la presunta neutralidad del Estado frente a la diferencia, lo que denomina imparcialidad. El ideal de la imparcialidad expresa una lógica de la identidad que busca reducir las diferencias a la unidad (Young, 2000: 167). Esto no sólo es imposible sino que, además, promueve la imposición de la lógica dominante que garantiza y sostiene la opresión de numerosos grupos sociales. En sus palabras: “el ideal de imparcialidad persigue propósitos ideológicos, ya que enmascara la forma en que las perspectivas particulares de los grupos dominantes proclaman la universalidad, y ayuda a justificar las estructuras jerárquicas de toma de decisiones” (Ibid). En consecuencia, Young halla en las políticas de la diferencia una posibilidad emancipatoria y justa (Valencia Gutiérrez, 2018). Apuesta, entonces, por un Estado inclusivo que no promueva la asimilación de los grupos subalternos sino que reconozca y opere en la heterogeneidad (Ibid.).

Si abandonamos el ideal de imparcialidad, no habrá ya justificación moral para los procesos no democráticos de toma de decisiones relativas a la acción colectiva. En lugar de un contrato ficticio, necesitamos estructuras participativas reales en las que la gente real, con sus diferencias geográficas, étnicas, de género y ocupacional (sic), afirme sus perspectivas respecto de las cuestiones sociales dentro del marco de instituciones que favorezcan la representación de sus distintas voces. (Young, 2000: 198)

Estas premisas, que resultan una crítica directa a los contractualistas en general y al pensamiento de John Rawls en particular, nos con-

ducen casi de forma obligada a las discusiones en torno a la democracia como forma de gobierno, más aún, a la democracia participativa. Si bien la democracia participativa supone que los/as representantes son “elegidos/as” por *el pueblo*, la realidad muestra que existen numerosos sectores que son excluidos de la comunidad política. En relación a ello, Young sostiene que el “ideal de lo cívico público excluye a las mujeres y a otros grupos definidos como diferentes, porque su categoría racional y universal se deriva solo de su oposición a la afectividad, la particularidad y el cuerpo” (2000: 197). El republicanismo cívico insistió en lo universal frente a lo particular, sosteniendo que la vida política está fundamentada en el bien común; y estos principios siguen presentes, según Young, en varios teóricos de la democracia participativa.

Frente a la realidad desigual y heterogénea de las sociedades capitalistas, Young considera que la única forma de alcanzar el “bien común” es a través de una interacción pública que exprese y no entierre las particularidades. Por tanto, invita a re-pensar y re-teorizar el significado de lo público y lo privado (universal-particular; masculino-femenino). De hecho, la segunda ola feminista con el eslogan *lo personal es político* da cuenta de que ninguna práctica social, dice Young (2000), debería ser excluida de la discusión pública, la expresión o decisión colectiva. A su juicio, en democracia el sólo hecho de establecer dónde debería fijarse la línea de la privacidad se transforma en una cuestión pública, dado que proteger la privacidad debiera tener como propósito preservar las libertades de acción, oportunidad y participación individual (Young, 2000: 204). Citamos palabras de la autora:

Questionar la oposición tradicional entre lo público y lo privado, en consonancia con las oposiciones entre universalidad y particularidad, razón y afectividad, implica cuestionar una concepción de la justicia que opone la justicia al cuidado. Una teoría que limite la justicia a principios formales y universales que definen un contexto en el que cada persona puede perseguir sus fines personales sin entorpecer la capacidad de otras personas para perseguir sus propios fines, entraña no solo una concepción muy limitada de la vida social, como sugiere Michael Sandel [...], sino una concepción muy limitada de la justicia. En tanto virtud, la justicia no se puede oponer a las necesidades, sentimientos y

deseos personales, sino que debe designar las condiciones institucionales que permiten a la gente satisfacer sus necesidades y expresar sus deseos. (Young, 2000: 204)

En suma, a lo largo de esta obra Iris Marion Young critica el ideal de justicia que supone la superación de las diferencias grupales. En base al accionar de los movimientos sociales cuestiona al modelo asimilacionista y aboga por una política igualitaria de la diferencia: “[u]na política emancipatoria que afirme la diferencia de grupo conlleva la recepción del significado de igualdad” (2000: 266). Para ella, una política de la diferencia sostiene que la igualdad como participación e inclusión requiere de tratamientos diferentes para los grupos o sectores desaventajados (Ibid.). Entonces, para alcanzar la tan añorada justicia social se necesitan medidas concretas, o sea, políticas de estado diferenciadas que den respuestas a las necesidades particulares de los grupos oprimidos.⁸

Para cerrar este apartado, podemos decir que esta pensadora co-mulga con un pluralismo cultural democrático capaz de promover la igualdad entre los grupos social y culturalmente diferenciados. Young sostiene que el pluralismo democrático y cultural requiere de un sistema dual de derechos: un marco de derechos básicos que son para todas las personas y un sistema de políticas específico “o con conciencia de grupo” para los grupos menos aventajados. Se trata, pues, de reconocer públicamente las diferencias y tomar acciones concretas para que dichas diferencias no se conviertan en desventajas o desigualdades. Así, la democracia participativa es, para Young, una condición y un elemento crucial de la justicia social. Por tanto, para eliminar la injusticia y opresión es fundamental garantizar la representación de los grupos subalternos en los órganos democráticos de gobierno.

Dilemas en torno a la justicia en Nancy Fraser

La pensadora feminista norteamericana Nancy Fraser ha desarrollado numerosos trabajos sobre justicia social y la supuesta antinomia

⁸ Esto siempre y cuando no se reproduzcan visiones estigmatizantes de dichos grupos.

entre reconocimiento y redistribución o, dicho de otro modo, sobre el dilema entre la justicia redistributiva y la justicia de la política de la identidad. En su clásico libro *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'* (1997), todo su desarrollo teórico está orientado a construir diálogos posibles entre reconocimiento y redistribución, en tanto dimensiones clave para el logro de sociedades justas y democráticas. Para esta autora, la justicia social amerita, al menos, un enfoque bifocal que garantice que la cuestión cultural –en boga en la etapa postsocialista– no soslaye ni desestime las problemáticas en torno a la desigualdad económica y social. A lo largo de los años, Fraser ha re–problematizado y complejizado esta concepción bidimensional de la justicia. En tal sentido, en *Escalas de Justicia* (2008) ha considerado a la representación (participación) como otro punto o dimensión esencial de la justicia social, sobre todo en una etapa que denomina de desenmarque. Para Fraser (2008) la coyuntura actual, marcada por la globalización neoliberal, ha dado como resultado, entre otras cosas, injusticias transnacionales.

Podría decirse que la distribución y el reconocimiento constituían las únicas dimensiones de la justicia sólo mientras se daba por supuesto el marco westfaliano–keynesiano. Una vez que la cuestión del marco se ha convertido en tema de impugnación, la consecuencia ha sido que ha hecho visible una tercera dimensión de la justicia, olvidada en mi obra anterior, igual que en la de muchos filósofos. La tercera dimensión de la justicia es *lo político* [...]. Lo ‘político’ representa el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Y ese escenario ha desbordado en nuestros días el marco territorializado de los Estados. (cit. en Cobo y Posada Kubbissa, 2014: 42–43)

Para comprender su propuesta teórica debemos comenzar por señalar que la autora advierte cierto predominio de las políticas de reconocimiento por sobre las redistributivas, a partir del conocido giro cultural. Ergo, afirma que muchas demandas de los movimientos sociales se han concentrado en cuestiones identitarias, culturales, simbólicas y han abandonado las reivindicaciones económicas y sociales. Esta es una de sus principales preocupaciones, ya que parte de afirmar que re-

conocimiento y redistribución son dimensiones de la justicia que de forma aislada resultan insuficientes (Fraser, 1997). Por tanto, a lo largo de su obra, promueve la articulación entre igualdad social y reconocimiento de la diferencia. Vale decir que no es tarea sencilla indicar el camino para sortear las injusticias originadas al calor de las diferencias múltiples que se intersectan, por ello Fraser abraza la posibilidad de desarrollar una democracia radical que combine un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social (Fraser, 1997: 250).

Al re-complejizar su propuesta a la luz de los cambios coyunturales, asevera que no es posible la redistribución ni el reconocimiento sin representación, lo cual se combina con la *paridad participativa* como criterio de validación de las demandas grupales. Entiende por paridad participativa a la condición cualitativa de ser par e interactuar en pie de igualdad, es decir, se debe garantizar que todos los miembros de la sociedad actúen en calidad de pares. Para ello es crucial que se cumplan dos condiciones: la distribución de recursos debe garantizar independencia y voz a todos/as los/as participantes; y los patrones institucionales de valor cultural deben expresar respeto hacia todos/as y garantizar la igualdad de oportunidades para obtener la estima o aceptación social (Duimich y García Gualda, 2020: 160).

Para esta pensadora la mala distribución producto de una injusta estructura económica promueve el reconocimiento erróneo y, a la vez, este tiene un impacto directo en la cuestión social y política. El no reconocimiento es un problema, una injusticia, porque impide la plena participación de los/as sujetos/as en la vida social en pie de igualdad. Por lo tanto, la justicia social requiere de un abordaje integral que asuma la relación existente entre redistribución y reconocimiento, y que sea capaz de favorecer políticas de transformación a largo plazo (y, eventualmente, de afirmación en el corto y mediano plazo) (Duimich y García Gualda, 2020). Cabe mencionar que para esta teórica la representación política no se reduce a la mera posibilidad de expresión y a la paridad cuantitativa (equitativa), sino que también requiere de sistemas normativos y de protección capaces de ser representativos de la multiplicidad cultural y social (Sosa, 2014).

Desde esta lógica, Fraser (1997) realiza interesantes críticas a la propuesta de Iris Young. En términos generales podemos decir que Fra-

ser rescata la lente bifocal que aplica Young en *La Justicia y la Política de la Diferencia* ([1990] 2000), aunque, rechaza el apoyo total que ésta hace a la política de la diferencia. Según Nancy Fraser, Young busca superar la clásica distinción entre cultura y economía política, aunque en todo su desarrollo teórico se advierte un interés bidimensional solapado (1997: 253). El énfasis puesto por Young en la crítica al paradigma distributivo no es considerado de importancia para Fraser, de hecho es desestimado, ya que más allá de sus esfuerzos la redistribución sigue siendo pertinente para alcanzar la justicia social.

Por un lado, [Young] recapitula la objeción marxista a las aproximaciones que se centran exclusivamente en patrones de resultados en lo relativo a la distribución de los bienes tangibles y las posiciones, tales como el ingreso y los empleos o cargos, pero deja de lado los procesos estructurales subyacentes que los producen. Aquí el blanco de la crítica es “el punto de vista de la distribución”, por oposición al “punto de vista de la producción”. Por otro lado, sin embargo, Young recapitula la objeción de Amartya Sen a las aproximaciones que se centran en la distribución de los bienes, por oposición a las capacidades, presentando a las personas como consumidores pasivos en lugar de agentes. Aquí la crítica no está dirigida contra la distribución per se, sino contra la distribución del tipo equivocado de bienes. En un tercer aspecto, por último, la crítica de Young se dirige precisamente contra aproximaciones, como la de Sen, que tratan a lo intangible, como las capacidades, como centro de atención y objeto de la distribución. Aquí el blanco es la “reificación”. (Fraser, 1997: 253–254)

La distribución aparece de forma implícita en toda la obra de Young, aunque en su esfuerzo por revalorizar lo cultural sobre lo económico cae en cierto “culturalismo” que es blanco de fuertes críticas. Pese al predominio de lo cultural, dice Fraser, el modelo propuesto por Young no deja de ser bifocal. El concepto de opresión al que apela Young para desarrollar las múltiples facetas de la injusticia es analizado de manera detallada por Fraser, quien categoriza las caras de la opresión entre la cultura y la economía (Valencia Gutiérrez, 2018). La explotación, la marginación y la carencia de poder son consideradas por Fraser

como expresiones de la injusticia económica, mientras que el imperialismo cultural y la violencia los ubica como parte del espectro cultural. Por consiguiente, a su juicio, aquellas facetas de la opresión originadas en la estructura económica, ameritan la reestructuración radical de la división del trabajo. Y, las vinculadas a la dimensión cultural demandan el reconocimiento del pluralismo y la diferencia.

Esto da cuenta, según el razonamiento de Fraser, de que la noción de opresión en Young no sólo es bipartita sino que contiene una fuerte tensión no resuelta entre reconocimiento y redistribución (Ibid.), lo cual tiene consecuencias políticas de gran relevancia: “[e]l reconocimiento de las diferencias culturales, en síntesis, no es un sustituto para la redistribución. En algunos casos [...] podría interferir en ella” (Fraser, 1997: 258). Otro de los aspectos que Fraser cuestiona está vinculado a la noción de grupo social que franquea a la obra de Iris Young: “invoca a un único concepto –el grupo social– para cubrir fenómenos tanto culturales como político–económicos” (1997: 259). El problema de estas categorías bipartitas radica en que no logran reconciliar las soluciones a la injusticia cultural y económica (Valencia Gutiérrez, 2018: 78). De modo que la teoría de Young aproximaría un buen diagnóstico descriptivo de la situación, aunque no es capaz de ofrecer acciones viables a favor de la justicia social (Ibid.). En términos de Fraser, la política de la diferencia no aplica cuando se trata de injusticias de origen económico; por ende, el reconocimiento no garantiza la justicia social en todos los casos.

Donde las diferencias en cuestión son las propias de culturas étnicas, es plausible en principio considerar que se haría justicia al afirmarlas y promover la diversidad cultural. Donde, por el contrario, las diferencias culturales están vinculadas a ubicaciones diferenciales deseadas dentro de la economía política, una política de la diferencia puede ser equivocada. Es posible que allí la justicia exija precisamente socavar la diferenciación de grupo a través de, por ejemplo, la reestructuración de la división del trabajo. En tal caso, la redistribución podría obviar la necesidad del reconocimiento. (Fraser, 1997: 261)

En este sentido, como ya hemos dicho, Nancy Fraser avanza en su desarrollo teórico advirtiendo la urgente necesidad de construir una teoría crítica capaz de sortear la falsa antítesis entre reconocimiento–redistribución y de incorporar la cuestión política (representación). Es más, la autora en sus últimos trabajos denuncia con aplomo los peligros del giro epistemológico en las teorías y movimientos feministas contemporáneos, propios de los tiempos postmodernos, que centraron sus argumentos en el orden de estatus y desatendieron (y desatienden) las cuestiones de orden económico–político (Cobo y Posada Kibissa, 2014). De hecho, en su reciente libro *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*, en co–autoría con Bhattacharya y Arruza (2019), apuesta a una nueva ola feminista capaz de superar “la necia y contraproducente oposición entre políticas de la identidad y políticas de clase” (p. 21). En este Manifiesto las autoras cuestionan duramente a cierto feminismo que “terceriza la opresión”⁹ y sirve como criada del capitalismo neoliberal (Fraser, 2013), cuya meta no es la igualdad sino la meritocracia.¹⁰ En sus palabras:

[n]o busca abolir las jerarquías sociales sino, por el contrario, ‘diversificarlas’ por medio del ‘empoderamiento’ de algunas mujeres ‘talentosas’ para que logren llegar a la cima [...]. [Q]uienes más se benefician con este feminismo son aquellas que ya cuentan con importantes ventajas sociales, culturales y económicas. Todas las demás se quedan estancadas en el subsuelo. (Arruza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 24–25)

Urge, entonces, atender a las múltiples desigualdades u opresiones desde una perspectiva interseccional, capaz de poner fin a los análisis sesgados –y bipartitos– de la compleja realidad actual. Justamente, este punto es crucial en la crítica que Fraser hace a la autora de *La Justicia y la Política de la Diferencia*: “Young presenta las cinco como caras

⁹ Para esta autora, al igual que Bhattacharya y Arruza, en el contexto neoliberal las mujeres de las clases acomodadas comenzaron a “tercerizar” las tareas de cuidados, las cuales se han convertido en una mercancía para quienes pueden pagarlas y, al mismo tiempo, se han privatizado para quienes no pueden costearlas (Fraser, Arruza, Bhattacharya, 2019: 67). Y, justamente, es aquí donde aplica la interseccionalidad como lente para pensar las múltiples opresiones.

¹⁰ Para profundizar sobre el concepto de meritocracia, ver el capítulo de Fernando Lizárraga en el presente libro.

distintas de la opresión y se niega a explorar posibles conexiones entre ellas” (Fraser, 1997: 264). Por ello, propone una teoría crítica del reconocimiento que permita identificar que no todas las diferencias son iguales, no todas hay que celebrarlas e incluso algunas deben ser abolidas. Frente a todo esto, retomamos una pregunta central que emerge de las divergencias entre estas autoras: ¿es la política de la diferencia una solución apropiada para la opresión de las mujeres? A continuación nos adentramos en este debate con el ánimo de ahondar en la tensa relación existente entre feminismo(s) y multiculturalismo.

Contrapunto. Feminismo(s) y multiculturalismo

Escapa a nuestras posibilidades reales y a los objetivos que nos hemos propuesto en este escrito realizar un recorrido pormenorizado de la historia del movimiento feminista o, mejor dicho, de los feminismos. Sin embargo, es preciso señalar algunas cuestiones que hacen al meollo de nuestra temática de análisis. En ese sentido, cabe decir que la noción de *diferencia* es intrincada y dinámica, ya que adquiere acepciones distintas según el contexto de enunciación. Con esto, queremos señalar que, a lo largo del tiempo, se ha modificado su significado –político– sin que ello presuma la pérdida de vigencia –y urgencia– de las discusiones y disputas que inspira en el escenario regional e internacional. Y, si de feminismos hablamos, como señala Nuria Varela (2019), debemos decir que el concepto de diferencia fue polémico desde sus comienzos, puesto que rompió con la idea de igualdad alrededor de la cual se había estructurado durante años el movimiento. En algún punto, el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia son dos vertientes importantes que anteceden el debate que nos concierne.

El feminismo de la igualdad o “feminismo ilustrado” consideraba a las diferencias de género como un instrumento de dominación masculina. Por tanto, el principal objetivo era terminar con las diferencias y conseguir la igualdad entre varones y mujeres. Es decir, sus reivindicaciones estaban orientadas principalmente a la emancipación de las mujeres y a la igualdad de derechos y ciudadanía (Varela, 2019: 28). Por su parte, el feminismo de la diferencia o “feminismo cultural” fue impulsado, en buena medida, por las herederas del feminismo radical

de las décadas de los '60 y '70. Fundamentalmente, cuestionó el androcentrismo y propuso una cultura basada en la subjetividad femenina asentada en la diferencia sexual a través de la reapropiación y resignificación de los cuerpos: *ser mujer es hermoso*, ha sido un lema de esta corriente. Lo que propusieron fue una revaluación o nueva interpretación –positiva– de la diferencia de género, reconociendo que “las mujeres realmente son diferentes a los hombres”, pero que dicha diferencia no implica inferioridad. Aseguraban que todas las mujeres comparten una misma identidad de género en tanto *mujeres* y que la forma de poner fin a las injusticias sería a través del reconocimiento de las diferencias de género.

Ambas perspectivas teóricas, de la diferencia y de la igualdad, comparten la idea de que la diferencia entre hombres y mujeres existe. Sin embargo, la primera considera que la diferencia debe convertirse en un paradigma político en torno al cual debe organizarse la vida social. La diferencia no ha de ser ignorada, sino reivindicada y a partir de su existencia debe construirse la vida social, política, económica y cultural. Por otro lado, el feminismo de la igualdad asume la idea de la diferencia como resultado de la experiencia histórica, pero considera que la igualdad debe ser el paradigma político en torno al cual se contruyen las relaciones sociales entre hombres y mujeres, puesto que el problema no es la diferencia, sino la jerarquía, la apropiación del poder [...] por parte de los varones. (Varela, 2019: 29)

Esta tensión, diferencia vs. igualdad, se mantuvo fuertemente durante años. Por un lado, se ubicaban quienes apostaban a la igualdad, es decir, aquellas que consideraban la injusticia de género como producto del sexismo y la mala distribución y, en consecuencia, aspiraban a la igual participación y redistribución como formas de alcanzar la equidad. Por el otro, quienes hallaban en el androcentrismo el origen del sexismo y, por tanto, promovían el reconocimiento y la revaluación de la femeneidad como forma de alcanzar la equidad y justicia (Fraser, 1997). De este modo, ambas corrientes comenzaron a colocar a la diferencia en el centro del escenario político–feminista. Posteriormente, como dice Rosa Cobo (cit. en Varela, 2019), el feminismo empezó a

mirarse críticamente hacia adentro y a advertir la necesidad de pensar cómo se imbrican las cuestiones económicas con las culturales, sexuales, raciales, etc. Y, de este modo, en los años '80 y '90 el debate igualdad-diferencia se vio desplazado por las discusiones en torno a las diferencias entre mujeres (Fraser, 1997).

Tal como señala Nuria Varela, “[d]urante este tiempo se pone en cuestión el concepto de igualdad más allá de lo que había hecho el feminismo de la diferencia, llegando incluso a cuestionarse el sujeto político del feminismo” (2019: 29). En un escenario marcado por el declive de los socialismos reales, las políticas de reconocimiento y de la identidad asomaron como alternativas plausibles para alcanzar la justicia de género(s). No es casual, entonces, que en dicho contexto se impusieran a escala global políticas multiculturales como parte del giro cultural postmoderno. Para muchos/as autores/as, el multiculturalismo hizo parte de los recetarios neoliberales y, al mismo tiempo, fue fruto de luchas y reivindicaciones de colectivos históricamente desaventajados.¹¹ Por esto, es factible asegurar que el multiculturalismo está atravesado por múltiples contradicciones. En relación a esto, no son pocos/as los/as pensadores/as que se han preguntado sobre las ventajas y desventajas del multiculturalismo para las mujeres; sin ir más lejos el libro de Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism bad for Women?* (1999), es un clásico en este sentido.

Reflexionar sobre multiculturalismo, género y feminismos abre un sinnúmero de aristas que invitan al debate en torno a la igualdad y a la diferencia. Aquí reaparecen varios interrogantes que ya hemos planteado, tales como: ¿qué diferencias merecen representación y reconocimiento? ¿Cuáles, por el contrario, tienen su origen en la desigualdad y la dominación? ¿Qué diferencias deberían ser celebradas en una sociedad democrática y justa? Y ¿cuáles, en cambio, deberían ser abolidas?

Para Moller Okin (1999) la defensa de las particularidades culturales no deben, de ningún modo, vulnerar los derechos individuales de

¹¹ Como señala Lizárraga, para Littler, muchos de estos movimientos fueron ganados por la agenda meritocrática. Sugerimos consultar sobre este tema el capítulo de Fernando Lizárraga en este mismo libro.

los miembros de una comunidad. Claramente, su posicionamiento cuestiona las visiones y prácticas institucionales que absolutizan el relativismo, es decir, lo llevan al extremo: “[a]quellos que plantean argumentos liberales a favor de los derechos especiales de grupo, deben mirar con cuidado las desigualdades dentro de esos grupos” (cit. en Croxatto, 2015: 143). Básicamente, la pregunta es hasta qué punto se puede justificar con “la cultura” prácticas violentas que atentan contra los derechos humanos. En términos de Guido Croxatto (2015), frente a estas situaciones: ¿cuál es el límite entre lo legítimo y lo intolerable?

En Argentina sobran ejemplos de situaciones que sirven para graficar esta tensión. Uno de los casos más populares que capturó la arena pública fue la violación,¹² por parte de su padrastro, de una niña de la comunidad *Hoktek T’oi* en 2006 (Tartagal, Salta). Lo llamativo de este caso fue la decisión del máximo órgano de justicia salteño, el cual justificó la anulación del procesamiento del detenido con el argumento de que las pautas culturales de la comunidad *wichí* conforman un modo de vida conocido como matrimonio privignático.¹³ Por tanto, la Corte Suprema Provincial adujo que el acusado ignoraba que había incumplido la ley y cometido un delito (Tarducci, 2013: 8–9). Se ordenó, entonces, un nuevo fallo que contemplase las pautas y normas culturales de la comunidad (Gómez y Sciortino, 2015). Esta decisión judicial –y el silencio cómplice de académicos/as especialistas en antropología y etnografía– convirtió a este caso en un ícono de los peligros que el relativismo extremo puede generar en términos de derechos humanos.

Este caso demostró la peligrosa utilización de la cultura para explicar distintas situaciones de desigualdad y puso sobre la mesa el debate particularismo–universalismo en materia de derechos en clave de géneros. En este sentido, la antropóloga Mónica Tarducci asevera que “[s]i bien las identidades son útiles para la lucha política por reivindicaciones específicas, es necesario, a los fines analíticos, que el foco esté puesto en las relaciones sociales que convierten a esa diferencia en opresión” (2013: 12); y agrega que la diversidad no ha de ser algo que remite

¹² La niña víctima de violencia sexual quedó embarazada de su agresor, quien era pareja de su madre.

¹³ Refiere a que el varón está casado tanto con una mujer como con su hija.

exclusivamente a la cultura, sino que deben observarse, también, las problemáticas materiales y las relaciones asimétricas de poder (2013:13). Llamativamente en este caso, como en otros en los que mujeres y niñas son víctimas de hechos violentos, el multiculturalismo como discurso avanzó con decisión en los tribunales. Sin embargo, esto no suele suceder cuando los pueblos indígenas reclaman al Estado –en sus diferentes niveles de jurisdicción– el reconocimiento de la propiedad comunitaria de los territorios u otros bienes comunes. Esto es lo que Moller Okin y otros/as han denominado el problema de la doble moral (Croxatto, 2015).

En síntesis, para autoras como Moller Okin la coexistencia entre feminismo y multiculturalismo no es sencilla, puesto que en muchos grupos o minorías se encubre la asimetría de género bajo el velo de la tradición y la cultura. El problema, a nuestro juicio, es que los modelos teóricos como los de Moller Okin nos enfrentan a otro dilema: segregación–asimilación (Juliano, 1994). Y, aquí volvemos al planteo de Iris Young, quien expresa su preocupación por la asimilación y cuestiona la concepción de justicia como imparcialidad. Para ella, como hemos dicho, la igualdad moderna elimina toda posibilidad de grupos con diferencias (Rivero Casas, 2017) y esto, también, es un verdadero problema. En consecuencia, re–afirma su voto a favor de una política de la diferencia que garantice la igualdad como participación e inclusión de los grupos no aventajados, lo cual supone un trato diferenciado, una ciudadanía diferenciada, que sea capaz de promover y garantizar la justicia social (Ibid.).

A nuestro parecer, todas estas tensiones nos exigen problematizar y matizar “lo cultural” para advertir de qué forma las historias, experiencias, prácticas y relaciones de poder son elementos que han de ser considerados al momento de abordar las injusticias, tanto culturales como sociales y distributivas (Agra Romero, 2007: 29). Y, como dice Nancy Fraser en “Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la ‘diferencia’ en EE.UU” (1995), esto es más fácil decirlo que hacerlo. Para esta autora, existen dos corrientes que han canalizado estos debates y que, en última instancia, tampoco han logrado sanear el dilema en cuestión: antiesencialistas y multiculturalistas.

La versión “pluralista” del multiculturalismo, como dice Fraser, celebra la diferencia de manera acrítica, es decir, sin ahondar en su relación con la desigualdad por lo que conlleva cierto enfoque sumativo que ignora cómo se interseccionan las diferencias. Y, retomando a Moller Okin, esto pone límites peligrosos para las mujeres, en tanto no se les posibilita el derecho de egreso de estos grupos. En cambio, las posturas que Fraser identifica como antiesencialistas promueven la deconstrucción de las identidades, por tanto “[d]esde este punto de vista la tarea del feminismo no es construir [...] un sujeto colectivo feminista, sino más bien deconstruir todas las construcciones realizadas a partir de ‘las mujeres’” (1995: 48). Y, como adelantamos, ambas posturas han fracasado, pues ninguna ha logrado articular reconocimiento (política cultural de la identidad y diferencia) y redistribución (política social de justicia e igualdad). El punto es que, como asegura Fraser (2012), el *género* es una categoría bivalente. Esto significa que la desigualdad de géneros responde tanto a

una estructura económica basada en la desigualdad distributiva cuyo origen es la división sexual del trabajo que distingue entre trabajo remunerado (productivo) y no remunerado (reproductivo); y, a su vez, las diferencias de estatus que se entrelazan en términos simbólicos e identitarios en una sociedad androcéntrica, dan lugar al reconocimiento erróneo de las mujeres al no considerarlas ciudadanas plenas capaces de interactuar en pie de igualdad en la vida social. (García Gualda, 2021: 12–13)

Vemos, entonces, que la mala distribución producto de un orden de género que estructura al capitalismo genera explotación y vulneración económica; y el no reconocimiento reproduce prácticas discriminatorias y violentas fundadas en el androcentrismo. Por ende, alcanzar la justicia de género(s) necesariamente implica de la articulación entre políticas de reconocimiento y redistribución, como también de paridad participativa en los procesos de toma de decisiones. He aquí la representación como dimensión fundamental para la vida democrática, ya que la participación social, política y comunitaria es primordial si nos posicionamos desde una perspectiva o enfoque de derechos que consi-

dere a los/as sujetos/as capaces de participar en la elaboración y ejecución de las políticas de estado.

Notas finales

Sin ánimo de dar por saldados los debates hasta aquí planteados, nos interesa esbozar unas últimas líneas sobre la noción de *justicia de géneros*. En principio, creemos necesario señalar que si bien las autoras vistas hacen referencia a la “justicia de género”, consideramos una apuesta epistemológica y política hablar de géneros en plural. De esta forma, cuestionamos y/o problematizamos la mirada binaria propia de la modernidad occidental. Pensar en términos de géneros abre el diálogo a identidades que rompen con el cisgenerismo y la heteronorma, es decir, nos permite superar la visión dicotómica varón–mujer. Asimismo, entendemos que si propiciamos un análisis de la diferencia –y los consecuentes debates teóricos que esta noción ha generado en el campo de las ciencias sociales y políticas en clave feminista– deberíamos coincidir con Marcela Lagarde (1996) en que todas las culturas elaboran cosmovisiones sobre los géneros y, por tanto, cada sociedad y grupo cultural tienen formas particulares de entenderlos. Este es un primer paso, en términos de Young, para romper con el imperialismo cultural que oprime a las mujeres y disidencias. Dicho esto, en adelante haremos uso del término justicia de géneros, en plural.

A lo largo de estas páginas hemos observado que tanto Iris Marion Young como Nancy Fraser coinciden en el valor que tiene el reconocimiento de la diferencia, cuestión que fue muchas veces omitida por autores clásicos y contemporáneos dedicados a las teorías de la justicia. Sin embargo, en sus desarrollos teóricos presentan interesantes divergencias sobre cómo es viable consolidar sociedades con justicia social. Young propone pensar a la política de la diferencia como la opción para poner fin a la dominación y a la opresión, lo cual ha sido leído por Fraser como un sesgo culturalista de su parte; mientras que Fraser hace foco en la necesidad de realizar un abordaje tridimensional de la justicia que sea capaz de articular en la práctica las políticas de reconocimiento con las de redistribución y representación política. Esta última dimensión, según su enfoque, ha cobrado vital relevancia en un contexto en

el que la política feminista y la justicia de géneros están atravesando un nuevo enmarque (Fraser, 2008: 111).

En la fase actual de la política feminista apremia hacer foco en las injusticias transnacionales y, al mismo tiempo, en la capacidad transformadora y de movilización a escala global que tienen los feminismos. Muestra de esto es el movimiento de huelgas feministas iniciado por polacas y argentinas, lo cual ha gestado el Paro Internacional de Mujeres, denominado popularmente 8M. La lucha por la despenalización del aborto y el hartazgo ante la violencia machista extrema, los femicidios, han abonado la escena para la irrupción de expresiones como la Marea Verde y el movimiento Ni Una Menos; señales de una nueva ola feminista que late a escala transnacional. A partir de esto, Nancy Fraser, Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya aproximan una lectura desafiante y prometedora de esta coyuntura:

Lo que primero era una onda, luego una ola, se ha convertido en una verdadera marea; un nuevo movimiento feminista global, capaz de ganar la fuerza necesaria para trastocar las alianzas existentes y volver a trazar el mapa político [...] las huelguistas reanimaron sus raíces históricas y ya casi olvidadas en la clase trabajadora y el feminismo socialista [...] las huelgas feministas de hoy nos permiten recuperar nuestras raíces en las históricas luchas por los derechos laborales y la justicia social [...] esta nueva ola [la cuarta ola feminista] está democratizando las huelgas [...] al ampliar la idea misma de qué cuenta como “trabajo” [...] el feminismo de las huelgas de mujeres anticipa la posibilidad de una nueva fase de la lucha de clases del todo nueva y sin precedentes: feminista, internacionalista, ambientalista y antirracista. (2019: 19–21)

Estas notas suponen la naturaleza bivalente del género, puesto que, como ya hemos dicho, pensar en términos de desigualdad de géneros supone: advertir cómo opera e impacta la división sexual del trabajo en la vida de las mujeres y visibilizar un orden social y cultural androcéntrico que deslegitima y subordina a lo femenino y feminizado. Ambas dimensiones, una con afinidad con la clase y la otra con el orden de estatus, permiten y sostienen la subordinación de las mujeres, y ninguna

alternativa política aislada y sectaria puede dar solución a esta injusticia. Es por esta razón que al pensar en términos de géneros, necesariamente debemos contemplar los problemas del mundo del trabajo como así también las problemáticas culturales. Abordar y analizar en términos interseccionales la desigualdad de géneros es fundamental para salir de toda visión sectaria condenada al fracaso; sólo así se podrá superar cualquier tipo de tensión o antítesis improductiva.

[S]i nos aferramos a las antítesis falsas y/o dicotomías engañosas, perderemos la oportunidad de captar formas sociales capaces de rectificar las injusticias económicas y culturales. Sólo examinando enfoques integradores que unen la redistribución y el reconocimiento a favor de la paridad participativa podremos cumplir con los requerimientos de una justicia para todos. (Fraser, 1996: 38)

En este sentido, y en comunión con el planteo de Nancy Fraser, creemos que la justicia de géneros requiere de una postura feminista claramente anticapitalista, ya que este modo de producción es incompatible con la democracia y la justicia social. Se requiere entonces de feminismos que sean capaces de reconocer la multiplicidad de voces y formas de opresión que padecen las mujeres –y disidencias– en diálogo con otras expresiones o movimientos radicales y anticapitalistas. De esta forma, lograremos un movimiento, una insurgencia o una marea activa que supere tanto al economicismo como al culturalismo y que sea capaz de entender a la justicia de géneros como parte un proyecto político amplio dispuesto a consolidar e institucionalizar prácticas democráticas, equitativas, interculturales y justas.

Creemos que es preciso retomar diálogos entre feminismo y marxismo, puesto que a partir de estos entretrejes lograremos salir de la falsa ilusión postmoderna que da por hecho que el feminismo cultural tendrá cierta sinergia con la luchas por la igualdad social. A la vista está que estas posturas ignoran cuestiones básicas que hacen a la desigualdad estructural y económica, opacan formas y estrategias de lucha necesarias y urgentes como la organización sindical y quedan “enganchadas” –o sea, son funcionales– a discursos y prácticas hegemónicas que re-

primen, como dice Fraser (2003), la memoria socialista. Creemos que el aporte de Iris Young es fundamental para observar el valor de la diferencia en sociedades que han sido moldeadas al calor de políticas homogeneizantes y universalistas, como así también lo es la perspectiva tridimensionalidad propuesta por Nancy Fraser. Consideramos que es prioritario consolidar opciones en las que puedan convivir el derecho a la diferencia con los derechos a la igualdad, y esto solo es posible a partir de abordajes integrales que articulen redistribución y reconocimiento.

En este sentido, observamos los peligros del multiculturalismo neoliberal que busca consagrar las diferencias en desmedro de la igualdad de oportunidades. Y, también, los peligros que esto conlleva al institucionalizar, como dice Moller Okin, prácticas misóginas y sexistas bajo el velo de la tradición, el respeto y la tolerancia de la diversidad. La violencia sexual, el incesto, la violencia física, los feminicidios son parte de la realidad de muchas mujeres de grupos culturales subalternos; sin embargo, pocas veces estos hechos llegan al sistema de administración de justicia. El silencio se ha convertido en el gran enemigo de estas mujeres: el silencio de sus comunidades, de la sociedad en su conjunto y del Estado; un Estado mayoritariamente ausente en materia de protección de los derechos humanos de las mujeres no blancas. Ejemplo de ello son las mujeres indígenas, quienes nos fuerzan a pensar en términos interseccionales, ya que experimentan no solo la violencia estatal en alianza con sectores privados, sino también la violencia de sus pares varones quienes se han visto beneficiados por un orden de géneros androcéntrico y patriarcal que sustenta un sistema económico que las condena a la marginalidad y la pobreza.

Entonces, creemos que, hoy en día, más allá de las diferencias culturales, filosóficas y cosmológicas, es preciso apalabrar las múltiples injusticias que tienen lugar en nuestras sociedades y construir alternativas capaces de reconocer el derecho a la diferencia sin olvidar desigualdades estructurales que perpetúan la exclusión y subalternización de numerosos grupos. En este sentido, coincidimos con Reygadas en que

poco sirve una igualdad que cancele el derecho a disentir y la libertad de expresión cultural, del mismo modo que el derecho a la diferencia y el reconocimiento a la diversidad cultural se encuentran menoscabados

por la persistencia de profundas desigualdades socioeconómicas. (2007: 352)

Una propuesta superadora supone re–pensar la noción de ciudadanía a fin de superar la estratificación que impide y obstaculiza el verdadero acceso y goce de derechos, obligaciones, ventajas y desventajas. Debemos cuestionar, revisar y transformar al Estado (liberal), la nación (monocultural) y la democracia, pues una forma de gobierno compatible con la justicia social debe necesariamente sostenerse en una visión intercultural y feminista capaz de cuestionar los principios de un sistema económico en esencia injusto.

Referencias bibliográficas

- Croxatto, Guido (2015). ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Respondiendo a la famosa pregunta de Susan Moller Okin a partir de un caso argentino. *Pensar en Derecho*, N°5, 137–196.
- Duimich, Laura y García Gualda, Suyai (2020). El debate reconocimiento–redistribución en dos casos “políticamente incorrectos”: Nueva Soberanía y Con Mis Hijos No Te Metas. *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*[online], N° 13, Vol. 13, 155–171. Recuperado de <https://tinly.co/J77xH>
- Fraser, Nancy (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, 35–55.
- _____ (1996). Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. En *Congreso Internacional de la Universidad Santiago de Compostela*, 5 al 7 de junio, Santiago de Compostela, 18–40.
- _____ (1997). *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- _____ (2008). *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.
- _____ (2012). La política feminista en la era del reconocimiento: un enfoque bidimensional de la justicia de género. *ARENAL*, N° 19, Vol. 2, 267–286.

- _____ (20 de octubre de 2013). De cómo cierto feminismo se convirtió en la criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo. *Sin permiso*, pp. 1–3.
- Fraser, Nancy y Honneth, Alex (2003). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate político–filosófico*. Madrid: Morata.
- García Gualda, Suyai (2021). La tensión redistribución–reconocimiento en las políticas sociales: notas y reflexiones desde la teoría política feminista. *Femeris*, N° 6, Vol. 1, 9–23. Recuperado de <https://doi.org/10.20318/femeris.2021.5929>
- Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia. *Revista de la carrera de Sociología*, N°5, Vol.6,37–63.
- Juliano, Dolores (1994). La construcción de la diferencia: los latinoamericanos. *Papers*, N°43, 23–32.
- Lagarde, Marcela (1996). La perspectiva de género. En M. Lagarde *Género y Feminismo. Desarrollo humano y Democracia* (pp. 13–38). España: Ed. horas y HORAS.
- Moller Okin, Susan (1999). *Is Multiculturalism bad for women?* United Kingdom: Princeton University Press.
- Nun, José (2010). Sobre el concepto de masa marginal. *Laboratorio. Revista de estudios sobre cambio estructural y desigualdad social*, N° 23, 109–119.
- Rivero Casas, Jesús (2017). Capacidades, reconocimiento y representación: las contribuciones de Nancy Fraser, Iris Marion Young y Amartya Sen a la teoría de la justicia de John Rawls. *Estudios Políticos (México)*, N°42, 75–98.
- Sosa, Ruth (2014). La justicia con prisma de género en el mundo del trabajo globalizado. Notas críticas desde América Latina. En M. A. Carbonero Gamundí y S. Levín (Coords.), *Injusticias de género en un mundo globalizado. Conversaciones con la teoría de Nancy Fraser* (pp. 177–209). Rosario: Homo Sapiens Eds.
- Tarducci, Mónica (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, N°5, 7–13.

Valencia Gutiérrez, David (2018). Diagnóstico y solución a la injusticia en Nancy Fraser e Iris Young ¿Redistribución o reconocimiento? *Revista Filosofía UIS*, N° 18, Vol. 1, 68–88.

Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, N° 52, 1–17. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Young, Iris Marion (1990). *La Justicia y la política de la diferencia*. Valencia: Ed. Cátedra.

Igualdad y justicia distributiva en los *Manuscritos de París* de Karl Marx

*Sebastián Martín**

Ya en sus trabajos tempranos comienza Marx a delinear una toma de posición crítica frente al concepto de igualdad y a la justicia distributiva que sostendrá y profundizará a lo largo de toda su producción intelectual. En este sentido, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* nos ofrecen una notable ocasión en la que se evidencia, por una parte, la importancia que estas categorías revisten en la meditación del autor y, por otra, su constitutiva pluralidad de dimensiones que vehiculizan la opresión y la explotación propia del modo de producción capitalista. Teniendo en cuenta el lugar privilegiado que las ideas de igualdad y diferencia ocupan en el debate filosófico político contemporáneo sobre la justicia distributiva creemos de vital importancia recuperar los aportes del joven Marx a estas discusiones.

En este escrito nos proponemos reconstruir analíticamente el modo en que Marx, en los escritos parisinos, inicia la tarea de desmontar y tensionar la idea de igualdad y sus efectos sobre la justicia distributiva. Para ello analizaremos, en un primer momento, el lugar que los *Manus-*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Profesor en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de la Pampa.

critos ocupan en la obra del autor, polemizando con la ya conocida valoración que de ellos hace Louis Althusser. Posteriormente recuperaremos algunas consideraciones sobre el tópico de la igualdad en la producción general de Marx para, inmediatamente después, analizar la crítica que en el mencionado texto de juventud realiza a la igualdad a partir del análisis de sus dimensiones política, antropológica y económica. Finalmente presentaremos la articulación que el filósofo realiza en este texto de 1844 entre igualdad, justicia distributiva y propiedad en el modo de producción capitalista y en lo que denomina comunismo grosero e irreflexivo.

A propósito de Marx y su juventud

En el año 1844 Karl Marx viaja a Francia. Esta experiencia será de vital importancia en su formación política e intelectual, además de ser el período en el que tramará amistad definitiva con Friedrich Engels a quien conocerá brevemente en Colonia en 1842. Su estadía parisina, que va de finales de octubre de 1843 a febrero de 1845, “figura en su biografía como un intervalo muy importante, porque durante su transcurso profundizó y precisó su propia orientación comunista a la que había llegado meses antes a partir del radicalismo democrático” (Bobbio, 2001: 41).

Durante aquella estancia entrará en contacto con la ciencia de la moderna industria, la Economía Política, esa doctrina que pretende, a fuerza de reducir a los seres humanos a la condición unilateral de *homo economicus*, captar con sus leyes a la sociedad en ciernes y el mundo moderno olvidando que, como años más tarde señalará el autor, apariencia (fenómeno) y esencia (ciencia) no coinciden en la sociedad signada por el modo de producción capitalista y que, por ende, debemos sustraernos a su ilusión de transparencia. En su conocido Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) afirmará, en una suerte de breve autobiografía intelectual, que en aquel período iniciará el estudio de “la anatomía de la sociedad civil en la economía política” (Marx, [1859] 2011: 4) lo que se convertirá en el “hilo conductor” de sus estudios posteriores. En 1892 Engels denominará a este hilo con-

ductor como “materialismo histórico” en el prólogo de la edición inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

Por otro lado en su estadía francesa, y este hecho resulta de suma importancia, Marx se vinculará directamente con los trabajadores industriales y su mísera realidad, con los activistas proletarios e iniciará, además, una profunda lectura de los teóricos socialistas y comunistas, entre ellos: Pierre–Joseph Proudhon (con quien mantendrá extensas discusiones), Henri de Saint–Simon y Charles Fourier.

Fruto de estas experiencias será ese texto cautivante, polisémico, polémico y fragmentario hasta la médula, pero cargado de exquisitas intuiciones y profundas ideas que se reúne bajo el título de *Manuscritos económico–filosóficos de 1844* o *Cuadernos de París*, escrito entre marzo y septiembre de ese año.¹ Describirlo en pocas palabras resulta imposible, al igual que cualquier pretensión de catalogarlo. Es, por esencia, un texto inclasificable, fruto de un intenso e inquietante ejercicio de pensamiento; es una búsqueda activa, una “*praxis* pensante” (Casanova, 2016) por dar con aquella clave que permita comenzar a desovillar el capitalismo y sus misterios.

En estos manuscritos los temas aparecen y se imbrican como ráfagas y sin respiro: capital, propiedad privada, salario, dinero, alienación, Economía Política, comunismo, humanismo, naturalismo, división de clases, ser genérico. Emergen en sus páginas de manera explícita o velada nombres tan disímiles como Hegel, Shakespeare, Ricardo, Fichte, Smith, Feuerbach, Hess. Marx está buscando acceder a las entrañas mismas del modo de producción capitalista para realizar allí el análisis de su anatomía pero, como aún está trazando su rumbo y cartografiando el terreno, construyendo su caja de herramientas (teóricas y prácticas) se valdrá para esta empresa de una pluralidad de saberes: filosofía, economía, literatura, historia, teología, política y antropología, todas las cuales pasaron previamente por el severo tamiz de la crítica. “Los *Ökonomisch–Philosophische Manuskripte* representarán, así pues,

¹ A pesar de haber sido redactados en el año 1844 estos manuscritos, por su contenido “humanista”, permanecieron inéditos. Recién en el año 1932 fueron publicados póstumamente por la editorial Kröner. En Rusia aparecieron por primera vez, de manera íntegra, en 1956 tras la muerte de Stalin.

un lugar central, desde el punto de vista de las diversas corrientes teóricas marxistas, para la reinterpretación de la obra madura de Marx y de su relación con la tradición filosófica moderna” (Casanova, 2016: 34).

A propósito de esta persistencia en la filosofía, de esta demora en sus márgenes es que Louis Althusser (2011) dirá que los *Manuscritos* son “todavía [...] un encuentro de la filosofía con la economía política” (128), un intento de dar con el fundamento originario de esta última mediante una particular concepción de la esencia humana atravesada por el concepto de trabajo enajenado. Como puede evidenciarse, este “todavía” (que el autor se apresura a subrayar) está dicho con pesar, frente a esa juventud de Marx que se resiste a finalizar, que se empeña en perdurar alojada aún en un pensar cuya forma y contenido según los parámetros de Althusser no es aún “científica”, pues arrastra consigo el lastre de la especulación filosófica, esa misma que según él “Marx *condenará sin apelación* más tarde” (Althusser, 2011: 129). Lamentablemente, en su pronta e inmediata censura de esta disposición filosófica olvida señalarnos Althusser cuándo y dónde condena el pensador alemán esta “acepción misma” de la palabra. Presumiblemente esté pensando en la *Ideología Alemana*, ese texto que Marx terminara de redactar junto a Engels hacia 1846 y que, casualmente, tampoco fuera publicado en vida del primero, sino liberado a “la roedora crítica de los ratones” (Marx, [1859] 2011: 6). Ahora bien, atribuir a la “acepción de la palabra” filosofía en aquel texto un sentido unívoco resulta, cuanto menos, ingenuo. De hecho, el libro es redactado con el propósito “de ajustar cuentas con nuestra [de Marx y Engels] antigua conciencia filosófica” (Marx [1859] 2011: 6) ¿Por qué en el año 1859, siendo Marx ya suficientemente “maduro”, hablará de “antigua conciencia filosófica” en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*? ¿Será que acaso la crítica de la antigua era al menos una de las condiciones para la emergencia de otra, una actual y capaz de dar cuenta de la “estructura económica de la sociedad”?²

² Esta cuestión referida a los vínculos de Marx con la filosofía ha suscitado acalorados debates entre quienes sitúan al autor como un filósofo (incluso uno de los más grandes), aquellas/os que ven en él alguien ajeno al campo disciplinar específico de la filosofía y quienes, finalmente, lo consideran como un anti-filósofo. Nuestra intención lejos de intentar zanjar aquí el debate tiene la modesta pretensión de mostrar el apresurado juicio de Althusser sobre este punto.

La cuestión referida al estatuto epistémico de los textos de juventud de Marx es analizada por Althusser bajo tres aspectos distintos, a saber: político, teórico e histórico. Sintetizando podríamos decir que el énfasis en los escritos tempranos de Marx suponen para Althusser, un intento de los socialdemócratas por oponerse a las posiciones teóricas del marxismo-leninismo. Aquí apunta fundamentalmente el autor a los editores de los *Manuscritos* Mayer y Landshut (quien fuera allegado y discípulo de Martin Heidegger). Según esta perspectiva, “no son los marxistas los que han dirigido el debate hacia las obras de juventud de Marx” (Althusser, 2011: 41). He aquí la importancia de zanjar esta cuestión pues, parece ser que “si el joven Marx es ya todo Marx” el marxismo, en cuanto teoría y ciencia, tambalea y se empobrece, justamente por hospedar en su interior las ilusiones místico/especulativas de la filosofía.

Al sostener que las/os marxistas no tienen mayor interés en la producción de Marx previa a 1846, lógicamente pretende señalar Althusser que quienes sí se ocupan de ella, en realidad, no son verdadera o plenamente marxistas. Muy por el contrario, las/os auténticas/os marxistas son aquellas/os abocadas/os a las obras “científicas” del autor. Sobre esta cuestión ha sabido llamar la atención Jaques Derrida al hablarnos de aquellos que se arrojan el título de herederas/os legítimas/os de Marx y reclaman desde la asunción de esta posición títulos “propietarios” porque se “reivindica no solo una propiedad, sino una prioridad, lo cual se presta aún más a sonreír” (Derrida, 2002: 257). Este es justamente el gesto de Althusser al distinguir a Marx (a secas) del joven Marx. Mediante esta operación de adjetivación instala como dada la distinción que, justamente, se propone trazar. Una vez emplazada la dicotomía, defenderlo de su juventud no vendría a ser lo mismo que defenderlo de sí mismo, sino, más bien, de una de sus etapas de formación y transformación, la más funesta por ser la última, la previa a la “vuelta atrás”, pues Marx, el verdadero, el despojado de epítetos, ese que no amerita siquiera ser llamado maduro lo es solo a condición de estar en posesión de su acabamiento científico. Se trata, en todo caso, de “admitir que *los filósofos mismos* tienen una juventud” (Althusser, 2011: 50).

En síntesis, para Althusser, si bien estos textos tienen el mérito de expresar el encuentro de Marx con la economía política, son en realidad

la expresión de un “pensamiento esclavo” fracasado, que condensa en extremo todo lo que la teoría debe dejar de ser, para poder, a partir de allí dar el salto transformador hacia el “pensamiento libre de Marx” (Althusser, 2011: 68). Este texto que Marx no publicará en vida, y que por ello nos lo muestra al desnudo, es la expresión, según Althusser, de su “pensamiento triunfante y fracasado en el límite de llegar a ser él mismo, a través de una transformación *radical*, la última: es decir la *primera*” (Althusser, 2011: 131) o, en otras palabras, el Marx de los *Manuscritos* es el más alejado de sí.

Dicho esto, resulta oportuno acotar que la intención del presente trabajo no es invertir la tesis althusseriana afirmando que las producciones tempranas son el lugar adecuado para encontrar al verdadero Marx en oposición a los textos de madurez. En su lugar preferimos considerar que Marx, con su reflexión, en su permanente intento por desmontar el modo de producción capitalista se vale de diferentes herramientas atendiendo a la pluralidad de aristas que presenta pero, también, vela y oculta el capitalismo. No se trata de borrar o desconocer las diferencias o distancias entre los desarrollos de juventud y los posteriores, aunque quizás sí de anular la distinción Marx – No Marx (joven). A riesgo de ser extensos, resulta oportuno recordar lo que Del Barco afirmaba sobre estas cuestiones:

Los “inéditos” [de Marx] fueron y son textos disruptivos en lo que podríamos llamar la “historia del marxismo” (sabemos que estrictamente no hay una historia del marxismo); tan disruptivos fueron que por lo general se los ocultó y, cuando aparecían se los silenciaba tachándolos de “hegelianos”, prematuros, o, simplemente no-marxistas.³ La *Introducción de 1857* y los *Manuscritos de 1844*, por ejemplo, fueron en gran parte ignorados por la inteligencia marxista, en la medida en que dentro del discurso-total introducían una incógnita difícilmente asimilable al “sistema”.

Los inéditos de Marx casi siempre vinieron a perturbar el momento de

³ Aquí el autor alude veladamente a Althusser. Pocas páginas después consagrará todo un capítulo a desmontar el esquematismo de las tesis del filósofo francés. Véase para más detalles Del Barco, 2008: pp. 109-153.

la reconciliación, a perturbar el cuerpo pleno de un discurso nuevamente ideológico; lo cual explica cierta actitud de recelo, incluso de rechazo, cierto jesuitismo consciente o inconsciente, delante de ese Marx a-tópico [...] Leídos en *esta* ruptura los inéditos son obras maestras del estilo y la profundidad fragmentaria, y simultáneamente exigen un tipo de lectura que responda a ese estilo; una lectura, digámoslo, plena de dificultades propias de ese pensamiento cinegético que vive sobre territorios cenagosos y devastados, al que sin descanso acechan los infinitos peligros y goces de lo inédito; un pensamiento regido por la máxima baudeleriana de que es preciso llegar “hasta el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo”. (Del Barco, 2008: 23–25)

Asumiendo esta perspectiva, resulta más atinado concebir el pensamiento de Marx como un ejercicio permanente de reflexión que procura desentrañar la esencia y la apariencia de un modo de producción signado por la explotación, como la imposible tarea de aprehender un “objeto en fuga” (Del Barco, 2008). Es justamente el modo de ser de este objeto lo que conduce al autor a valerse de una pluralidad de disciplinas, sin verse en la necesidad de atarse o ligarse a ellas, utilizándolas más bien desde fuera, tamizadas por la reflexión crítica, no con un criterio académico o cientificista, sino práctico–revolucionario. Sobre este punto coinciden diversas/os autoras/es (Blanchot, 1976; Heller, 1998; Eagleton, 1999; Derrida, 2003; Balibar, 2006; Del Barco, 2008; Bensaïd, 2013).

Veremos a continuación cómo esta pluralidad de registros, estrategias y discursos se abren paso en la reflexión que, sobre el concepto de igualdad, inicia Marx en los *Manuscritos de 1844* y en cuya senda perdurará, como se sabe, hasta sus últimos escritos, como por ejemplo la *Crítica al Programa de Gotha* (1875), casualmente editado también como póstumo.

Consideraciones generales sobre Marx y la igualdad

Aunque en gran medida solapado por otras temáticas, sobre las cuales la lectura especializada ha recaído con mayor frecuencia (por ejemplo las del ser genérico y el trabajo enajenado), el concepto de

igualdad ocupa un lugar central en los *Manuscritos*, incluso, quizás, su recuperación y clarificación sea fundamental para entender aquellos otros que han tenido mayor pregnancia. La de igualdad es una noción compleja en Marx, signada por una pluralidad de sentidos, abierta a perspectivas diversas de análisis (antropológica, economía, política) aunque, siempre, atravesada por connotaciones negativas desde la perspectiva de la emancipación humana. En el modo de producción capitalista la igualdad se presenta como una operación de formalización que oblitera todo contenido, como un proceder que busca y pretende sostenida e incansablemente ordenar, regular, legalizar, clasificar, estandarizar y homogeneizar. Igualar, en este sentido, es siempre reducir la complejidad, cercenar la diversidad, simplificar en una uniformidad plenamente determinada y, por ello mismo, utilizable, instrumentalizable, disponible y gobernable.

La imagen recién esbozada parece oponerse a una representación más clásica y usual, que suele exhibir al marxismo como una empresa revolucionaria tendiente a buscar la igualdad entre los seres humanos. Esta forma de concebirlo, puede seguramente encontrar cierto sustento en conocidas afirmaciones como las que leemos en el *Manifiesto del partido comunista*, donde Marx y Engels afirman por ejemplo que:

La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases [...] En las épocas anteriores de la historia hallamos casi por doquier una total división de la sociedad en diversas clases, un múltiple escalonamiento de las posiciones sociales. (Marx y Engels, [1848] 1998: 38–39)

La idea de división y separación de clases sociales, esto es, de diferenciación, puede inducirnos a creer, en una lectura apresurada e ingenua, que la tarea por delante consiste en igualar a los seres humanos, de modo tal que con ello se daría fin a la opresión cimentada sobre la división.

Sobre lo desafortunado de estas lecturas nos advierte Allen Wood. Según el autor, el hecho señalado por Marx de que la división de la sociedad en clases y la opresión de una sobre la otra generen profundas

desigualdades de prestigio, oportunidades, poder, realización, felicidad, riqueza y autoactualización favorece la ilusión de que una sociedad sin clases es fundamentalmente una sociedad de iguales, donde beneficios y cargas son compartidos por todas/os. Así, en muchas oportunidades, combatir la opresión ha sido entendido como luchar por alcanzar la igualdad.

Esto podría hacernos suponer que también Marx fue un igualitarista, esto es, alguien que luchaba por la igualdad y que creía en la sociedad sin clases porque creía en una sociedad de iguales [...] Pero en los escritos de ambos [Marx y Engels] podemos encontrar rechazos bastante explícitos, así como críticas, de igualitarismo. Hay textos en los que la “igualdad” aparece como una idea básicamente *burguesa*, quedando totalmente excluida de las demandas y objetivos de la clase obrera. Sobre una base textual, creo que debemos considerar a Marx como un adversario del ideal de igualdad pese al hecho de ser también, no y en menor grado, un adversario de toda forma de privilegio y opresión sociales. En realidad [...] Marx rechaza la idea de igualdad porque considera que en la práctica sirve de pretexto a la opresión de clase. (Wood, 1989: 158)

Para Wood no debe perderse de vista que la noción de igualdad no es clara ni autoevidente sino más bien oscura y que, de hecho, puede entenderse ya sea como un derecho o como un objetivo social. Según afirma, Marx se muestra indiferente frente a la igualdad concebida como objetivo social, pues es dudoso (atendiendo a la evidencia textual disponible) que considere a la igualdad social como algo deseable de suyo o bueno en sí. Por otra parte, sostiene que el autor de *El capital* ha sido muy crítico y ha rechazado de plano la idea de igualdad como derecho ya que la misma es expresión de un ideal burgués, asociado a una representación particular de la justicia. La crítica y condena de Marx al capitalismo y su opresión no está cifrada, según Wood, en términos de injusticia.⁴ Por otra parte, recuerda el filósofo inglés, no debemos perder

⁴ Nuestra posición sobre la cuestión de Marx y la justicia no se corresponde necesariamente con la del autor analizado. Lamentablemente, una discusión pormenorizada de esta cuestión excede con creces los objetivos de este capítulo.

de vista que, ya como derecho o como objetivo social, la igualdad no es un ideal sino una pluralidad de ideales diversos que, incluso en ocasiones, se muestran como incompatibles u opuestos.

La *Crítica al Programa de Gotha* es el texto en el que Marx, según Wood, presenta de manera explícita la cuestión de la igualdad y su crítica. Allí, al referirse al tránsito de la sociedad capitalista a la comunista (pues esta última no hay que perder de vista que surge del seno de la primera, con las posibilidades que ésta le abre y los límites que le traza) distingue Marx dos momentos. La primera fase del comunismo se rige por el “derecho igual”, que supone “igual derecho a igual trabajo”. Ahora bien, esta igualdad lleva implícita una limitación burguesa pues, como puede comprenderse, esta igualdad formal cobija en su interior la desigualdad en el contenido, ignorando las particularidades y necesidades propias de los individuos. En definitiva: “este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual [...] En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad” (Marx, [1875] 2015: 446).

Por otra parte, en la fase superior de la sociedad comunista la noción de igualdad no tiene cabida sino que, más bien, esta nueva sociedad se cimenta sobre su rotundo rechazo. He ahí la recuperación, por parte de Marx, del principio no igualitarista de Louis Blanc: “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades” (Marx, [1875] 2015: 447). Este lema toma en consideración, justamente, a los individuos en su carácter de diversos, procurando de este modo dar cuenta y atender a sus necesidades y capacidades particulares.⁵

Como advertimos, abolir la división de clases y la desigualdad que ésta conlleva no supone en Marx, al menos en un sentido primario, la defensa de alguna forma de igualitarismo ya que, “el ideal de igualdad no debe valorarse [en el autor] como un fin en sí mismo o como un principio de justicia” (Wood, 1989: 181) pues ninguna forma de igualdad formal o procedimental puede poner a salvaguarda a las/os explotadas/os de sus opresores. Veremos que, como señala Wood, en

⁵ Corresponde señalar aquí que existe, también, una tradición que interpreta en un sentido opuesto el lema de Blanc, afirmando que el mismo se ajusta a un principio igualitarista que procura satisfacer las necesidades de todas/os por igual.

Marx la igualdad lejos de ser un broquel de las/os trabajadoras frente a sus opresoras/es es, por el contrario, el canal mediante el cual se vehiculiza la explotación y sus mecanismos. Por ello, “en opinión de Marx, la idea de igualdad está desfasada, es inútil y ofusadora si la usa el movimiento obrero” (Wood, 1989: 162).

Si bien el carácter problemático del concepto de igualdad había desempeñado ya un lugar importante en *El capital* (piénsese por ejemplo aquí en sus desarrollos sobre cómo los diversos trabajos vivos devienen abstractos e igualados en función de la necesidad de reducirlos a un patrón de medida) podemos encontrar también una meditación profunda y rica en potentes intuiciones en el joven Marx, ese que con apenas 26 años redacta los *Manuscritos económico-filosóficos* en el año 1844. Atenderemos ahora, en retrospectiva, a la crítica que allí se efectúa a la noción de igualdad concentrándonos en las distintas dimensiones que la misma adquiere, evidenciando de este modo que la reflexión en torno a la igualdad ha sido una constante, no siempre suficientemente atendida por sus críticos y estudiosos, en la obra de Marx.

El concepto de igualdad desde la perspectiva política

Como ya hemos afirmado, en los escritos parisinos, inicia el pensador alemán la tarea de desmontar y tensionar la idea de igualdad y sus consecuencias más significativas en los planos político, antropológico y económico. Como es de suponerse, esta taxonomía no es estricta, ya que los niveles de implicación tanto en las causas como en las consecuencias se encuentran fuertemente imbricados.

El tratamiento sobre la dimensión política de la igualdad en los *Manuscritos de París* es el más escueto de las tres dimensiones que consideraremos. Hemos señalado que, en efecto, en este período (1844) y durante su estancia francesa, Marx descubre la Economía Política, razón por la cual su interés comienza a mutar y el foco a desplazarse desde la cuestión política a la social, dejando “a un lado de manera definitiva al radicalismo democrático” (Bobbio, 2001: 49) de sus primeros escritos. Al laconismo con el que el autor aborda la cuestión de la igualdad desde una perspectiva política debe sumarse aún otra dificultad, a saber: su estilo críptico y oscuro, cercano incluso por momentos a la forma afo-

rística. Por si esto fuera poco, el manuscrito original que se conserva se encuentra dañado en las líneas que Marx dedica a esta meditación política, lo que hace más complejo procurar reestablecer el sentido originario de su pensar.

La reflexión crítica sobre la dimensión política de la igualdad es incorporada, en cierto modo, de una manera intempestiva y forzada, pues el tema que Marx venía trabajando era específicamente el de las necesidades y el rol que en ellas juega la enajenación, tanto en el refinamiento como en el embrutecimiento de las mismas. Casi sin rodeos, y en pocas líneas, introduce la figura del fetiche, aludiendo a cómo en el fetichismo se evidencia “hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real” (Marx, [1844] 2001: 160). Es justamente aquí, en este punto, donde se evidencia la superioridad de Inglaterra (y sus teóricos) sobre Francia. Los franceses, incluso los socialistas, han interpretado la cuestión social en términos de conciencia política, es decir, de un modo unilateral, formal y procedimental. La fuerte pregnancia de los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad ha sedimentado en la “conciencia teórica” francesa como si fuera la clave que permitiese superar toda explotación.

Se comprende que el movimiento tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distintas formas, según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. (Marx, [1844] 2001: 140)

En este marco, y a nivel político, el ideal de igualdad es la herramienta más potente que el pensamiento francés ha logrado para acabar con la lucha de clases solo que, en definitiva, señala Marx: “la *igualdad* no es otra cosa que la traducción francesa, es decir, política del alemán *ich = yo*” (Marx, [1844] 2001: 160). Desde esta perspectiva, la superación de la división social en opresores y oprimidos, la emancipación, es una cuestión de conciencia y, más específicamente, de autoconciencia política, de un “movimiento en *pensamiento*”, para el cual basta el “comunismo pensado” (Marx, [1844] 2001: 162). Alcanzaría entonces con

llevar a cabo una clarificación teórica para que la realidad se vea radicalmente modificada pues, “la igualdad como *fundamento* del comunismo es su fundamentación política y es lo mismo que cuando el alemán lo funda en la concepción del hombre como *autoconciencia universal*” (Marx, [1844] 2001: 160–161). Dicho esto, el referente inmediato que aparece como paradigmático en este tercer manuscrito es Proudhon. Para hacer un justo balance de lo que en él hay que apreciar y criticar no debemos perder de vista que:

La superación de la enajenación parte siempre de la forma de enajenación que constituye la potencia *dominante*: en Alemania, la *autoconciencia*; en Francia, la *igualdad*, a causa de la política; en Inglaterra, la necesidad *práctica*, material, real, que solo se mide a sí misma. (Marx, [1844] 2001: 161)

Así, la igualdad, concebida como meta política y desde una perspectiva de corte netamente especulativa y abstracta, niega “por completo la personalidad del hombre” (Marx: 2001, 137), borra su individualidad en la uniformidad y la homogeneidad.⁶ Este proyecto es justamente el peligro que se levanta sobre las formas de comunismo “todavía [justamente por su carácter especulativo] totalmente grosero e irreflexivo” (Marx, [1844] 2001: 136). En tanto se supone una “medida determinada y limitada” para la igualación, se asume una simplicidad humana que constituye en definitiva “la negación abstracta de todo el mundo de la educación y la civilización” (Marx, [1844] 2001: 137) es decir, del ser en común, con otras/os, de los seres humanos.⁷

La igualdad en el terreno de lo político se presenta como consecuencia de haber reducido a la humanidad a una indeterminación social abstracta que obtura la emergencia del individuo, confinándolo a aquello que, años más tarde, Heidegger denominará el “Uno”.⁸ En otras pa-

⁶ Podemos encontrar una idea semejante, a propósito del Estado, en *Sobre la cuestión judía* (1844).

⁷ Volveremos sobre este punto y lo profundizaremos al abordar la dimensión antropológica de la igualdad.

⁸ Cfr. Heidegger, [1927] 2014: 134-149.

labras, asistimos a la disolución de la individualidad y singularidad de hombres y mujeres en un ser masificado e impropio que, en su cotidianidad, somos todos y a la vez no es nadie. La tarea que emerge entonces para el comunismo, genuina y correctamente entendido, reside en el apremio de:

Evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*. (Marx, [1844] 2001: 142)

Resulta oportuno recordar que, para Marx, la *praxis* social, en tanto acción y actividad productiva (de cosas y de seres humanos, es decir de Mundo) se encuentra atravesada y configurada a partir de la particularidad de la individualidad. Justamente este hecho es resaltado por Marx en numerosas ocasiones, pues la vida social o genérica (la existencia comunitaria) se da en el “entre” del encuentro de las particularidades. Es esto, en definitiva, lo que hace que los individuos sean tales, “es justamente su particularidad [del ser humano] la que hace de él un individuo y un ser social *individual real*” (Marx, [1844] 2001: 142).⁹ Parece entonces que la sociedad, en su pluralidad y diversidad, si no es convertida en una abstracción frente (opuesta) al individuo, es lo otro de la política concebida como ideal de igualdad, esto es, uniformidad y homogeneidad. Justamente en una carta a Bebel, fechada en marzo de 1875, y cuyo tema es el Programa de Gotha, afirma Engels (en total sintonía con nuestra interpretación del oscuro pasaje de 1844) que: “la concepción de la sociedad socialista como el reino de la *igualdad*, es una idea unilateral francesa, apoyada en el viejo lema de ‘libertad, igualdad, fraternidad’” (Engels, [1875] 1974: 533).

⁹ La persistencia de esta tesis llega incluso a ese otro texto consagrado en gran parte a la crítica de la igualdad que es el *Programa de Gotha*. Allí podemos leer que es la desigualdad lo que constituye a los individuos en tales, es decir, son individuos en la medida en que son, justamente, distintos (Cfr. Marx, [1875] 2015: 446).

Finalmente debemos tener aquí presente que los hechos históricos no se presentan para Marx de un modo unívoco, lineal y transparente. La historia es un complejo proceso cargado de contradicciones y tensiones dialécticas, razón por la cual es preciso desentrañar el sentido que los acontecimientos portan de una manera crítica. Así, poco tiempo antes, a propósito de la igualdad política y su raíz francesa, supo desenmascarar el autor su otra cara, la positiva. En el manuscrito de Kreuznach, redactado apenas unos meses antes, en el verano de 1843¹⁰ afirmaba que:

Es un progreso histórico el que ha transformado los *estamentos políticos* en estamentos *sociales*. Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora *iguales* en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la *sociedad* [...] Solo la Revolución francesa terminó la transformación de los estamentos *políticos* en *sociales*; dicho de otro modo, redujo las *diferencias de estamento* en la sociedad burguesa a *diferencias sociales*... (Marx, [1843] 2002: 158)

Había ya entonces (1843) comenzado Marx el camino que se agudizará en 1844 de desmarcarse de hegelianos de izquierda como Arnold Ruge, para acercarse a comunistas como Moses Hess quienes centraban su teoría en la primacía de lo social respecto a lo político. Tal como reseña Micahel Löwy (2015), para Miguel Abensur este momento constituirá el de una crisis del joven filósofo alemán que implicará su ruptura con el ideal joven hegeliano de un Estado racional y conducirá a la crítica de la alienación política moderna, de su “cielo político” de igualdad abstracta.¹¹

¹⁰ Se trata de un texto que, nuevamente, fue editado de manera póstuma en el año 1927 de la mano de David Riazanov. Constituye una extensa compilación de notas y comentarios de Marx sobre su lectura de la *Filosofía del derecho* (1821) de Hegel.

¹¹ Cfr. Löwy, 2015: 27-28.

El concepto de igualdad desde las perspectivas antropológica y económica

A partir de lo que hemos expuesto pareciera que, en definitiva, la igualdad como meta política, deviene tarde o temprano en política de igualación. Su tendencia implícita es la uniformidad y la homogeneidad y ésta se encuentra sostenida por un proyecto de humanidad que se erige sobre una matriz signada por una racionalidad economicista.¹² En su proceder teórico y fundamentalmente práctico, la Economía Política necesita simplificar la existencia humana para poder así conocerla y gobernarla. En efecto, como mencionamos previamente, toda igualación supone un patrón de medida que fije el criterio a partir del cual se pretende igualar y que debe, además, operar como rasero. Hombres y mujeres son reducidos ahora a cosas útiles que producen y/o consumen, “se ve[n] rebajado[s] en lo espiritual y en lo corporal a la condición de maquina[s], y de hombre[s] queda[n] reducido[s] a una actividad abstracta y un vientre” (Marx, [1844] 2001: 55).

Rebajar a los seres humanos a la condición de máquinas implica desconocer la naturaleza y la condición propia de su específico y particular modo de ser. Pensado específicamente desde la perspectiva economicista, trae aparejada la anulación y el desconocimiento de las dimensiones corporal, deseante, afectiva, “consciente”, estética, moral y social de la humanidad. Convertir a hombres y mujeres en el contexto del siglo XIX en máquinas es hacerlos instrumentos ciegos, que meramente deben ejecutar funciones y tareas de manera constante, uniforme, veloz, dócil y mecánica. “La economía política solo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales” (Marx, [1844] 2001: 61). En este sentido, todo perfeccionamiento del obrero en cuanto preciso mecanismo de producción presenta, como su contracara, la degradación humana del trabajador. La instrumentalización del obrero supone la pérdida de su conciencia, libertad y voluntad, su cosificación.

¹² Para más detalles sobre el lugar de la diferencia y la igualdad, la distribución y el reconocimiento en las discusiones contemporáneas feministas sobre justicia social remito al trabajo, presente en este mismo libro, de Suyai García Gualda.

Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él [...] cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico se hace espiritualmente el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador. (Marx, [1844] 2001: 107–108)

La clase trabajadora queda así escindida de su humanidad. La existencia humana y sus necesidades quedan reducidas a las más simples, a aquellas ligadas al mero sostenimiento de la vida, a la conservación animal de hombres y mujeres que devienen simples “vientres” que se alimentan (consumen) y gestan (reproducen). Este es el manto de uniformidad e igualación que recae sobre la clase asalariada. “Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales” (Marx, [1844] 2001: 110). En tanto es la condición de “vientre” la que permite igualar a los seres humanos, el rasero que opera de manera predeterminada es la animalidad como forma grosera (no mediada) y dada. Determinar cuantitativamente lo que resulta necesario para producir y reproducir la vida bruta (alimento, vestimenta, vivienda, etc.) diluye la existencia efectiva de los trabajadores “en las gélidas aguas del cálculo egoísta” (Marx y Engels, [1848] 1998: 42) que los concibe numéricamente y, por ende, como índices y coeficientes expresados en tablas y libretas contables. Vemos aquí operar la igualación formalizante y abstracta que desconoce la potencialidad de la necesidad humana como motor de auto–expresión y auto–realización.¹³

Tal como ocurre con los conceptos de trabajo, producción, libertad, riqueza y pobreza, por mencionar solo algunos, no es desatinado señalar que existe también en Marx una batalla en el ámbito semántico, en la puja por fijar definiciones. Entender la necesidad como “necesidad natural” conduce a pensarla y activarla práctico–políticamente como una cuestión cuantitativa referida solamente a lo “naturalmente necesario”.

¹³ Para más detalles sobre el modo en que la meritocracia contemporánea anula la emergencia de las necesidades verdaderamente humanas, obturando la posibilidad de la auto–realización, remito al capítulo de Fernando Lizárraga presente en este mismo libro.

“La forma de expresión más significativa del empobrecimiento de las necesidades (y de las capacidades) es su *reducción y homogeneización*” (Heller, 1998: 64–65). En realidad, la dimensión más genuina y potente de la necesidad humana es la cualitativa, aquella que se orienta, valga el oxímoron, a las “necesidades libres”.¹⁴ Atinadamente señala Agnes Heller (1998) que las necesidades naturales no constituyen o conforman en sentido estricto un conjunto sino que funcionan de concepto límite, pues lo que se juega es precisamente la capacidad de supervivencia. A diferencia de ella, creemos que este límite no resulta diferenciable según las sociedades, sino que, en el contexto de los *Manuscritos del 44* constituye un coeficiente matemático (y matematizable) que fija y traza la posibilidad de la vida humana. Este coeficiente, que puede expresarse por ejemplo como salario (como la cantidad de tiempo socialmente necesario para reproducir la fuerza de trabajo) tiene como meta justamente la igualdad. El salario constituye entonces la piedra de toque entre las dimensiones antropológica y económica de la igualdad humana operada por la Economía Política.

La producción en su sentido pleno (no extrañado) es para Marx *poiesis* y *praxis* a un mismo tiempo. Implica en su aspecto más originario la producción de un mundo humano. Constituye para el filósofo alemán, como señala Jon Elster (1992), la oportunidad para la autorrealización humana en su actividad, pues, supo preguntar Marx, “¿qué es la vida sino actividad?” (Marx, [1844] 2001:111). “Auto”, en el sentido reflexivo del artífice de la realización pero, también, como la materia prima de ésta. En tanto expresión de libertad, la autorrealización puede descomponerse en 1– autoactualización: que implica el movimiento transformador de un estado de potencialidad a uno de realidad (acto) y, 2– autoexteriorización: que consiste en el despliegue de las capacidades del individuo en la esfera de lo público. Este proceso de autorrealización, cuyas fuentes teóricas encuentra Marx en Aristóteles y Hegel, deviene en el modo de producción capitalista “actividad abstracta” carente de todo contenido, mera forma vacía. Las/os trabajadoras/es son, en definitiva, posibilidad y potencia de producir, sin importar el qué. Esto es lo que interesa al capitalista, esto es lo que compra.

¹⁴ Para un abordaje más profundo de esta cuestión véase Heller (1998).

La abstracción de la actividad se realiza mediante la formalización y matematización de la acción de la clase obrera, mediante su conversión en índices que cuantifican su hacer. Supone en “resumidas cuentas”, literalmente hablando, desconocer la individualidad y particularidad de las/os trabajadoras/es para hacer de sus vidas “una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra” (Marx, [1844] 2001: 121) de modo que puedan ser utilizadas, intercambiadas y desechadas. Obreras y obreros devienen entonces abstractos armazones de tiempo. Sobre este punto escribirá Marx tres años más tarde, desde una perspectiva más “madura”:

Esto mismo supone que los diferentes géneros de trabajo se han igualado [...] que los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha llegado a ser la medida exacta de la actividad relativa a dos obreros [...] en cuyo caso no se debe decir que una hora de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale tanto como otro hombre de una hora. El tiempo es todo; el hombre no es nada; todo lo más, es el esqueleto del tiempo. No se trata, pues, de la calidad. La cantidad sola decide todo [...] Pero esta igualdad del trabajo no es obra de la eterna justicia de Proudhon; es, simplemente, el hecho de la industria moderna. (Marx, [1847] 1984: 72)

La idea de la igualdad vinculada a un ideal político de justicia continúa siendo asociada en Marx al pensamiento francés, nuevamente aquí a la figura de Proudhon. La condición humana de ser “esqueleto de tiempo” aparecerá años más tarde, en la *Crítica al Programa de Gotha* (1875), bajo la forma del trabajo concebido como aquel rasero con que se mide para igualar a los seres humanos, pues el trabajo se calcula mediante su intensidad o duración. Ahora bien esta operación, para ser efectiva, debe actuar mediante la abstracción de toda particularidad presente en los individuos, mediante su homogeneización en una constante formal cuantificable, en este caso, el tiempo como posibilidad o potencia de trabajo. Así, los individuos son fijados bajo un único y exclusivo punto de vista, a partir del cual se los mira solamente en un aspecto determinado prescindiendo de lo demás (Cfr. Marx, [1875] 2015). Cree-

mos que, en gran medida es esta constatación la razón por la cual Marx, según John Rawls, pretende y ansía conocer en detalle estos “procesos ocultos y hasta qué punto pueden cuantificarse los flujos del tiempo de trabajo” (Rawls, 2009: 406).

En tanto “actividad abstracta” es entonces el tiempo numérico, lineal y homogéneo el patrón y la medida que permite igualar a los seres humanos. Animalidad (expresada en la condición de “vientre”) y “actividad abstracta” (como tiempo cuantificable) constituyen así dos estructuras solidarias sobre las que se cimenta la explotación, pues el proletariado:

Tiene la desgracia de ser un capital *viviente* y, por tanto, *menestero*, que en el momento que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia [...] *su vida*, ha sido y es entendida como una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra. (Marx, [1844] 2001: 121)

En tanto “mercancía igual a cualquier otra” el precio de la fuerza de trabajo, esto es la posibilidad de disponer de tiempo o mejor dicho de vida, está sujeta al tiempo de trabajo socialmente necesario para reproducirla. Cuando esta mercancía, por la razón que sea, pierde su valor de uso “y dado que él no tiene existencia *como hombre*, sino *como trabajador*, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc.” (Marx, [1844] 2001: 122). Los seres humanos solo en tanto trabajadores pueden mantenerse como sujetos físicos y en tanto sujetos físicos pueden ser solo trabajadores. La igualación de obreras/os y mercancías hace del ser humano una cosa entre las cosas, la cual, por ende, puede ser manipulada, consumida y explotada. Como sostiene Francisco Rubio Llorente en su introducción a los *Manuscritos de París*, en tanto cosa igual a cualquier otra el sujeto–mercancía, susceptible de ser pesado, medido y contado, está permanentemente a disposición, revistiendo siempre el carácter de lo útil.

Sintetizando, el modo de producción capitalista concibe a la humanidad solo desde una de sus facetas, como *homo economicus*. Cosecha la existencia humana desconociendo toda otra posible dimensión que exceda y desborde el cálculo egoísta y el interés individual. Esto

implica, naturalmente que “las relaciones interindividuales [son] marcadas por la reducción del prójimo a la condición de extraño y por la sustitución de la cooperación con el otro por relaciones de instrumentalización recíproca” (Renault, 2015: 155) en las que todos los individuos se me presentan o bien como obstáculos o bien como medios.

Consideraciones finales

A lo largo de este recorrido hemos reconstruido la crítica que Marx inicia en su juventud a la idea de igualdad centrándonos, como se anunció, en el esbozo que de la misma realiza en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*. Si bien aún embrionario y por momentos críptico, el camino que allí inicia el autor no está exento, sino que más bien es expresión y testimonio cabal de rigor lógico, de sutileza conceptual y profundidad crítica.

Distanciándose de otros autores que creen encontrar en Marx un pensador de la corriente denominada igualitarismo,¹⁵ Heller sostiene, desde una perspectiva a nuestro parecer más ajustada a la evidencia bibliográfica que:

El *igualitarismo* no tiene enemigo más encarnizado que el propio Marx. Considera éste que el concepto de *igualdad* es inherente a la producción de mercancías, que constituye incluso la “igualdad” realizada. Igualdad y desigualdad son *determinaciones de tipo reflexivo*: donde existe igualdad hay desigualdad y viceversa. La “igualdad” como consigna y como exigencia permanece en todo momento en el horizonte de la sociedad burguesa; se abstrae de la unicidad del *individuo* y cuantifica lo cualitativamente diverso. En la sociedad que promueve la riqueza de la individualidad –en la sociedad comunista– no se realiza la “igualdad”: igualdad y desigualdad en su determinación reflexiva se convierten en *irrelevantes* y carentes de sentido. (Heller, 1998: 148)

¹⁵ Sobre este punto, resultan más complejas las posiciones de autores como Rawls (2009) y Elster (1992). Si bien inscriben a Marx en la tradición del igualitarismo, no lo hacen desde una concepción burda que solo se enfoque en la cuestión de la distribución de cargas y beneficios. Rawls, siguiendo a Cohen, nos habla de un igualitarismo radical sin coacción atendiendo a la posibilidad de acceso a los recursos de la sociedad. Elster, por su parte, ve en el principio de las necesidades expuesto por Marx en la *Crítica al Programa de Gotha* un criterio de igualitarismo bienestarista.

Con su rechazo de la igualdad, el pensamiento de Marx, toma distancia del socialismo “grosero e irreflexivo” (como lo llamará en 1844) o “vulgar” (como lo denominará en 1875) y también, claro está, de la Economía Política. En efecto, ambos son el fruto de un oculto “deseo de nivelación” que pretende disolver la riqueza de toda existencia individual –esto es, particular– en la indeterminación de una humanidad homogénea que se concibe desde un patrón de medida determinado. La condición de determinado hace del patrón de medida un instrumento unilateral, sesgado, parcial, que obtura y anula la posibilidad de toda diferencia. Es, en definitiva, la imposición de una forma a un cúmulo de contenidos que, por principio, son plurales y diversos. El patrón de vida preconcebido realiza una nivelación hacia abajo (siempre, pues impone y fija límites) constituyendo así un obstáculo para la autorrealización humana. Como vemos, para Marx, la igualdad no es un concepto moral sino más bien una compleja operación formal tendiente a conseguir la uniformidad.

La lógica de la mercancía, esto es, la lógica de la equivalencia, de la igualación, atraviesa por igual a la Economía Política pero, también (aunque resulte esto menos evidente), a las tempranas formulaciones teóricas del socialismo en Francia e Inglaterra así como a la primera etapa del socialismo, esa que “acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de cuya entraña procede” (Marx, [1875] 2015: 445). Esto trae aparejado, como consecuencia inevitable, que graviten y fijen su interés y miras en torno a la distribución de los medios de consumo, pues son presas aún de la propiedad privada. En efecto, en el socialismo vulgar:

El mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se

vuelve, por *lo menos*, contra la propiedad privada más rica como envidia y *deseo de nivelación*,¹⁶ de manera que son estas pasiones las que integran el ser de la competencia. El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada y limitada* [...] La comunidad es solo una comunidad de *trabajo* y de la *igualdad*¹⁷ del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. (Marx, [1844] 2001: 136–137)

Esta forma de comunismo grosero es atacada por Marx con la misma tenacidad y determinación con la que arremete contra el modo de producción capitalista, pues su “deseo de nivelación” y esta “nivelación a partir del mínimo” no constituyen la superación absoluta de la propiedad privada, sino que más bien se presentan como su generalización. En este sentido, esta forma primitiva de socialismo es una superación negativa (por abstracta, unilateral e inmediata) de la propiedad privada. Tal como señala Michael Hardt (2010) lo que acontece es una perpetuación de la propiedad privada en su generalización y extensión a toda la comunidad, en calidad de propiedad privada universal. A pesar del aparente oxímoron, lo central aquí es que, más allá de la desaparición del carácter privado, subsiste aún la propiedad. Franck Fischbach (2009) afirma que, en definitiva, no se trata de la disolución de la estructura de la propiedad privada sino, en todo caso, de la universalización de todo: de las producciones materiales, espirituales e incluso de los individuos.

La supresión inmediata de la propiedad privada anula y sacrifica la personalidad humana y la individualidad en aras de la comunidad concebida como propietaria única. Ésta ha sido justamente, según Fischbach, la experiencia de los “socialismos reales”. El mote de grosero e irreflexivo con el que Marx denomina a esta forma de socialismo no se debe meramente a una cuestión de insuficiencia teórica o conceptual, sino que da cuenta de que este movimiento histórico está signado por una profunda carga de violencia, destrucción y embrutecimiento (hemos

¹⁶ El subrayado es nuestro.

¹⁷ Aquí tampoco el subrayado se encuentra en el original.

visto ya la alusión a la anulación del mundo de la cultura y la civilización humana que este socialismo encarna). Su proceder consiste en una extensión o mera ampliación numérica del tener que pretende presentarse como el supuesto retorno a una simplicidad natural:

Lo que el comunismo bruto lleva a su máximo en tanto carácter negativo de la propiedad privada es la identificación de la propiedad privada con una lógica de la posesión o del *tener*, lógica que cumple atribuyéndole toda posesión solamente a la comunidad como única propietaria privada [...] Lo positivo de la propiedad privada, que Marx reconoce al hablar de 'la *necesidad* histórica de la propiedad privada', no es que el hombre posea sus objetos, que los *tenga*, sino que los *sea*, que sus objetos (aquellos que necesita y aquellos que produce) no sean más que el propio ser del hombre vuelto objetivo y expresado por sí mismo. (Fischbach, 2009: 83)

La superación definitiva, esto es, positiva de la propiedad privada es aquella que no fija su meta en la distribución de bienes de consumo a partir de la lógica de la equivalencia y el derecho igual, sino aquella que se cifra en el desquicio de la métrica que supone el "de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades" (Marx, [1875] 2015: 447). Es justamente este principio el que gravita en torno a la necesidad humanamente comprendida y la individualidad. La superación positiva de la propiedad privada no se mueve ya en el horizonte del poseer o el tener (aunque sea este colectivo), sino que implica una práctica de apropiación en la que los seres humanos retornan a sí mismos en aquella realidad que objetiva, histórica y socialmente han creado y en la que han expresado su ser.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Anderson, Elizabeth. (2016) ¿Cuál es el punto de la igualdad? En J. Gallego y T. Bullemore (Edits.), *Igualitarismo. Una discusión necesaria*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

- Balibar, Étienne. (2006). *La filosofía de Marx*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Bensaïd, Daniel. (2013). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Bs. As.: Herramienta.
- Blanchot, Maurice. (1976). *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus.
- Bobbio, Norberto. (2001). *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Casanova, Carlos. (2016). *Estética y producción en Marx*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Del Barco, Oscar (2008). *El Otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Derrida, Jacques. (2002). Marx e hijos. En M. Sprinker (Edit.), *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jacques Derrida* (pp.247–306). Madrid: Akal.
- _____ (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Eagleton, Terry. (1999). *Marx*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Elster, Jon. (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Fischbach, Franck. (2009). “Posesión” versus “expresión”: Marx, Hess y Fichte. En E. Renault (Dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 81–99). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hardt, Michael. (2010). Lo común en el comunismo. En A. Hounie (Comp.), *Sobre la idea de comunismo* (129–144). Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, Martin. [1927] (2014). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Héller, Agnes. (1998). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península.
- Löwy, Michael. (2015). De la izquierda hegeliana al comunismo. En G. Duménil, M. Löwy y E. Renault, *Leer a Marx* (pp. 19–38). Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, Karl. [1843] (2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- ____ [1844] (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- ____ [1844] (2008). Sobre la cuestión judía. En K. Marx, *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837–1847* (170–204). Barcelona: Anthropos.
- ____ [1847] (1984). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Orbis
- ____ [1859] (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- ____ [1875] (2015). Crítica al Programa de Gotha. En K. Marx, *Antología* (437–459). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. [1848] (1998). *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica.
- ____ [1875] (1974). Carta a Auguste Bebel del 18–28 de marzo de 1875. En K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas* (532–534). Moscú: Progreso.
- Rawls, John. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Renault, Emmanuel. (2015). Trabajo alienado y filosofía de la práctica. En G. Duménil, M. Löwy y E. Renault, *Leer a Marx* (pp. 146–183). Buenos Aires: Amorrortu.
- Wood, Allen. (1989). Marx y la igualdad. *Zona abierta*, N° 51/52 (abril–septiembre), 157–186.

La meritocracia como mito legitimador de la desigualdad

*Fernando Lizárraga**

La meritocracia es un fenómeno que viene de antiguo, aunque sólo fue nombrada como tal hace menos de un siglo. Huelga decir que es un asunto controvertido, una creencia instalada en el sentido común de nuestros tiempos y el fundamento de robustos mecanismos y prácticas institucionales. El solo nombrarla produce reacciones viscerales, a favor y en contra. En este capítulo veremos algunos aspectos de su historia, los argumentos que esgrimen defensores y detractores, y los problemas sociales, económicos y políticos que genera y expresa su implementación. En primer término, examinaremos los orígenes de la meritocracia en el discurso de la tradición judeo-cristiana, la posición de sus apologistas ilustrados y la aparición del término propiamente dicho a mediados del siglo XX. En segundo lugar, veremos su función como mito legitimador de las desigualdades sociales y los problemas inherentes a los mecanismos de selección meritocráticos. Luego abordaremos el concepto de tiranía del mérito, planteado por Mi-

* Investigador independiente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS/Conicet-UNCo) y profesor de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Quiero agradecer muy especialmente a los integrantes del Seminario Permanente del Área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, España, por las sugerencias y comentarios que realizaron al borrador del presente capítulo. En particular, va mi gratitud al director del seminario, Manuel Atienza, y al generoso promotor de mi participación, Lucas Misseri.

chael Sandel, y sus efectos sobre el tejido social en el mundo contemporáneo. En las consideraciones finales argumentaremos que una sociedad justa debe prescindir de la meritocracia y que tal sociedad no es otra que aquella que logre asumir e instituir los principios distributivos y relacionales del igualitarismo socialista.

Del Génesis a Barack Obama

En su obra más reciente, *The Tyranny of Merit* (2020), Michael Sandel, propone nociones tales como “meritocracia cósmica” y “pensamiento providencial” para rastrear los orígenes de la meritocracia hasta la creencia judeo-cristiana en la salvación por medio de las obras, esto es, que el cielo es algo que los buenos merecen y el infierno el lugar donde los malos reciben su merecido. Ya en el estremecedor *Libro de Job* aparecen dos nociones en pugna: somos recompensados o castigados por nuestras obras, por un lado; o los dones de Dios son totalmente gratuitos, por otro. Se trata de una ruptura con la teología del mérito o de la retribución que predomina en el *Génesis* y el *Éxodo*. Esta tensión se reaviva en el debate medieval entre Pelagio y San Agustín, y alcanza su punto clave en la Reforma, la cual “nació como un argumento en contra del mérito” con Lutero, pero luego dio un giro hacia una “feroz ética meritocrática del trabajo” con Calvino y los puritanos (Sandel, 2020: 39).¹ Para estos últimos, el éxito era inicialmente un signo de la predestinación a la salvación, pero con el tiempo fue reinterpretado como causa de la salvación (Sandel, 2020: 40). De aquí en más, y con variaciones, la meritocracia vino a ser la expresión de una ética del ascenso; una justificación de la movilidad social y la desigualdad. Según Sandel, una primera señal de la *hubris* meritocrática –esa actitud de arrogancia y superioridad de los talentosos– aparece con la emergencia de un grupo de elegidos y otro de condenados: “la humildad impulsada por el desamparo frente a la gracia da lugar a la *hubris* promovida por la creencia en el mérito propio” (Sandel, 2020: 40). El éxito se desliga de la gracia y se moraliza; en otras palabras, el éxito y el fracaso ya no expresan la voluntad de Dios, sino que se deben a la responsabilidad y

¹ Es nuestra la traducción de todas las citas tomadas de textos en inglés incluidos en las Referencias Bibliográficas.

la buena conducta individuales. La salvación de antes se convierte en el éxito de ahora y, en todos los casos, lo que predomina es una exagerada exaltación de la responsabilidad, la concepción del éxito como señal de virtud, y la idea de que lo obtenido siempre es algo merecido. La arrogancia y la pérdida de empatía hacia los menos afortunados son consecuencias directas de este proceso (Sandel, 2020: 59).

Erigidos sobre una retórica del ascenso, los discursos meritocráticos casi siempre recurren a la metáfora de la escalera o, más precisamente, “la escalera de la oportunidad”. En su minucioso estudio *Against Meritocracy* (2018), Jo Littler examina la imagen de la escalera en los juegos educativos. Todo comienza con un juego de mesa llamado *Snakes and Ladders*. Los modelos más antiguos, que datan del siglo XIII, fueron diseñados en la India, Nepal y el Tibet. Concebidos para la educación religiosa y espiritual en las comunidades hindúes e islámicas, el dispositivo presentaba un tablero ilustrado en el que los jugadores debían eludir las serpientes para llegar a la cumbre donde había un lugar seguro. Las serpientes representaban el mal comportamiento y el camino correcto era la buena conducta. La cima era, claro está, el punto de máxima virtud espiritual. Cuando el juego llega a manos capitalistas, la espiritualidad se moraliza en términos afines a las necesidades del mercado. A finales del siglo XIX, en el Reino Unido, el juego adopta una estructura donde están representados los vicios y las virtudes: la escalera de la puntualidad, la perseverancia y la obediencia conduce a la opulencia; la serpiente de los vicios y la pereza, a la degeneración y la deshonestidad. A tono con la ética calvinista, la riqueza material ya no tiene una carga negativa ni es un freno para el espíritu, como sí ocurría en la versión primigenia del juego. Ahora, el objetivo es llegar al *Scroll of Fame* [Rollo de la Fama], donde se consagran quienes se vuelven famosos por su riqueza, talento, virtud, etcétera. No sólo se trata de una interpretación del juego de ascenso a través de la ética protestante, sino también a través del individualismo posesivo, expresado en la noción de autopropiedad (Littler, 2018: 28–29; cf. Macpherson, 1962: 3–*passim*).

Según Stuart White (2007), la meritocracia tiene otro famoso precursor en Thomas Paine quien, en *The Rights of Man* (1791), sostenía que la desigualdad no es justa cuando obedece al estatus heredado como

ocurre en las aristocracias, y sí está justificada cuando depende o refleja “las habilidades y logros reales de las personas” (White, 2007: 53). También Thomas Jefferson proponía reemplazar la aristocracia de sangre por una “aristocracia del talento y la virtud”. Tras la Comuna de París, señala Littler (2018: 25–27), la nueva república proclamó su compromiso con las “carreras abiertas a los talentos” y, no mucho después, Émile Durkheim planteó que la armonía social podría lograrse si hubiese “espacio libre para todos los méritos” y las personas encontraran trabajos acordes con sus habilidades naturales (Ibid.). Quizá no debiera extrañar que la primera refutación sistemática de la meritocracia, y la creación misma del término y del concepto, hayan venido desde el socialismo. En efecto, se atribuye al socialista británico Alan Fox el primer artículo sobre y contra la meritocracia, seguido prontamente por el más famoso de los tratados sobre el tema: la novela distópica (o satírica) *The Rise of Meritocracy*, de Michael Young (1958). La reacción no se hizo esperar: a principios de los años 1970, Daniel Bell inició una serie de cerradas defensas de la meritocracia, que llegaron a su apogeo con las ideas de los *think tanks* neoliberales de los años 1980 y las producciones de teóricos como Anthony Giddens, autor intelectual de la Tercera Vía impulsada luego por el primer ministro británico Tony Blair en los años 1990. Herederos de las políticas neoliberales de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, Blair, Bill Clinton y también Barack Obama adoptaron un fuerte discurso meritocrático. Thatcher misma, recuerda Littler, se ufanaba de haber empujado al Laborismo a hablar de igualdad de oportunidades y a abandonar la meta de la igualdad de resultados.²

En el mundo de hoy, signado por un “déficit igualitario”, a los menos favorecidos les resulta atractiva la incitación a subir la mentada escalera social, atraídos por un “sentimiento meritocrático” y una “desesperación por el éxito” que tiende a desalentar las iniciativas cooperativas. La meritocracia es un “motor ideológico del capitalismo tardío” (Littler, 2018: 15) que, en su acepción más extendida, implica que “cualquiera que sea la posición social al momento de nacer, la sociedad

² Se trató de un giro drástico, toda vez que –como recuerda Katrina Forrester (2019)–, ya en los años 1950 los laboristas venían enzarzados en la disputa en torno de la Cláusula 4 sobre la propiedad social y, por ende, sobre el contenido del compromiso igualitario del partido.

debería ofrecer suficiente oportunidad y movilidad para que el ‘talento’ se combine con el ‘esfuerzo’ para poder llegar a la cima” (Littler, 2018: 1). El camino hacia la aceptación del discurso meritocrático, explica Littler, involucró una astuta operación legitimadora, sobre todo en el Norte Global, donde la meritocracia apuntalaba al neoliberalismo mientras, al mismo tiempo, adoptaba y mercantilizaba el discurso igualitario y de los movimientos por el reconocimiento surgidos en las postrimerías del siglo XX. La meritocracia actual combina la adhesión de los movimientos pro igualdad y el renovado individualismo competitivo. De este modo, logra “absorber el lenguaje de la igualdad y de las políticas de identidad en el hacerse—a—uno—mismo [*auto-fashioning*] del emprendedurismo” (Littler, 2018: 2). La igualdad de oportunidades, ahíta de retóricas multiculturales e igualitarias, termina combinándose con la metáfora de la escalera para consumir la recomendación de Ayn Rand: “la escalera del éxito se sube mejor parándose en los escalones de la oportunidad” (cit. en Littler, 2018: 3). Así, aunque cambie la fuente de la desigualdad —antes era el nacimiento; ahora son los méritos— la jerarquía queda; y como discurso y como práctica, entonces, la meritocracia “promete oportunidad mientras produce división social” (Littler, 2018: 3).

Alarmado por el “alzamiento populista”³ que hizo que Donald Trump llegara a la Casa Blanca, Sandel advierte que el debate contemporáneo, en general, no se preocupa por evitar la meritocracia sino por cómo lograrla correctamente, lo cual ignora la realidad de que la meritocracia sí ha funcionado y ha tenido efectos gravísimos. En la sociedad de clases, dice Sandel, los que están arriba quieren creer que llegaron a ese lugar por mérito propio, que “su éxito está moralmente justificado” porque lo ganaron mediante “talento y trabajo duro” (Sandel, 2020: 13) o, como diría la fórmula de Michael Young, por medio de inteligencia y esfuerzo. El problema es que en las sociedades competitivas no se ob-

³ Sin denominarlo así, Sandel se refiere al populismo de derecha estadounidense, que puede ser definido brevemente en estos términos: “ideología que considera que la sociedad está separada, en última instancia, en dos grupos antagónicos homogéneos, el ‘pueblo puro’ versus ‘la élite corrupta’ [...] Así definido, el populismo tiene dos polos opuestos: el elitismo y el pluralismo” (Misevic, 2020). El Partido Populista en la ficción de Michael Young, en cambio, es un movimiento igualitario y pluralista.

serva claramente el hecho de que no todo es materia de esfuerzo o talento individual y que en verdad los individuos tienen deudas con el conjunto social. Quienes se sienten ganadores, *self-made persons* y autosuficientes no llegan a “aprender gratitud y humildad [y,] sin estos sentimientos es difícil preocuparse por el bien común” (Sandel, 2020: 14). Lo que está en juego, en el fondo, no es sólo un debate sobre lo correcto, sino también sobre la definición misma del éxito y el fracaso (Ibid.). La clase trabajadora siente que su dignidad, reconocimiento y autoestima han sido lesionadas tan gravemente por las políticas y la arrogancia de las élites meritocráticas, que Sandel se pregunta si hay que mantener el principio del mérito o buscar el bien común “más allá de la clasificación y el empeño” (Sandel, 2020: 16).⁴ Las élites y no sólo las fuerzas abstractas del mercado fueron responsables de esta degradación, a través de dos mecanismos: “uno es el modo tecnocrático de concebir el bien público; el otro es el modo meritocrático de definir a ganadores y perdedores” (Sandel, 2020: 19). En ambos casos, el mérito goza de una formidable carga legitimadora.

Una escalera para pocos

Hay coincidencia en que la meritocracia es un mito poderoso (Young, 1990; Littler, 2018; Sandel 2020). Quizá pueda decirse, con Sandel, que tiene la función de la noble mentira en Platón: justifica el orden social y tranquiliza a los descontentos –o los neutraliza– (2020: 77). O, con Littler, que el mito oculta y justifica las desigualdades sociales. El famoso “sueño americano” del ascenso siempre posible no es sino una versión del mito meritocrático. Entre los elementos de este mito hay varios que resultan sumamente atractivos. En principio, una sociedad que recompensa la eficiencia y la iniciativa es percibida como más productiva que una que paga de manera igualitaria o que se basa en prebendas. Además, la meritocracia reconoce las aspiraciones y la agencia humana; es decir, reconoce a las personas como seres libres y no como simples víctimas de las circunstancias. La idea de que cada

⁴ Para un agudo y sutil análisis de la relación entre reconocimiento, identificaciones políticas y dignidad humana, ver el capítulo de Sebastián Barros en este mismo libro.

quien obtiene lo que merece presupone “una potente noción de la libertad” (Sandel, 2020: 34). Pero esta libertad tiene su precio: hace a cada persona totalmente responsable de su destino, lo cual puede resultar abrumador, sobre todo para los perdedores (Sandel, 2020: 35). Otro elemento constitutivo es el esfuerzo el cual –al ser más valorado que la posición social inicial– tiende a eclipsar el hecho de que el campo de juego nunca está nivelado (como sí pretende el mito meritocrático).⁵ En efecto, sostiene Littler:

el significado dominante de meritocracia que circula hoy en día podría [...] caracterizarse ampliamente como una potente mezcla de una noción esencializada y excluyente de ‘talento’, individualismo competitivo y necesidad de movilidad social. La meritocracia neoliberal promueve una idea de éxito competitivo individualista, simbolizado en la escalera de la oportunidad. (Littler, 2018: 8)

Vale enfatizar que la meritocracia promete movilidad social ascendente y se compromete con la igualdad de oportunidades, pero en modo alguno asegura igualdad de resultados. Además, la mentada movilidad ascendente no se condice con los datos duros que registra la investigación empírica.⁶ Así, por más atractivos que tenga en términos normativos, la meritocracia choca contra la cruda realidad de que para las mayorías es más difícil o simplemente imposible subir la escalera

⁵ En lenguaje futbolero, Ariel Petruccelli afirma que en la relación entre el capitalismo y los trabajadores la cancha “siempre” está inclinada en contra de los segundos. Más aún, de los tres partidos que se juegan: el partido de la deuda, el partido de las inversiones y el partido de la ciudadanía, los trabajadores sólo pueden participar, con pocas chances, únicamente en el tercero (Petruccelli, 2020: 79-85).

⁶ Existe abundante evidencia estadística sobre la baja o nula movilidad social ascendente en las últimas décadas, pese al insistente discurso de que existen auténticas meritocracias en los países centrales (aunque sí es cierto que hay mayor movilidad en los países más igualitarios, como los escandinavos). Ver: Sandel, 2020: 20-21, 53-54, *passim*; Littler, 2018: 8-9; White, 2008: 64-68. Asimismo, la pandemia desatada en 2020 no parece haber cambiado las percepciones sobre la meritocracia. Un estudio del King’s College London reveló “una fuerte creencia en la meritocracia en Gran Bretaña: que el trabajo duro y la ambición siguen siendo impulsos claves para el éxito [...] incluso durante la pandemia. A pesar de las circunstancias excepcionales, los británicos tienden a pensar que las pérdidas de empleo causadas por la crisis son más el resultado del fracaso personal que del azar” (Booth, 2021).

hacia el éxito. Sucede que cuando se piensa en una meritocracia ideal se supone una perfecta igualdad de oportunidades, o el campo de juego completamente nivelado, o el punto de partida igual para todos. El problema de la desigualdad inicial y su perpetuación fue denunciado precisamente por quien introdujo la expresión meritocracia, Alan Fox, en su artículo “Class and Equality”, publicado en la revista *Socialist Commentary* (1956), órgano del *Socialist Vanguard Group*, una organización situada a la izquierda del laborismo británico. La crítica de Fox pone el acento en la ineludible desigualdad de clase, cuestión que ha quedado prácticamente diluida en las discusiones posteriores.⁷ Sostiene Fox:

en este camino está la “meritocracia”; la sociedad en la cual los dotados [*gifted*], los inteligentes, los industriosos, los ambiciosos y los despiadados son cuidadosamente seleccionados y ayudados a llegar hasta las posiciones dominantes, desde donde proceden no sólo a disfrutar de la realización del ejercicio de sus atributos naturales sino también a recibir un generoso bono adicional. Pero esto no es suficiente. Simplemente diseñar “tamices” más grandes y mejores (“igualdad de oportunidades”) para ayudar a los muchachos inteligentes a alcanzar la cima y luego apilar recompensas sobre ellos cuando llegan allí es la visión de un cierto tipo de Nuevo Conservadurismo; nunca ha sido la visión del socialismo. (cit. en Littler, 2018: 33)

La posición de Fox asocia la meritocracia –definida como una combinación de igualdad de oportunidades, selección social y promesa de jugosos premios a los talentos desarrollados– con un nuevo “conservadurismo” y deja para el socialismo la vindicación de la igualdad de resultados. Asimismo, ya muy tempranamente pone el acento en la ineficacia del mero uso de sofisticados tamices para que unos pocos lleguen a la cumbre y allí gocen de sus atributos y de una recompensa material mucho mayor. Y también denuncia que los tamices están diseñados para seleccionar las cualidades más afines a la competencia capitalista: se busca sujetos inteligentes, industriosos, ambiciosos y

⁷ Un minucioso examen del concepto de igualdad en la tradición marxista puede hallarse en el capítulo de Sebastián Martín, en este mismo libro.

despiadados (todo lo que reclama la versión modificada del juego de *Snakes and Ladders*). La condena de Fox combina claramente la impugnación normativa y la denuncia contra la práctica meritocrática y sus efectos injustos.

El texto de Fox –como indica Littler– pasó largamente inadvertido. La obra emblemática y que suele tomarse como crítica fundacional a la meritocracia es *The Rise of Meritocracy* (1958), de Michael Young. Esta distopía situada en el año 2034 describe y cuestiona el sistema meritocrático que ha surgido en Inglaterra a mediados del siglo XX. Según Young, el régimen basado en el mérito responde a la fórmula $I + E = M$, donde I es inteligencia, E es esfuerzo y M meritocracia. La novela muestra la evolución –promovida desde el Estado– desde un sistema jerárquico nepotista –donde prevalece la relación de parentesco y la ventaja se transmite por herencia– hasta llegar a un mundo estrictamente meritocrático. El problema de esta sociedad jerárquica y meritocrática consiste en que quienes poseen un mayor cociente intelectual –medido periódicamente a lo largo de la vida– poco a poco perfeccionan el sistema, se convierten en una casta dominante (con derechos hereditarios) y acaban generando un profundo resentimiento en aquellos que, por su cociente más bajo, no acceden a los beneficios materiales y simbólicos de esta sociedad desigual. En las clases postergadas están ahora quienes no superaron los exigentes y continuos *tests* del sistema y sólo pueden culparse a sí mismos por su fracaso. El odio hacia la casta dominante es tal que los señalados como menos dotados finalmente se rebelan y forman un Partido Populista que genera una revolución violentísima, cuyo resultado último se desconoce porque el narrador ficcional de la obra muere durante la revuelta.

En línea con la crítica socialista de Fox, la idea de Young es que la meritocracia como principio ordenador lleva a nuevas desigualdades y a nuevas modalidades de estratificación social. Los cuestionamientos de Young se dirigen contra el orden de la segunda posguerra y contra algunas de las corrientes dentro del Partido Laborista que tendían a “sobreevaluar las habilidades innatas y la emergencia de nuevas jerarquías” (Littler, 2018: 35). Ya en las primeras señales de alarma sobre los riesgos de la meritocracia aparecía aquello que luego se convertiría en el gobierno de los inteligentes (*smart*) con credenciales, por sobre los ton-

tos (*dumb*) sin credenciales. En una reseña del libro de Young, Raymond Williams criticó esta tendencia: “pensamos en la inteligencia como algo absoluto y limitado porque este tipo de sociedad nos ha dicho que pensemos así. Parece cada vez más obvio que, en la práctica, nuestros conceptos de inteligencia son peculiarmente no inteligentes” (cit. en Littler, 2018: 35). La alternativa a la meritocracia que propone Young es la que aparece en el sugestivo *Chelsea Manifesto*, del imaginario Partido Populista. Allí, Young ofrece “poderosos argumentos a favor de la igualdad” y valora “la ‘amabilidad y el coraje, la empatía y la generosidad’ por sobre las concepciones estrechas de la inteligencia” (Littler, 2018: 36).

Casi todos los críticos coinciden en que, una vez superado el umbral de la igualdad de oportunidades, la meritocracia no pone en cuestión ni las formas del estatus existente, ni el sistema jerárquico de ocupaciones, ni la falta de neutralidad en los tamices. No se pregunta por qué algunas posiciones son más altas que otras o, dicho de otro modo, qué es lo que se está premiando cuando se habla de movilidad social ascendente. Los discursos neoliberales, afirma Littler, marcan un camino de ascenso específico a través del mercado (y el credencialismo, tal como aduce Sandel) y delimitan las zonas de las que hay que escapar, es decir, las que corresponden a la clase trabajadora. Así, en *La justicia y la política de la diferencia* ([1990] 2000) –tras sostener que la justicia no es tanto una cuestión distributiva, sino que debería centrarse en evitar la opresión y la dominación– Iris Marion Young afirma que el paradigma distributivo no objeta “la organización institucional y el poder de toma de decisiones”, sobre la base de dos presunciones: por un lado, se presupone la división jerárquica del trabajo que implica pocas posiciones aventajadas (por poder, prestigio, ingresos, etc.) y, por otro, se asume que ocupar tales posiciones debería hacerse según el mérito, esto es, “midiendo la competencia técnica individual” (Young, 2000: 324) en un esquema competitivo con reglas imparciales. En un sistema ideal, dice, “[p]ara aplicar el principio del mérito debe ser posible identificar, medir, comparar y calificar la actuación individual en tareas relativas al trabajo, usando criterios que sean normativa y culturalmente neutrales” (Young, 2000: 325). Pero, para la autora, tales reglas imparciales y valorativamente neutrales directamente “no existen”. El problema re-

side en quién fija las reglas, cómo se valoran las cualidades en juego y si, en efecto, las personas las poseen. De aquí se sigue que “[s]i la evaluación objetiva, valorativamente neutral del mérito es difícil o imposible, la legitimidad de una división jerárquica del trabajo se ve seriamente cuestionada” (Ibid.). No se trata, claro, de rechazar la división técnica o la especialización, sino la división más profunda entre profesionales y no profesionales, ya que tal diferenciación “somete a la mayoría de la gente a estructuras de dominación y a mucha gente a la opresión de la explotación, la carencia de poder y el imperialismo cultural. El desarrollo de la democracia en el trabajo puede hacer mucho para remediar esta injusticia” (Ibid.).⁸

Luego de identificar algunos requisitos para un escenario de selección ideal –neutralidad cultural y valorativa; competencias según un desempeño óptimo; medición a escala individual; entre otras– Young sostiene que, al fin y al cabo, “un criterio del mérito objetivo y no sesgado con respecto a los atributos personales es una versión del ideal de imparcialidad, y es sencillamente imposible” (Young, 2000: 339). La dificultad de determinar exactamente el aporte individual; los sesgos de clase, estatus, género, etc.; los valores culturalmente específicos que se utilizan; nada de esto puede ser neutralizado ni con los mejores *tests* estandarizados. Los *tests* para el acceso a la educación de élite y también para el empleo, dice Young, “premián ciertos estilos personales o culturales, tales como la competitividad, la capacidad para trabajar sola de manera eficiente, la capacidad para trabajar con rapidez y la inclinación por la abstracción” (Young, 2000: 350), esto es, un conjunto muy limitado de aptitudes que no cubren todo el rango posible y deseable y culturalmente neutral. Por consiguiente, concluye que “las prácticas que certifican las cualificaciones de la gente, y la clasificación de tales cualificaciones, son siempre *políticas*” (Young, 2000: 354). De allí que “[l]a ideología del mérito intenta despolitizar el establecimiento de criterios y estándares para la asignación de puestos y la concesión de beneficios” (Ibid.). Más aún: “una vez que hemos entendido la evaluación de mérito como política, entonces surgen importantes cuestiones de justicia que van más allá de la distribución, cuestiones sobre quién debería

⁸ Para un análisis de las tensiones entre reconocimiento y redistribución, desde una perspectiva de justicia de género(s), ver el capítulo de Suyai García Gualda, en este mismo libro.

decidir respecto de las cualificaciones y a través de qué normas y principios” (Young, 2000: 354).

En vena foucaultiana, Young señala que la alegada científicidad de las evaluaciones oculta mal el hecho archiconocido de que el conocimiento implica poder, de modo que las evaluaciones de desempeño promueven y reproducen las relaciones de dominación que no son cuestionadas por la ideología del mérito. Si bien la meritocracia reemplazó a la aristocracia de sangre, mantuvo el criterio jerárquico en tanto el grupo poderoso es el que fija los criterios por los cuales el esquema se mantiene. Con una diferencia crucial: ahora, en lugar de venir de la “familia correcta”, lo que importa es haber ido a “la escuela correcta” (Young, 2000: 356), un fenómeno que –como veremos– se exagera con el credencialismo que denuncia Michael Sandel. Una vez más, el problema con la definición de inteligencia (elemento clave de la ecuación meritocrática) reviste importancia. Afirma Young: “[I]a cultura dominante implícitamente opera con un significado restringido de ‘inteligencia’ entendida como el ejercicio de capacidades técnicas verbales y del cálculo abstracto, en el discurso y actividades despojadas del elemento concreto de las cosas sensoriales” (Ibid.). Así, la racionalidad abstracta es vista como cosa de hombres blancos, el cuerpo y la emociones como cosa de mujeres, y la disposición servil como cosa de no blancos. Para la autora, la democracia en el lugar de trabajo puede contribuir a disminuir la opresión, incluso si no se cambia radicalmente la estructura laboral. En suma, dice Young: “no debería existir una cosa tal como los trabajos ‘sin futuro’, aunque tampoco debería acarrear un estigma social el permanecer en un mismo trabajo” (Young, 2000: 377).⁹ La recuperación de la dignidad del trabajo quizá sea un mecanismo necesario –nunca suficiente– para una agenda antimeritocrática.

⁹ Para Young, el mito de la meritocracia invisibiliza el hecho de que “la mayoría de las personas están predestinadas a ser perdedoras” (Young, 2000: 360). Por eso, la autora desafía de manera radical la división jerárquica del trabajo, la cual es injusta porque genera dominación y opresión. Pero, curiosamente, también sostiene que “la justicia no requiere igualdad de ingresos para todas las trabajadoras, y a menudo hay buenas razones para pagar de manera diferente a los distintos trabajadores”, entre las cuales enumera la necesidad de “proporcionar incentivos para desarrollar los que de otro modo serían trabajos menos deseables, y recompensar la productividad que está por encima de la media” (Young, 2000: 363). En línea con la posición habitual en la izquierda liberal, Young sólo considera malas las grandes diferencias de ingresos, tal como hace Elizabeth Anderson (1999) en su crítica al igualitarismo distributivo.

La tiranía de los “inteligentes”

La meritocracia es un mito que ofrece varios atractivos y está concebido para ocultar una realidad ominosa y desigual. Como sostiene Sandel, se trata de una tiranía que produce efectos destructivos en el tejido social. En efecto, la meritocracia constituye “un sistema competitivo, lineal y jerárquico en el cual, por definición, algunas personas quedan relegadas” (Littler, 2018: 3). No todos pueden subir la escalera del éxito ya que, como advirtiera Raymond Williams, sólo permite que se ascienda individualmente, lo cual a su vez debilita a la comunidad y “hace más dulce el veneno de la jerarquía” (cit. en Littler, 2018: 3). La combinación de legitimación de las desigualdades y daño en el entramado social se expresa en una marcada *hubris* de los ganadores y en un amargo resentimiento de los perdedores.

Al analizar el caso de Estados Unidos en años recientes, Sandel observa que la causa principal del enojo populista no es la creciente desigualdad, sino el fin de la movilidad ascendente que es tan cara al “sueño americano”, especialmente para los sectores trabajadores. La antigua meritocracia devino –como vaticinara Michael Young– en una “aristocracia hereditaria”, en presencia de una “escalera cuyos escalones están cada vez más lejos uno de otro” (Sandel, 2020: 23–24). Este escenario ofrece varios flancos para el cuestionamiento normativo. No es para nada obvio que los más talentosos por naturaleza deban obtener mayores recompensas, porque dichos talentos no son obra propia y ni lo es el hecho de que la sociedad que habitan valore esos talentos y no otros. Pese a todo, existe en la realidad una “*hubris* meritocrática [que] refleja la tendencia de los ganadores a envanecerse por su éxito, mientras olvidan que la suerte y la buena fortuna los han ayudado a lo largo del camino”, y creen que los perdedores también se merecen el lugar al que fueron relegados. Al cercenar la humildad, la meritocracia hace perder “cualquier sentido de don o de gracia”, impide que las personas se vean como partes de un destino compartido y deja “poco espacio para la solidaridad que puede surgir cuando reflexionamos sobre la contingencia de nuestros talentos y fortunas. Esto es lo que hace del mérito una forma de tiranía o dominio injusto” (Sandel, 2020: 25). La meritocracia, entonces, conduce directamente a una crasa política de la humillación, que celebra a los ganadores y denigra a los perdedores (Sandel, 2020: 26).

Con el triunfo de la economía de mercado neoliberal que, como señalara Littler, logró cooptar a buena parte del progresismo identitario, se produjo un desplazamiento en el *locus* del riesgo: ahora es puramente individual y el Estado de Bienestar no tiene por qué correr riesgos por otros. Tal desplazamiento es posible gracias al elemento aspiracional de la meritocracia, asociado a la retórica del ascenso: con trabajo duro y respeto por las reglas es posible elevarse socialmente (Sandel, 2020: 63). De este modo, también, la discusión sobre la responsabilidad y la buena o mala fortuna reemplaza a la creencia en la solidaridad que había impregnado a las políticas del consenso de posguerra. El Estado ahora sólo se ocupa de determinar quiénes son merecedores de asistencia y quiénes no; quiénes han actuado con responsabilidad y quiénes no (Sandel, 2020: 65–66). Y esto se refleja en la actitud de las clases. Una de las frases favoritas de la élite meritocrática, señala Sandel, es aquella que dice: llegarás “tan lejos como tus talentos puedan llevarte”. Se observa aquí –junto con la esencialización de los talentos innatos– la diferenciación preferida por las nuevas élites meritocráticas; esto es, entre inteligentes y tontos (*smart and dumb*). En el argot de la élite progresista, lo correcto es equivalente a lo inteligente. La idea y la frase misma fueron usadas hasta el hartazgo por Barack Obama y previamente, con frecuencia, por Bill Clinton (Sandel, 2020: 67). Donald Trump regresó a una retórica más simple: ganadores y perdedores (Sandel, 2020: 70). En términos evaluativos, el problema es el siguiente: la meritocracia “comienza como un ideal, pero luego se desliza hacia una afirmación acerca de cómo son las cosas. Si la meritocracia es una aspiración, aquellos que no tienen éxito siempre pueden culpar al sistema; pero si es un hecho, los que fallan son invitados a culparse así mismos” (Sandel, 2020: 80). Con estos elementos a la vista, Sandel puede llegar a la siguiente definición sobre la tiranía del mérito:

consiste en un conjunto de actitudes y circunstancias que, tomadas en conjunto, han vuelto tóxica a la meritocracia. Primero, bajo circunstancias de rampante desigualdad y movilidad estancada, reiterar el mensaje de que somos responsables de nuestros destinos y merecemos lo que obtenemos erosiona la solidaridad y desmoraliza a quienes se quedan atrás a causa de la globalización. Segundo, insistir en que un título uni-

versitario es el principal camino hacia un trabajo respetable y una vida decente crea un prejuicio credencialista que daña la dignidad del trabajo y desprecia a quienes no han ido a la universidad; y, tercero, insistir en que los problemas sociales y políticos se resuelven mejor por medio de expertos altamente educados y neutrales en valores es una arrogancia tecnocrática que corrompe la democracia y desempodera a los ciudadanos comunes. (Sandel, 2020: 72)

Conviene observar con algún detalle los tres elementos de la tiranía meritocrática: el credencialismo, la tecnocracia y el problema de la responsabilidad. Según Sandel, en las últimas décadas la educación estadounidense, en particular la universitaria, ha sido vista como el principal remedio para la desigualdad y como el camino correcto para la movilidad ascendente. Si bien se ampliaron algunas oportunidades educativas, no se mitigaron las desigualdades económicas. Pero, en términos meritocráticos, el resultado fue el reforzamiento de la creencia en que una vez lograda la igualdad de oportunidades “la desigualdad no es una falla del sistema; es una falla tuya” (Sandel, 2020: 88). Con este énfasis en la educación, se moralizó el éxito y el fracaso y surgió una brutal competencia por las credenciales, en la cual tienen un exagerado valor los títulos universitarios. Así “el prejuicio credencialista es un síntoma de la *hubris* meritocrática” (Sandel, 2020: 89).

Cuando la meritocracia se enquistó en el gobierno, se instala una fuerte tecnocracia que abandona “la sabiduría práctica y la virtud cívica” que requería, por ejemplo, el modelo de Aristóteles. Para los tecnócratas, como vimos, la oposición relevante es entre lo inteligente y lo tonto. El credencialismo y la *hubris* de la élite educada en las universidades más caras y prestigiosas hizo que el hecho de no haber cursado estudios superiores se convirtiera en un estigma (Sandel, 2020: 96). Más aún, se redujo enormemente la presencia de trabajadores en los cuerpos legislativos, en Estados Unidos y en el Reino Unido, por ejemplo. Y, al mismo tiempo, los partidos pasaron a estar dominados por élites educadas y no por las bases trabajadoras. Así, se llega al punto en que “unos pocos con credenciales gobiernan a la mayoría sin credenciales” (Sandel, 2020: 97–98); y esa minoría gobernante suele colocarse tecnocráticamente por encima de los partidos, con lo cual se

abandona la discusión democrática sobre la justicia y el bien común, ya que se supone que los datos reemplazan la necesidad del debate (Sandel, 2020: 101–104).

En términos de responsabilidad, la meritocracia produce efectos que sus defensores parecen no haber previsto. Como se dijo, la meritocracia —que premia el talento y el esfuerzo— surge contra la aristocracia de sangre y sus privilegios hereditarios. Pero esto no resuelve todos los problemas. La aristocracia es vista como injusta porque depende del mero accidente, mientras que la meritocracia, aunque también genera desigualdades, no parece injusta porque recompensa la responsabilidad. En un breve experimento mental, Sandel propone elegir un tipo de sociedad según un lugar que nos es asignado previamente. Si uno fuese rico quizás elegiría una aristocracia para poder legar a los hijos, pero si uno fuese pobre elegiría la meritocracia por su promesa de movilidad ascendente. Pero hay otra manera de ver las cosas, en términos relacionales. En una aristocracia, el rico tendría conciencia de que su situación es producto de la buena suerte y no incurriría en la arrogancia del meritócrata. El pobre, por su parte, en una sociedad feudal no se sentiría culpable de su condición; pensaría que los de más arriba simplemente tuvieron mejor suerte. Pero en una meritocracia encontraría que su situación es desmoralizante porque su pobreza es pura y exclusivamente producto de sus malas decisiones, o de su falta de talento, o de su carencia de esfuerzo suficiente (Sandel, 2020: 113–115). Este experimento apunta a ilustrar el grave daño que la meritocracia le inflige al tejido social. Michael Young, en *The Rise of Meritocracy*, también observó que el viejo sistema de clases al menos no cargaba las culpas sobre los trabajadores ni alentaba la *hubris* de los más aventajados. Young advertía: “algunos miembros de la meritocracia están tan impresionados con su propia importancia que han perdido empatía con las personas” y “las personas de menor calibre han sido ofendidas muy innecesariamente” (cit. en Sandel, 2020: 118). Con la meritocracia triunfante, las clases inferiores, añadía Young, por primera vez no tenían una defensa para su autoestima y, en consecuencia, era esperable un alzamiento populista contra la casta meritócrata.

Para Sandel, el problema de la meritocracia es doble: ha fracasado como aplicación de un principio, pero también el principio es defec-

tuoso. Se trataría, entonces, de “un proyecto político vacío que refleja una concepción empobrecida de la ciudadanía y la libertad” (Sandel, 2020: 120). Desde el punto de vista de la justicia, la idea de una sociedad con movilidad perfecta resulta atractiva porque expresa una idea de libertad, la creencia de que tenemos lo que merecemos y que los resultados de la competencia son justos. Sin embargo, “el ideal meritocrático no es un remedio para la desigualdad; es una justificación de la desigualdad” (Sandel, 2020: 122). Una de las desigualdades más controvertidas es la de los talentos; es decir, si cada persona merece o no los talentos que posee. La respuesta depende del estatus moral que se les asigne. Para Sandel –como para buena parte de la tradición igualitaria y en particular para la variante rawlsiana– tener tal o cual talento es un asunto de buena suerte que no debiera tener influencia en la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social. También, vale insistir, es un hecho de buena suerte nacer en una sociedad donde algunos talentos son valorados y otros no. Para Sandel, “si nuestros talentos son regalos por los que estamos en deuda –ya sea a la lotería genética o a Dios– luego, es un error y un engreimiento asumir que merecemos los beneficios que fluyen desde ellos”¹⁰ (Sandel, 2020: 123). Pero si los meritócratas conceden que los talentos no son merecidos, aún les queda el argumento del esfuerzo. Así, dice Sandel, “el argumento meritocrático no es principalmente una afirmación sociológica acerca de la eficacia del esfuerzo. Es sobre todo una afirmación moral sobre la agencia humana y la libertad” (Sandel, 2020: 124). Puesto que la arbitrariedad de los dones debilita la posición del mérito, entonces se enfatiza “la significación moral del esfuerzo y la perseverancia” (Sandel, 2020: 125).

Uno de los más enfáticos críticos de la meritocracia, como es bien sabido, fue John Rawls, el creador del igualitarismo liberal. Menos conocida es la posición antimeritocrática de Friedrich Hayek a quien, por su credo neoliberal, suele asociárselo erróneamente a la meritocracia. Así, la desigualdad basada en el mérito tiene dos doctrinas rivales en el capitalismo, dice Sandel (sin jamás mencionar al socialismo): una es el

¹⁰ Robert Nozick tendría una respuesta rápida: que los talentos no se merezcan no quiere decir que no se tenga derechos exclusivos sobre ellos y sus frutos. Pero esa es otra gran discusión que no podemos profundizar aquí. Ver: Lizárraga, 2019.

liberalismo de mercado y la otra es el igualitarismo liberal. Aunque en la práctica terminen avalando la meritocracia y no tengan una posición del bien común que pueda combatirla, aduce Sandel, filosóficamente poseen argumentos fuertes contra la meritocracia (Sandel, 2020: 125–126). Desde el liberalismo de mercado, Friedrich Hayek se opone a la igualdad de oportunidades y sostiene que los resultados del libre intercambio no reflejan el mérito, sino simplemente el valor de los productos o servicios, determinados por la oferta y la demanda. El mérito es una cuestión moral, mientras que el valor es una medida económica expresada en el precio de bienes o servicios. Por su lado, John Rawls adopta como punto de partida para su visión igualitaria la irrelevancia moral de las diferencias en talentos –en tanto factores arbitrarios– y sostiene que por más correcciones que se hagan, las contingencias siempre tienden a impactar en la distribución. Por eso, Rawls “alienta a los talentosos a cultivar el ejercicio de sus talentos, pero con la comprensión de que las recompensas que alcanzan con esos talentos en el mercado deben ser compartidas con la comunidad como un todo” (Sandel, 2020: 128). En la teoría rawlsiana, la distribución de los talentos es parte de un acervo común, lo cual supone una cierta deuda con la sociedad concebida como esquema de cooperación; las retribuciones corresponden no al mérito moral sino a expectativas legítimas surgidas de un hipotético contrato originario; nadie puede obtener ventajas a menos que también se beneficien los menos afortunados; y la capacidad para esforzarse también se cuenta entre los factores contingentes que no pueden ser invocados para obtener mayores beneficios. Con todo, según Sandel, si bien tanto Hayek como Rawls tienen poderosos argumentos negativos contra la meritocracia, fallan al no ver el argumento comunitario positivo que se basa en la deuda que cada quien tiene con la comunidad (Sandel, 2020: 131), algo que, como puede advertirse, no es del todo cierto respecto de Rawls. Sí, en cambio, es cierto que ni el liberalismo de mercado ni el igualitarismo liberal logran neutralizar totalmente los efectos meritocráticos de las desigualdades que ambos sistemas permiten y, por ende, acaban generando condiciones para el surgimiento de la *hubris* meritocrática.

Más allá de las fuertes objeciones normativas a la meritocracia, Sandel también pone en foco uno de los efectos más estremecedores de

la tiranía del mérito: las “muertes por desesperación”, un fenómeno bien documentado en Estados Unidos. Dice Sandel: “al no ser generoso con los perdedores y al ser opresivo con los ganadores, el mérito se convierte en un tirano” (Sandel, 2020: 197). Y los tiranos son, por definición, mortíferos. Los beneficios de la globalización no llegaron a la clase trabajadora y las desigualdades económicas crecieron aceleradamente desde los años 1970 hasta nuestros días. Por eso, dice Sandel:

no sorprende que [los trabajadores] estén descontentos. Pero la penuria económica no es el único origen de su malestar. La era de la meritocracia ha infligido también una herida más insidiosa en la clase trabajadora: ha erosionado la dignidad del trabajo. Al valorar ‘el cerebro’ exige que se obtengan buenos puntajes en los exámenes de admisión de la universidad; la maquinaria de selección expulsa a quienes no tienen credenciales meritocráticas. Les dice que el trabajo que realizan, menos valorado por el mercado que el trabajo de los profesionales bien pagos, es una contribución menor al bien común y por lo tanto menos merecedora de estima y reconocimiento social. Legitima las suculentas recompensas que el mercado otorga a los ganadores y el magro pago que les ofrece a los trabajadores sin título universitario. (Sandel, 2020: 198)

Entre 2014 y 2017 se redujo súbitamente la expectativa de vida en Estados Unidos. Esto se debió a las muertes por desesperación: suicidios, sobredosis, enfermedad hepática por alcoholismo. Antes de la pandemia, cada dos semanas morían más personas por estas causas que durante los 18 años de guerra en Irak y Afganistán. Sandel cita un estudio según el cual este fenómeno refleja “una lenta y prolongada pérdida de un modo de vida para la clase blanca menos educada” (Sandel, 2020: 201) y recuerda la amarga decepción de Michael Young frente al programa meritocrático de Blair en 2011: “en una sociedad que aprecia tanto el mérito [es duro] ser juzgado como alguien que no tiene ninguno. Ninguna clase subalterna jamás fue dejada tan moralmente desnuda como esta” (*Ibid.*). No parece casual que Donald Trump haya triunfado con holgura en los distritos con mayores muertes por desesperación. Mientras tanto, Barack Obama se refería a los trabajadores blancos como personas que se aferran a las armas y a la religión; y Hillary Clin-

ton los llamaba “deplorables” (Sandel, 2020: 203). El desprecio progresista hacia la clase trabajadora ha sido en gran parte responsable del alzamiento populista.

El desafío en las políticas públicas, alega Sandel, consiste en remediar la frustración de la clase trabajadora respecto de “la condescendencia de la élite y el prejuicio credencialista que se ha vuelto tan abundante en la cultura pública” (Sandel, 2020: 205). Para Sandel, los problemas económicos no son tan sólo cuestiones de bolsillo sino cuestiones sobre la posición en la sociedad. Muchos trabajadores, dice el autor, sintieron que habían quedado obsoletos en una sociedad que ya no demandaba sus habilidades y, por eso, urge reponer el “trabajo como reconocimiento”. El diagnóstico de Sandel es muy preciso:

el enojo y el resentimiento ahora son muy profundos. Esto es así porque el enojo se refiere a la pérdida de reconocimiento y estima. Mientras que el reducido poder de compra por cierto importa, la ofensa que más atiza el resentimiento de los trabajadores es aquella que va contra su estatus de productores. Esta ofensa es el efecto combinado de la selección méritocrática y de la globalización impulsada por el mercado. (Sandel, 2020: 208)

La meritocracia, entonces, más que una sana carrera entre personas a las que se supone igualmente situadas —como quiere el ideal de la igualdad de oportunidades— es un espacio de competencia completamente desigual, sesgado y sujeto a los mecanismos de selección por parte de los sectores dominantes. Supone, siempre, la afirmación de la autopropiedad (el individualismo posesivo) y la negación de cualquier deber hacia los demás excepto aquellos que, en principio, sirven para la hipotética igualación del momento inicial. En términos normativos, Rawls (2000) ha condenado esta forma de competencia desigual al criticar la denominada “igualdad liberal”, que permiten la influencia indebida de los talentos naturales. G. A. Cohen, desde el socialismo, ha realizado una crítica similar llamando a este esquema “igualdad de oportunidades burguesa”. Parece, entonces, que no estamos simplemente en presencia de un espacio para la competencia sino de un campo

de conflicto permanente. Si algo consiguió el brutal alzamiento populista que escandalizó a Sandel fue el hecho de visibilizar el conflicto de clase que se hallaba oculto tras la jerga meritocrática y los buenos modales progresistas de las élites. La meritocracia, en definitiva y en última instancia, es consustancial a la sociedad de clases.¹¹

Consideraciones finales

Las condenas más conocidas a la meritocracia tienen en común el rasgo de que no son críticas del capitalismo como sistema. De algún modo, quienes con buenas razones objetan el orden jerárquico de la meritocracia no ponen el mismo énfasis para condenar el orden jerárquico del capital. No es un dato menor que la primera crítica registrada contra la meritocracia haya surgido, precisamente, desde el socialismo. Sólo después vinieron los cuestionamientos socialdemócratas, del igualitarismo liberal y del comunitarismo. En la creciente puja entre un igualitarismo distributivo y otro relacional, no parece razonable tener que elegir para ver cuál está mejor equipado para señalar y remediar las desigualdades materiales y de estatus que produce la meritocracia. Se requiere, por supuesto, una visión más inteligente de la inteligencia, como reclamaba Raymond Williams; una reevaluación de aquello que cuenta como éxito o, más precisamente, de aquello que debe ser valorado (con independencia del valor de mercado); y, tal vez, una visión plural de los valores que componen el bien común (aunque sea muy tenue). Como mínimo, parece haber acuerdo en la necesidad de que la meritocracia sea reemplazada por una noción efectiva de igual ciudadanía. El problema que queda sin ser resuelto es precisamente el de las desigualdades distributivas originadas en la estructura de clases. Las anti-meritocracias capitalistas parecen quedarse cortas. El socialismo, quizá tenga mejores herramientas para ser radicalmente anti-meritocrático.

Así, aunque los diagnósticos de los males de la meritocracia se parecen, las soluciones propuestas desde diversas tradiciones lucen menos

¹¹ Existe, claro está, la posibilidad del surgimiento y consolidación de una casta burocrática en los sistemas socialistas, la cual bien podría invocar el mérito como justificación de las desigualdades de poder, estatus e ingresos. Pero la tradición socialista, en teoría al menos, ha sido por lo general hostil a los criterios y dispositivos meritocráticos.

coincidentes. Iris Young, por ejemplo, propone una amplia y profunda democratización de la sociedad y, en especial, de los mecanismos de calificación para y en los lugares de trabajo. La autora recomienda que los criterios de selección y aplicación de las cualificaciones se decidan democráticamente, ya que la democracia y sus procedimientos son “una condición necesaria de la justicia social, como un medio para el auto-desarrollo y la minimización de la dominación, y como el mejor modo para llegar a decisiones sustantivamente justas” (Young, 2000: 356). En lugar de intentar la imposible imparcialidad valorativa, la idea es que los procedimientos democráticos más refinados –y limitados por normas que aseguren derechos– neutralicen los sesgos que habitualmente tienen los diversos mecanismos de calificación.

Sandel, por su parte, es más específico y se preocupa centralmente por evitar los efectos de la tiranía del mérito. En sus palabras, superarla “significa repensar el modo en que concebimos el éxito, cuestionando la presunción meritocrática de que aquellos que están en la cima llegaron hasta allí por cuenta propia. Esto significa desafiar las desigualdades de riqueza y de estima que son defendidas en nombre del mérito pero que promueven resentimiento, envenenan nuestra política y nos separan” (Sandel, 2020: 155). Los ámbitos preferidos para intervenir son el educativo y el laboral. Además de romper con el credencialismo universitario, se trata de reponer al trabajo en un lugar honorable y esto se logra recuperando la importancia y la dignidad del entrenamiento no universitario para el empleo. Todos los trabajos, en especial los manuales, deberían gozar de alta estima y la educación ciudadana debería volver al lugar de trabajo para no quedar secuestrada en manos de las élites tecnocráticas.

Los estragos de la meritocracia entre las clases trabajadoras han sido espeluznantes, no sólo en términos de pérdida de respeto propio y descuidadización, sino en términos de vidas humanas; esas muertes por desesperación. La agenda de políticas que propone Sandel busca prestarle atención a la justicia distributiva pero especialmente a la “justicia contributiva”, puesto que el reconocimiento y la contribución al bien común se relacionan más con la función de las personas como productoras que como consumidoras (Sandel, 2020: 208). Afirmado en la tradición en la que convergen Aristóteles, Hegel y el catolicismo, Sandel

sostiene que “la necesidad humana fundamental es ser necesitado por aquellos con quienes se comparte una vida común. La dignidad del trabajo consiste en ejercitar nuestras habilidades para responder a dichas necesidades. Si esto es lo que significa vivir una buena vida, es entonces un error concebir al consumo como ‘el único fin y objeto de la actividad económica’” (Sandel, 2020: 212).¹² Esto implica enfrentar dos preguntas que la escalada meritocrática ha ocultado sistemáticamente: qué es aquello digno de reconocimiento y estima; y qué nos debemos unos a otros como ciudadanos. La idea de que hay algo que nos debemos los unos a los otros refleja precisamente un “sentido de la deuda” (Sandel, 2020: 222), que viene asociado a un sentimiento comunitario fuerte que se perdió con la tiranía del mérito. Así, añade Sandel, “un vivo sentido de la contingencia sobre nuestra suerte puede inspirar cierta humildad [...] Tal humildad es el comienzo de un camino de regreso desde la cruda ética del éxito que nos separa. Apunta más allá de la tiranía del mérito a una vida pública menos rencorosa y más generosa” (Sandel, 2020: 228). Como en todos los casos no socialistas, Sandel deplora la meritocracia, pero está lejos de ser un igualitario radical. Su opción preferida es lo que él denomina igualdad de condición, es decir, una situación en la que quienes no alcanzan ni riqueza ni prestigio puedan vivir vidas dignas como ciudadanos plenamente participativos en la deliberación y la decisión sobre los asuntos públicos (Sandel, 2020: 224).

Como anticipamos, el socialismo no sólo realizó la primera crítica radical a la meritocracia, sino que la nominó y, a nuestro juicio, dispone de recursos idóneos para construir un mundo no meritocrático. Desde las vertientes que han experimentado un giro normativo, el socialismo asume el cuestionamiento marxiano a la influencia de “privilegios naturales” que inexorablemente originan injusticias en ausencia de instituciones igualitarias. Esto coincide con la posición radicalmente anti-meritocrática de John Rawls, que reniega de cualquier lugar para el mérito en los esquemas distributivos. Como “socialista reticente” (Edmundson, 2017), Rawls bien puede contarse entre aquellos que,

¹² Sandel olvida mencionar que esta noción del otro como necesidad primordial de los seres humanos es una pieza central en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx, como también lo es la idea de la dignidad del trabajo en toda la tradición socialista.

como Fox, o como buena parte de la tradición socialista, se rehúsan a recompensar el mérito moral con mayores ventajas sociales (simbólicas, de estatus, económicas, etc.). De algún modo, el deber de contribuir inscripto en el principio distributivo socialista por excelencia: “De cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad”, se asemeja a la noción rawlsiana de los talentos (naturales y adquiridos) como acervo común, o a la visión del utopista igualitario Edward Bellamy sobre la deuda de cada individuo con sus antepasados y sus contemporáneos, o a la propuesta de Sandel sobre el “sentido de la deuda” que subyace a su idea de una justicia contributiva. El principio aristotélico rawlsiano también va en ese sentido, en tanto supone que la mejor recompensa por el trabajo se encuentra en el trabajo mismo; en línea con la convicción socialista de que el trabajo desalienado es una auténtica “necesidad vital”. Por sus orígenes azarosos, el mérito moral no debe tener lugar en la justicia distributiva; lo que importa es, en todo caso, la igualdad de resultados o la igualdad de condición en tanto igual satisfacción de necesidades. Asimismo, el socialismo niega la autopropiedad y, por ende, rechaza la pretensión de que cada persona tiene derecho absoluto sobre sus atributos y los beneficios de sus esfuerzos; es decir, rechaza una sociedad en la que nadie le debe nada a nadie excepto aquello que quieran intercambiar mediante un acuerdo contractual. La meritocracia premia los resultados que surgen de la autopropiedad; el igualitarismo radical socialista respeta las prerrogativas personales y, al mismo tiempo, promueve un nuevo *ethos* de justicia al que le repugnan las desigualdades económicas y relacionales originadas en la desigual distribución de recursos y atributos. El elogio de la desigualdad inscripto en la meritocracia –con su feroz división entre exitosos y fracasados, entre inteligentes y tontos– encuentra su antídoto en una igualdad socialista que, tras suprimir la desigualdad de clase, aloja las diferencias y singularidades al tiempo que promueve un sentido comunitario que no aplasta la riqueza de la vida individual. Quizás sean éstas expectativas legítimas que –como alternativas al mérito– pueden pensarse desde una tradición como el socialismo.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth. (1999). What is the Point of Equality? *Ethics*. 109 (2), 287–337.
- Booth, Robert. (25 de febrero de 2021). Job losses in pandemic due to performance issues, say nearly half of Britons”. *The Guardian*, Londres. Recuperado de www.theguardian.com/inequality/2021/feb/25/job-losses-in-pandemic-due-to-performance-issues-say-nearly-half-of-britons
- Cohen, Gerald A. (2011). *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires: Katz.
- Edmundson, William. (2017). *John Rawls. Reticent Socialist*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press. Kindle Edition.
- Forrester, Katrina. (2019). *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Littler, Jo. (2018). *Against Meritocracy. Culture, Power, and Myths of Mobility*. London: Routledge.
- Lizárraga, Fernando. (2019). Igualitarismo y meritocracia: de Rawls a Scanlon. *Páginas de Filosofía*, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, vol. 20 n. 23, 7–32.
- Macpherson, Crawford B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Miscevic, Nenad. (2020). Nationalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>.
- Petrucelli, Ariel. (2020). *La revolución. (Revisión y futuro)*. Vicente López: Red Editorial.
- Rawls, John ([1971] 2000). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, Michael. (2020). *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux. Kindle Edition.

Young, Iris. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Young, Michael. (1958). *The Rise of Meritocracy*. London: Penguin.

White, Stuart. (2007). *Equality*. Cambridge: Polity Press.

Derecho, delito y pena: perspectivas democráticas y republicanas

*María Dolores Sancho**

En este capítulo partimos del supuesto de que el castigo es una forma de reconocimiento y algo que se distribuye; al igual que el honor, es una distinción. Como afirma Michael Walzer (1997), el reconocimiento depende de actos individuales de honor y deshonra, de consideración y desconsideración y se otorga a partir de un parámetro fundamental: el merecimiento. En este sentido, el castigo es el ejemplo más importante del deshonor público. Mediante la indagación pública sobre la verdad de un acto específico (un juicio, una prueba o un veredicto), se decide si una persona merece ser castigada y, así, se distribuye justamente el castigo. En este sentido, Walzer afirma que “[el] castigo es una estigmatización poderosa, pues deshonra a su víctima” (Walzer, 1997: 279), más allá de cuál sea el objetivo del mismo y su justificación.

En los últimos tiempos aparecieron diversas propuestas que reflexionan sobre el castigo penal y las sociedades desiguales, y sobre la necesidad de soluciones diferentes a las que brinda habitualmente el derecho penal en tanto éste resulta insuficiente y demasiado limitado para comprender los problemas estructurales que las atraviesan (Beadé, 2011). Entre estas propuestas se encuentran algunas, como las de John

* Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciada en Sociología por la misma universidad. Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades con mención en Sociología por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Docente e investigadora de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (FADECS-UNCo).

Braithwaite y Philip Pettit (2015), estrechamente asociadas a los ideales políticos del republicanismo, y otras, como la de Antony Duff (2015), relacionadas con aspectos de la filosofía moral y la deliberación pública, pero que comparten elementos en común: una defensa fuerte de la democracia y la consideración de que la solución a muchos de los problemas del castigo proviene de soluciones dialógicas (Beade, 2011).

El objetivo del presente capítulo es realizar una comparación entre la teoría del castigo propuesta por Duff y la teoría republicana de la justicia penal propuesta por Braithwaite y Pettit, teniendo en cuenta que la primera se construye desde una teoría retribucionista de la pena, ligada a una ética consecuencialista, y la segunda desde una crítica al retribucionismo, que no lo descarta de forma completa pero que se asienta en la teoría restaurativa. En términos generales, es necesario resaltar que las teorizaciones de estos autores se vinculan con diversas teorías distributivas contemporáneas surgidas a partir de la obra de John Rawls, especialmente con el liberalismo igualitario, el comunitarismo y el republicanismo (Gargarella, 2013).

Para desarrollar este trabajo nos interesa indagar en tres ejes centrales: a) la concepción del derecho; b) las nociones de delito y delincuente; y c), especialmente, la conceptualización de la pena presentes, central aunque no exclusivamente, en sus obras más recientes. Nos referimos a *No solo su merecido. Por una justicia penal que vaya más allá del castigo* (2015) escrita por John Braithwaite y Philip Pettit y *Sobre el castigo. Por una justicia penal que hable el lenguaje de la comunidad* (2015) de Antony Duff. Dado que se vinculan con teorías del castigo diferentes, podría pensarse que predominan los puntos de desacuerdo. Sin embargo, nos interesa aquello que los acerca, sus elementos comunes.

Por una parte, Duff propone una teoría del castigo retribucionista de ética consecuencialista donde relaciona el derecho penal con el pensamiento liberal igualitarista de autores como John Rawls y Ronald Dworkin, retomando el ideal de “igual consideración y respeto”; critica el carácter excluyente del derecho penal; y propone un derecho penal democrático: un derecho que nos imponemos uno/as a otro/as, como miembros iguales del sistema político. Además, a partir de los estudios en torno a la democracia deliberativa, Duff definió lo que denominó

“teoría comunicativa” (Duff, 2001) sobre la pena con el objetivo de que quien haya cometido una ofensa reconozca la gravedad de lo que hizo ante sus conciudadanos/as. En este sentido, es importante mencionar que aparecen algunos principios del comunitarismo político: en tanto el delito es algo que afecta a toda la comunidad, ésta es la que debe dar respuesta a esa falta.

Por otra parte, Braithwaite es partidario de la justicia restaurativa, o sea, de aquella que pretende que la pena restaure el daño social causado por el crimen. Este autor propone una teoría de la vergüenza reintegradora basada en el repudio no estigmatizante, por parte de la comunidad, del hecho cometido. Aquí también aparecen vínculos con el comunitarismo político en tanto se pretende el involucramiento de la propia comunidad en la reparación de los lazos sociales afectados por el crimen. Además, en el libro escrito junto con Pettit (2015), se vincula la justicia penal con la idea de libertad como no dominación vinculada a la tradición republicana que se diferencia de la concepción negativa –defendida por el liberalismo conservador– y de la visión positiva, relacionada a diversas corrientes como el liberalismo igualitarista.¹ Es importante señalar que en este libro, los autores proponen una teoría republicana de la justicia criminal que sostiene que el castigo sólo puede ser admisible cuando ello incrementa el dominio de la comunidad.

Dada esta breve presentación, a lo largo de las siguientes páginas se analizará la propuesta teórica de Duff y de Braithwaite y Pettit comenzando por el derecho penal que proponen y la concepción de delito y delincuente que se desprende de aquel, para terminar con la noción de castigo involucrada en el mismo.

Concepciones del derecho penal

Tanto Duff (2015) como Braithwaite y Pettit (2015) proponen teorías que no son abstractas sino que pretenden modificar la realidad, que buscan ser aplicables en los sistemas jurídicos concretos. El primero

¹ En el marco de la concepción negativa de la libertad lo importante es asegurar que nadie, especialmente el Estado, se interponga en los derechos de las personas (la propiedad y su integridad física). Por su parte, la concepción positiva de la libertad aboga por la “autorrealización” plena de las personas.

parte de una crítica del carácter excluyente del derecho penal y propone una teoría normativa del mismo y del proceso penal que tiene el objetivo de reformar los sistemas jurídicos existentes, observando las prácticas reales, específicamente en Reino Unido. Los segundos, a partir de una crítica del retribucionismo, proponen una teoría que es práctica, al tiempo que cuestionan a los teóricos de la justicia penal que arrancan del discurso filosófico una concepción idealizada del bien que no puede conectar con los discursos de las comunidades que viven y respiran y a aquellos/as que aceptan acríticamente el sentido común de las masas o de la elite dominante.

El punto de partida de la teoría democrática de Duff (2015) es una crítica del carácter excluyente del derecho penal y del sistema de justicia, y construye un modelo normativo desde una teoría retribucionista de la pena basada en una ética consecuencialista. El autor considera que actualmente el derecho penal exceptúa de los derechos y de los beneficios de la ciudadanía a aquellos/as contra quienes ejerce su poder: los/as presos/as quedan excluidos/as, en lo material y en lo simbólico, de la participación en la vida cívica cotidiana porque se considera que perdieron su posición como ciudadanos/as; los/as ex convictos/as son discriminados/as en muchos aspectos de la sociedad civil a causa de la estigmatización; y el derecho penal tiene una retórica excluyente al afirmar que es algo que “nosotros/as”, los/as ciudadanos/as respetuosos/as de la ley, les imponemos a los “otros/as” peligrosos/as para defendernos (Duff, 2015). Por esto, el autor propone una teoría del derecho penal para ciudadanos/as falibles: un derecho penal democrático, inclusivo y no excluyente.

Por su parte, Braithwaite y Pettit (2015) parten de una crítica de ciertas teorías consecuencialistas (aquellas que prometen las mejores consecuencias o el mayor bien) y de las teorías deontológicas (las que se centran en respetar las restricciones). En relación a las teorías consecuencialistas, critican aquellas ligadas al utilitarismo (las que consideran que el sistema penal debe buscar la felicidad del mayor número) y al prevencionismo (las que consideran que la función de la pena es la prevención del delito a través de la resocialización, la disuasión y la incapacitación). Según los autores, en términos teóricos, las mismas no ofrecen ninguna guía sobre qué debe ser penalizado, qué debe ser objeto de vigilancia policial ni qué delitos deben ser investigados o sometidos

a proceso judicial. Asimismo, sostienen que, en términos prácticos, pueden motivar el castigo de inocentes; fracasan en el objetivo que se proponen; y, en algunos aspectos, empeoran el problema en tanto los/as convictos/as aprenden nuevas destrezas en las cárceles o son reclutados/as por grupos de delincuentes.

Además, Braithwaite y Pettit (2015) realizan una crítica de las teorías deontológicas que sirven de fundamento del castigo desde la década del setenta en las sociedades occidentales: el retribucionismo y el neoretribucionismo. Estas teorías exigen un castigo de los/as delincuentes que sea proporcional a su merecido, proporcional a la culpabilidad de sus acciones y los daños causados por ellas, y que quienes sean inocentes no merezcan ningún castigo.² Los autores las critican, en términos teóricos, porque no pueden responder a la pregunta de cuál es el castigo merecido, o sea, cuál es el justo merecido para cada acto así como también porque exigen el castigo de todos/as los/as culpables sin mostrar un mínimo de clemencia frente a los delitos. En términos prácticos las critican porque en las sociedades contemporáneas hay una serie de factores ligados a la distribución del poder que impide que el castigo se imponga a quienes más lo merecen y, entonces, una política de imposición de castigo a todos/as los/as que lo merecen tiene el efecto de aumentar la injusticia al agravar las tendencias a castigar más en los casos en que el merecido es menor, demostrando que el modelo del justo merecido no ayuda a promover la justicia entendida como igualdad.³

² Es necesario destacar que los autores identifican tres tipos de retribucionismo: el retribucionismo negativo, el retribucionismo positivo y el retribucionismo pleno. El primero se interesa en que solo las personas declaradas culpables de un delito sean castigadas y en que el castigo no tenga un grado mayor al proporcional a la naturaleza del delito y la culpabilidad del/a delincuente. El segundo se centra en que todos/as los/as que sean declarados/as culpables sean castigados y en que el castigo no tenga un grado inferior al proporcional a la naturaleza del delito y la culpabilidad del/a delincuente. El tercero se ocupa de que se castigue solo a los/as culpables y que el castigo se imponga con un nivel de severidad suficiente pero no excesiva.

³ Aquí, el vínculo entre retribucionismo y meritocracia se torna evidente: solo se debe castigar a aquellos que lo merecen. La crítica realizada por Braithwaite y Pettit al retribucionismo, puede ligarse con la crítica a la meritocracia: así como la utilización de reglas imparciales y valorativamente neutrales para aplicar el principio del mérito en lo relativo al trabajo, la educación, la salud, etc. resulta imposible, también lo es determinar cuánto merece como recompensa quien hace las cosas bien y cuánto merece de castigo quien hace las cosas mal, lo cual termina llevando a nuevas desigualdades y a nuevas modalidades de estratificación social (Young, 2000). Un mayor desarrollo sobre la meritocracia y las críticas a la misma se puede encontrar en el capítulo de Fernando Lizárraga, en este mismo libro.

De acuerdo con los autores, los retribucionistas actuaban guiados por las razones correctas pero tomaron el camino incorrecto, ya que se alejaron demasiado de los aspectos positivos de las tradiciones utilitaristas y prevencionistas ligados al cuidado y quedaron reducidos, en las realidades de la política demagógica, a una estrategia de mano dura que incrementó la opresión del sistema de justicia penal.

A diferencia de Duff (2015), Braithwaite y Pettit proponen una teoría normativa integral de la justicia penal, no una teoría del castigo ya que no presuponen, como si lo hace ésta última, que el castigo es la manera más adecuada de responder a los delitos y consideran que la justicia penal está compuesta por subsistemas estrechamente relacionados y en interacción continua entre sí. Estos autores proponen una teoría integral entendida como una que brinda un conjunto de respuestas completas, coherentes y sistémicas acerca de qué deberían hacer el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial en lo que respecta a las preguntas centrales que se le plantean a la política en materia de justicia penal: desde qué tipo de conductas deben penalizarse hasta qué tipo de penas deberían permitirse o imponerse.

En contraste con Braithwaite y Pettit, Duff (2015) no se pregunta por el contenido del derecho penal sustantivo, sobre qué debería penalizarse, sino por el funcionamiento del derecho penal como institución política que se ocupa de los actos incorrectos. Es importante destacar que, para este autor, el derecho penal es parte de una estructura política de un sistema político específico. En el marco de un sistema democrático, este derecho debe ser *nuestro* como miembros de un sistema político, como ciudadanos/as que tienen derechos y responsabilidades. En este sentido, afirma el autor:

un derecho penal democrático no es algo que “ellos” (un soberano, una elite gobernante) nos impongan a “nosotros” como sus súbditos, ni algo que “nosotros” les impongamos a “ellos”: es un derecho que nos imponemos a nosotros mismos y unos a otros, como miembros en pie de igualdad del sistema político. (Duff, 2015:30)

Es una institución que pertenece a la comunidad, en términos nor-

mativos, y que incluye reglas que los/as ciudadanos/as deciden y se imponen a ellos/as mismos/as.⁴ En este marco, el origen democrático de las leyes es una condición para su autoridad y su legitimidad. Así, el derecho penal aparece en el razonamiento práctico de las personas como reivindicando una autoridad normativa, como normas que incluyen en su enunciado valores con los que la comunidad se encuentra comprometida. En este sentido, considera que la observancia, en vez de la obediencia, es la virtud cívica más importante. Los/as buenos/as ciudadanos/as son aquellos/as que reconocen los valores que hay detrás de las leyes porque son los suyos propios y actúan movidos/as por ellos.

A este respecto, Duff (2015) se pregunta cómo debería aparecer ese sistema en la vida de los/as ciudadanos/as, cómo debería tratarlos/as y cómo deberían tratarse unos/as a otros/as en ese marco. Para ello se interroga sobre cuál es el rol de ellos/as en un derecho penal democrático y, centralmente, cuál es el rol cívico del/ de la delincuente, del/de la convicto/a y del/de la ex convicto/a en términos normativos: qué responsabilidades cívicas y qué derechos deberían tener en un sistema jurídico tolerablemente justo y decente que funcione en una sociedad tolerablemente justa y decente. En tal sentido, afirma que las responsabilidades como ciudadanos/as en relación con el derecho penal incluyen no solo abstenerse de delinquir sino también responder por los presuntos delitos y aceptar la responsabilidad penal por los mismos una vez que han sido probados.

Es importante destacar que la teoría que propone el autor es pensada para una república democrático liberal⁵ y, por ello, se vincula tanto al republicanismo como al liberalismo, algo que lo acerca a la teoría de Braithwaite y Pettit (2015). Duff defiende una noción de ciudadanía inclusiva, basada en la igual consideración y respeto, en la confianza cívica y en la idea de agencia. La inclusión refiere al hecho de que todos/as los/as ciudadanos/as son miembros plenos de la comunidad

⁴ La idea republicana de auto-gobierno que defiende Duff considera esencial que los/as ciudadanos/as tengan la posibilidad y estén dispuestos a jugar un rol activo en la gobernanza a través del establecimiento de una democracia que no sea simplemente representativa sino participativa (Duff, 2017).

⁵ La democracia liberal es entendida como un sistema político que se autodefine por valores liberales centrales como la autonomía individual, la privacidad y la aceptación de concepciones plurales del bien (Duff, 2015).

política con acceso pleno a todos los aspectos de la vida cívica como la participación política en la gobernanza del sistema y el acceso a todos los recursos, beneficios y oportunidades provistos por la comunidad (salud, educación, empleo, etc.), pero también con responsabilidades y deberes que deben cumplir para el bien de la misma.

Para el autor, la ciudadanía, además, se basa en la “igual consideración y respeto” (Dworkin, 2003): la consideración refiere al bienestar; y el respeto a los valores como la dignidad, la autonomía y la privacidad. Entonces, los/as ciudadanos/as democráticos/as se reconocen y tratan como participantes iguales en la vida cívica. En este punto es importante resaltar que la falta de reconocimiento del estatus de ciudadano/a de alguna persona o grupo –manifestada en la vulneración sistemática de sus derechos y libertades– convierte en ilegítimo el juzgamiento de esa persona o grupo: puede ser llamado a responder por el delito cometido, pero la legitimidad de la comunidad política se encuentra debilitada.

Esta idea de ciudadanía se vincula con la confianza cívica: las personas no deben verse y tratarse en el ámbito público como enemigos/as capaces de atacarse sino como conciudadanos/as a quienes suponen libres de malas intenciones o lo suficientemente reflexivos/as a las razones morales y prudenciales como para abstenerse de atacar al resto (Duff, 2015). Asimismo, la ciudadanía implica agencia, es decir, que las personas tienen también deberes y responsabilidades que deben cumplirse de manera activa como parte de la vida cívica. Por último, la ciudadanía es un papel con limitaciones en el sentido de que la comunidad política es una de las tantas asociaciones en las que participan los individuos y, por lo tanto, el rol de ciudadano/a es un papel entre muchos otros. En el marco de un sistema político liberal, la comunidad política tiene una esfera pública limitada.

Este punto de la teoría de Duff se puede relacionar con otra característica de la teoría republicana de la justicia penal de Braithwaite y Pettit (2015): si para el primero los/as ciudadanos/as se deben igual consideración y respeto, para los segundos las personas deben gozar de dominio pleno, o sea que deben ser igualmente libres frente a la ley. Como afirmamos anteriormente, estos autores proponen una teoría no solo integral, sino también consecuencialista –no utilitarista ni prevencionista–

en tanto define un objetivo –una característica valorada– para el sistema de justicia penal y no una restricción (como las teorías deontológicas). En otras palabras, es una teoría que evalúa el sistema de justicia penal según las consecuencias que propicia y no de las restricciones a que se adecua. Sin embargo, según los autores, su teoría se diferencia de otras teorías consecuencialistas en que cumple con los tres postulados que toda teoría normativa debe cumplir para alcanzar el “equilibrio reflexivo” (Rawls, 1997), es decir, que se adapta a los juicios considerados de justicia penal que buscan generar cierto consenso en las comunidades pertinentes. En este sentido, la teoría integral de la justicia penal que ellos proponen define un objetivo que cumple con dichos requisitos: es *incuestionable* en las comunidades pertinentes, especialmente, en las democracias occidentales del mundo moderno; es *estabilizante*, en tanto genera una asignación estable de derechos incuestionables, lo que protege a las personas de otros/as agentes, especialmente del Estado, que se ven obligados/as a tratarlas como corresponde; y es *alcanzable*, porque motiva el respeto por los límites incuestionables de los poderes asociados con el sistema de justicia penal.

Es importante destacar que la teoría republicana de la justicia penal se propone como objetivo incuestionable, estabilizador y alcanzable la maximización del dominio del individuo, o sea la libertad en términos republicanos. Se trata de una concepción de libertad negativa, es decir que requiere la minimización o eliminación de la interferencia arbitraria de otros/as –lo que la vincula con el liberalismo clásico–, pero que se encuentra vinculada a la condición de ciudadanía o igualdad ante la ley, “una condición bajo la cual cada individuo se encuentra [de igual manera] protegido por la ley frente a la depredación de otros” (Braithwaite y Pettit, 2015: 76). En este sentido, no es posible separar la igualdad ante la ley de la libertad en términos republicanos, ya que todos/as debemos contar con las mismas posibilidades de libertad.⁶

⁶ Según Braithwaite y Pettit (2015), este principio es formalmente igualitario pero no en su grado máximo ya que la única manera de aumentar el dominio en una sociedad desigual es poner a las personas en mejor situación y a otras en el mismo nivel o reducir la diferencia entre niveles. No obstante, la igualdad requerida no es máxima en tanto no requiere que los portadores cuenten con las mismas posibilidades concretas sino que tengan las mismas posibilidades en las mismas circunstancias adecuadamente variables, o sea aquellas que se encuentran bajo el control del agente en cierto sentido.

Esta idea de libertad, vinculada a una concepción holista de la sociedad –en oposición a la concepción atomista liberal– considera al dominio como una condición social, un estatus social, algo que liga a los autores con las teorías comunitaristas (Gargarella, 2013). Esto implica que la libertad de un individuo depende de cuál es su situación específica y con respecto a otros integrantes de la sociedad: la libertad perfecta se define en forma comparativa o relacional. Una persona goza de dominio pleno solo si tiene posibilidades de libertad no inferiores a las disponibles para otros/as ciudadanos/as; si es de conocimiento público entre los/as ciudadanos/as que se encuentra vigente esa condición; y si goza de posibilidades de libertad no inferiores a las máximas compatibles con las mismas posibilidades que los/as demás.

Para Braithwaite y Pettit, la promoción de dominio constituye un objetivo incuestionable, estabilizador y alcanzable para el sistema de justicia penal porque impone respeto por las esferas fundamentales que se espera que el sistema de justicia penal proteja: las personas, la propiedad y la libertad no solo de las víctimas o potenciales víctimas sino también de aquellos/as afectados/as por el proceso penal (acusados/as, testigos, etc.). Es incuestionable porque los tipos fundamentales de delito (robo, homicidio, agresión, violación, entre otros) invaden el dominio de los/as ciudadanos/as restringiendo su libertad. Es estabilizador en tanto motiva una asignación legal de derechos incuestionables en la esfera de la justicia penal de forma estable (por ejemplo, el derecho de una persona inocente a no recibir castigo). Y es alcanzable en tanto es poco probable que la promoción del dominio motive castigos que excedan límites incuestionables en grado o tipo.

A continuación veremos cómo influyen estas visiones sobre el derecho penal y la justicia penal en las concepciones del delito y del delincuente en la teoría democrática de Duff y en la teoría republicana de la justicia penal de Braithwaite y Pettit.

Concepciones del delito y el delincuente

En lo que refiere a la concepción de delito y de delincuente, encontramos puntos de acuerdo y desacuerdo entre la teoría de Duff y la de Braithwaite y Pettit. Con respecto al delito, Duff no indaga en la na-

turalidad del mismo, o sea, en qué hace que determinados actos sean delictivos, como si lo hacen los otros autores. En relación con el delincuente, Braithwaite y Pettit sostienen que no son personas distintas al resto, sino que son ciudadanos/as que se equivocaron. En este sentido, se puede afirmar que las dos teorías consideran el problema del reconocimiento en tanto proponen que las personas que delinquen sean reconocidas como ciudadanas, más allá de sus actos, y cuestionan los efectos estigmatizadores del castigo sobre ellas.

Como se mencionó anteriormente, Duff (2015) no se detiene en la naturaleza de los actos delictivos, aunque afirma que se trata de actos incorrectos, que no son cívicos ni propios de los/as ciudadanos/as. Se trata de hechos que atentan contra determinados bienes jurídicos, contra determinados valores definidos como merecedores de protección por la comunidad política. En este sentido, afirma que “los delitos infligen un agravio a toda la comunidad política, no solo a sus víctimas individuales, pero esto es una consecuencia de verlos como delitos, no el fundamento para tipificarlos de ese modo” (Duff, 2015: 125). De esto se desprende que se trata de conductas intrínsecamente incorrectas, ofensivas para la comunidad (*mala in se*), que el derecho penal define como delitos y, en algunos casos, de conductas que no son incorrectas de forma previa o independiente de su criminalización (*mala prohibita*) pero que afectan el bien común (Duff, 2007). Por su parte, para Braithwaite y Pettit (2015), el delito es un acto que socava el dominio de los/as ciudadanos/as y la vara para medir su gravedad es la amenaza al dominio.

De acuerdo con Duff (2015), más allá de que la comisión de un delito no es en sí un acto cívico (a menos que se cometa como un acto de desobediencia civil o protesta) ni un ejercicio del rol de ciudadano/a, hay que resistir la idea de que, al cometer un delito, la persona pierde su categoría de ciudadano/a en tanto todos/as somos seres falibles e imperfectos/as. En este sentido, el autor reconoce que la comunidad política “no es una sociedad escogida de santos” (Duff, 2015: 47), sino un sistema de seres humanos propensos a la debilidad, al vicio y a la comisión de actos incorrectos. De esto se desprende que, para Duff (2015), los/as delincuentes no son personas distintas a nosotros/as, no son nuestros/as enemigos/as, no son personas que han perdido su estatus de ciu-

dadanos/as; no hay que emprender una “guerra” contra ellas. Son conciudadanos/as que se equivocaron y que deben ser tratados/as como agentes morales y racionales en el juicio penal.

Más allá de esto, afirma que un Estado liberal democrático tiene el deber de instaurar un sistema penal ya que es algo que le debe a sus ciudadanos/as (a las víctimas, a los/as ofensores/as y a la comunidad en su conjunto) (Duff, 2001). El proceso penal debe tomar en serio los actos incorrectos (delitos) ya que “permanecer en silencio frente [ellos] sería socavar [...] su declaración de que aquella conducta es incorrecta” (Duff, 2001: 13). En este sentido, el juicio penal es entendido como un proceso mediante el cual la comunidad política pide a sus ciudadanos/as que rindan cuentas. Es importante señalar que, según el autor, los demás ciudadanos/as tienen el deber de tratar al/a la delincuente como miembro de la comunidad política en todas las etapas de este proceso y una vez finalizado el mismo.⁷

En la misma línea que Duff, para Braithwaite y Pettit (2015) los delincuentes son ciudadanos/as iguales a cualquier otro/a que merecen ser respetados/as como personas. Se trata de agentes morales responsables que eligen qué hacer sobre la base de un razonamiento sensible a consideraciones morales: no se trata de agentes humanos/as calculadores/as y amorales que ponderan los beneficios del delito contra los costos del castigo. Los/as delincuentes deben ser castigados solo para asegurar el dominio de otras personas. No obstante, no todas las actividades delictivas deben ser penalizadas de la misma manera ya que debe primar el supuesto de la parsinomia. En este sentido, los autores afirman que “en una teoría republicana sólo se tendería a penalizar aquellas actividades que amenacen la persona, la propiedad o la libertad de otros ciudadanos/as” (Braithwaite y Pettit, 2015: 115).

Duff (2015) argumenta que los/as delincuentes deben adoptar un rol activo que implica ciertos deberes y derechos. Esto implica que, si se ha cometido un delito en el marco de un sistema judicial tolerablemente justo, la persona que lo ha hecho tiene la obligación de entregarse

⁷ Si bien no da ejemplos concretos y sostiene que son excepcionales, Duff reconoce que hay delitos demasiado horribles que destruyen los lazos de la comunidad política y que tornan imposible tratar a sus autores como conciudadanos/as.

a las autoridades y declararse culpable en el juicio porque, como ciudadana de la comunidad política que tiene esa ley como propia, tiene el deber cívico de prestar asistencia, no obstaculizar la tarea del derecho penal y reconocer el delito como un acto incorrecto. De la misma manera, quienes son inocentes tienen el deber cívico de declararse “no culpables”, ya que de lo contrario se pervierte la empresa del derecho penal desviando el curso de la justicia. En este punto, se ve una característica propia del retribucionismo que acerca el planteo de Duff al de Braithwaite y Pettit (2015): la premisa de que quienes sean inocentes merecen no recibir castigo alguno.

Entonces, si los/as delincuentes son ciudadanos/as iguales al resto, con deberes y derechos (Duff, 2015) o igualmente libres (Braithwaite y Pettit, 2015), ¿cómo deben ser los castigos para que respeten esas condiciones? Esta pregunta se responderá en el próximo apartado donde se hará hincapié en la concepción del castigo para la teoría democrática de Duff y para la teoría republicana de Braithwaite y Pettit.

El castigo: proceso comunicativo, reprobación y reintegración

Algunas cuestiones que saltan a la vista respecto del castigo es que, tanto en la teoría democrática del derecho penal como en la teoría republicana de la justicia penal, hay un pronunciamiento en contra de los castigos excesivos; de la pérdida de derechos durante el encarcelamiento; de la estigmatización de los/as condenados/as por algún delito; del castigo de inocentes; de la incapacitación y de la disuasión como función de la pena; de la pena como venganza; y de algunos tipos de retribucionismo (aquellos que solo buscan infringir en el/la delincuente cierta cantidad de sufrimiento merecido). Asimismo, ambas teorías se muestran a favor de la reintegración de los/as delincuentes; del encarcelamiento solo en el caso de los delitos graves; de la utilización de medidas alternativas a la prisión como castigo; y de que el procedimiento de justicia penal procure constituir un proceso de comunicación que involucre al acusado en el discurso moral.

En el modelo normativo de Duff (2001, 2015), el carácter retribucionista de su teoría de la pena se encuentra en que las respuestas a las preguntas por el qué, a quién y por qué de aquello que se expresa a tra-

vés del castigo deben ser contestadas en un juicio de merecimiento (Duff, 2001). Desde este planteo, el castigo comunica el reproche que merece el/la ofensor/a por incumplir sus deberes cívicos y la sanción penal se justifica en dicho juicio en razón de la culpabilidad individual por violar una norma de comportamiento. En otras palabras, el criterio de legitimación de la imposición de la pena es un criterio de merecimiento y la medida de la culpabilidad por el hecho determina la medida de ese merecimiento. Lo que diferencia el enfoque de Duff de lo que tradicionalmente se conoce como teoría retribucionista es que relaciona la justificación de la pena al propósito prospectivo de persuadir al delincuente de arrepentirse por haber quebrado cierta norma y reconciliarse con la comunidad (Duff, 2001).

La perspectiva comunicativa del castigo de Duff (2001) le otorga un lugar central a la participación del delincuente en tanto considera que éste debe ser tratado como agente racional y moral y ser enfrentado a un proceso de juzgamiento y sanción por el delito cometido, en tanto pertenece y se identifica con un lenguaje normativo y con los valores de su comunidad política. En este marco, el castigo es entendido como un proceso bidireccional de comunicación de la comunidad política al/ a la delincuente y viceversa: se trata de un encuentro racional y recíproco entre personas iguales. Entonces, cuando el tribunal emite una sentencia, le dice al/ a la condenado/a lo que debe tomar a su cargo como forma de expiación, reparación simbólica e, incluso, como ritual de disculpa por lo que hizo. Pero, tanto la reparación simbólica como la disculpa, debe ser obra del/ de la delincuente. Este/a debe hacerse cargo de sus actos, pero para ello debe ser “responsable” y “responsivo” (Duff, 2015: 104): centralmente, debe entender el proceso penal que se activa y ser capaz de responder frente al cargo ya que si no tiene la capacidad de entender esto no se le puede adscribir responsabilidad jurídico-penal por lo ocurrido.

En síntesis, la pena como proceso comunicativo debe perseguir tres objetivos, las tres “R”: *repentance*, *reform* y *reconciliation* (Duff, 2001). En primer lugar, el arrepentimiento del/de la ofensor/a, o sea que éste/a debe reconocer y aceptar que su acción ofendió y daño a otros/as a través de una reflexión individual y colectiva. En segundo lugar, como consecuencia de su arrepentimiento, el/la delincuente debe adoptar un

compromiso de auto-reforma de su comportamiento, o sea, reconocer la necesidad de evitar la comisión de un delito en el futuro. En tercer lugar, el/la autor/a arrepentido/a debe buscar la reconciliación con su comunidad, y viceversa, a través de una disculpa pública a la víctima y a dicha comunidad por el delito cometido que, generalmente, debe tener una expresión material.

Entonces, Duff (2015) afirma que el castigo es algo que requiere del/de la delincuente una participación activa: las personas condenadas deben hacerse cargo de ello, deben cooperar de forma activa con su sentencia, como sucede, por ejemplo, con las penas no privativas de la libertad (trabajo comunitario, *probation*, etc.) pero también con el encarcelamiento. Para el autor, el castigo es una obligación cívica siempre y cuando no lo veamos simplemente en términos de incapacitación y disuasión o de un sufrimiento supuestamente merecido –premisa común de algunos retribucionistas– ya que, en este caso, se trataría de una mera imposición. Aquí, se ve una crítica a algunos tipos de retribucionismos y a lo que Braithwaite y Pettit (2015) denominan prevencionismo, algo que también cuestionan.

De acuerdo con Duff, para que tenga sentido el juicio penal como comunicación y rendición de cuentas entre conciudadanos/as, no solo es necesario determinar si el/la acusado/a cumple las condiciones de la responsabilidad penal, sino que también debe existir un lenguaje en común y que los/as participantes puedan hablar/entender el mismo como precondition. Ese lenguaje debe ser accesible para la parte acusada y esa comprensión debe ser normativa y fáctica, es decir, no solo debe comprender lo que está prohibido sino también qué es incorrecto según los valores comunes sobre los que se basa la ley penal.

En síntesis, la existencia de una “comunidad lingüística” es una precondition para la responsabilidad penal. Sin embargo, esto debe ser compatible con el desacuerdo que existe en las sociedades pluralistas y, además, tener algo de contenido. Asimismo, no solo es necesario que las personas sean capaces de entender el lenguaje, sino que el derecho les hable en una voz y con inflexiones que puedan asumir como propias y no como las de quienes ocupan posiciones económicas y políticas pri-

vilegiadas.⁸ En este sentido, Duff afirma que si una persona ha sufrido situaciones de injusticia material y política de forma sistemática, el lenguaje del derecho se presentará como un lenguaje de opresión y obediencia sumisa (Duff, 1998).

El autor también se pregunta por los modos de castigo más congruentes con un reconocimiento de la ciudadanía común entre castigadores y castigados/as (Duff, 2015). En relación con esto sostiene que el castigo debe incluir siempre una promesa de rehabilitación, de recuperación del estatus pleno de ciudadanía, algo que se asemeja a la reintegración propuesta por Braithwaite y Pettit (2015). En este punto, el autor se diferencia de Braithwaite y Pettit (2015) quienes reconocen en la multa un medio adecuado para no entrometerse en el dominio del/de la infractor/a. De acuerdo con Duff (2015), la multa tiene una significación engañosa y limitada como medio de comunicación en tanto da un significado literal a la idea de pagar por el delito que se cometió y podría interpretarse que se puede pagar en términos monetarios los delitos cometidos.⁹ El autor se muestra a favor de otros modos de castigo que reconocen de forma más adecuada la ciudadanía del/de la ofensor/a, o sea, la pertenencia a una comunidad política, como el trabajo comunitario y la *probation*.

A este respecto, Duff (2015) se interroga sobre cómo el encarcelamiento podría expresar un reconocimiento de ciudadanía común cuando no puede no ser excluyente ni en sus efectos ni en su significado como castigo. El autor sostiene que hay que tratar de que sea menos excluyente y que muestre que aun así el/la delincuente recibe una pena como ciudadano/a. Esto se puede lograr por medios simbólicos y materiales como el mejoramiento de las condiciones del encarcelamiento y la preservación del derecho al voto. En este punto, es importante resaltar que Braithwaite y Pettit (2015) también argumentan en contra de que el encarcelamiento prive a los/as convictos/as de sus derechos, más

⁸ Como muestra un caso analizado por Suyai García Gualda, a propósito de la violación de una niña de la comunidad Hoktek T'oi en 2006 por parte de su padrastro, resulta peligrosa la utilización de la cultura para explicar distintas situaciones de desigualdad y el acento en los particularismos en materia de derechos. Ver el capítulo de García Gualda en este mismo libro.

⁹ Esto se puede vincular con ciertas concepciones de la meritocracia y su idea de recompensar el mérito con dinero, ya que la multa mostraría que el dinero es la medida del castigo.

allá del de la libertad; de las condiciones inhumanas de las cárceles; y del sufrimiento sin sentido en las mismas.

No obstante, Duff (2015) afirma que el encarcelamiento “debería reservarse a los delitos más graves, aquellos que nos fuerzan a decir que, durante un tiempo, no podemos vivir en comunidad cívica normal con el delincuente” (Duff, 2015: 63) y solo debería ser por un tiempo limitado. Aquí, no se debe pasar por alto el hecho de que la teoría de Duff y la de Braithwaite y Pettit, se muestran a favor de medidas alternativas a las penas privativas de la libertad y dejan al encarcelamiento como “último recurso”, solo en caso de delitos graves y por un tiempo limitado, ya sea porque de otra manera no se reconocería el carácter de ciudadanos/as de los/as delincuentes (Duff, 2015) o se perjudicaría su dominio y el de la comunidad (Braithwaite y Pettit, 2015).

Al igual que Braithwaite y Pettit (2015), Duff (2015) critica las consecuencias colaterales –informales y formales– del castigo, esto es, el estigma que acompaña a las personas que fueron encarceladas. Estas consecuencias son problemáticas si implican la exclusión de ciertos aspectos de la vida cívica normal, es decir si los/as ex convictos/as son privados/as de los derechos, beneficios y oportunidades que generalmente están al alcance de todos/as los/as ciudadanos/as. Duff (2015) afirma que el castigo debería traer aparejada la rehabilitación cívica, lo que significa que los/as conciudadanos/as de quien antes fue un/a delincuente deben estar dispuestos/as a aceptarlo/a otra vez como un miembro más de la comunidad política en tanto todas las personas se deben “igual consideración y respeto”.

Por otra parte, Braithwaite y Pettit (2015) proponen una teoría republicana de la justicia penal que sostiene que solo se debe castigar cuando se promueve el dominio; que se debe castigar solo a quienes son declarados/as culpables, y no a los/as inocentes, si no, el sistema pondría en riesgo el dominio general; que se debe ser parsimonioso al castigar sin superar el nivel mínimo apto para promover el dominio; y que las sanciones se deben fundamentar en la reprobación de las ofensas que se cometen y en la reintegración de los infractores y de las víctimas. Según los autores, la penalización no es el único medio de inhibir una conducta, e incluso es el medio más intrusivo y torpe del que dispone

el Estado. De hecho, parten de la premisa de que “es bueno que las sociedades se sientan incómodas respecto del castigo, que los ciudadanos/as consideren al castigo un mal necesario antes que un bien en sí mismo” ya que

una sociedad cuya moral se siente cómoda al enviar a hombres y mujeres jóvenes aterrorizados a instituciones en que serán aporreados, violados, maltratados, despojados de su dignidad humana y privados de la libertad de expresión y circulación tiene un compromiso dudoso con la noción de libertad. (Braithwaite y Pettit, 2015: 22)

En este sentido, todo acto de castigo, vigilancia, investigación o detención genera un daño inmediato e incuestionable en el dominio de alguien: su aplicación solo se justifica cuando la ganancia de dominio de la comunidad es mayor que la pérdida de dominio del/de la infractor/a o de quienes serán investigados/as o vigilados/as.

Entonces, si se busca promover el dominio, el castigo requiere de justificación positiva: “la respuesta natural es la clemencia [la no intervención]; la respuesta que necesita validación es el castigo [la intrusión]” (Braithwaite y Pettit, 2015: 99). La promoción del dominio sustenta un principio de parsimonia en relación con el castigo y con cualquier invasión del dominio por parte del Estado que se considere justificada en función de la promoción general de dicho objetivo. Este principio vincula a la teoría republicana con las tradiciones liberal y libertaria. En este sentido, los autores afirman que el Estado debe recurrir a opciones legislativas, policiales y de determinación de las penas que sean mínimamente intervencionistas, o sea, que debe buscar modos alternativos de promover el dominio de la comunidad.

En este punto, argumentan a favor de la imposición de penas contra la propiedad del delincuente que maximicen los efectos reprobatorios o reintegrativos, ya que son menos invasivas del dominio que las dirigidas contra la libertad. Según los autores, los castigos dirigidos contra la propiedad solo no resultan adecuados en dos casos. En primer lugar, cuando el/la infractor/a cometió un delito muy grave y la comunidad tiene un interés justificado en protegerse contra futuros actos de

violencias de dicho/a infractor/a que afectan su dominio, la privación de la libertad se encuentra justificada. En segundo lugar, cuando el/la infractor/a no quiere o no puede pagar, el servicio comunitario es una opción, puesto que no perjudica el dominio de la persona, tiene un efecto reprobatorio mejor que la reclusión y cuando está orientado a las necesidades de la víctima sirve para reintegrar a ella e, incluso, al/a la delincuente. Además, los autores se muestran a favor de que algunos delitos sean remitidos a consideración de la comunidad donde se cometieron.

La pena tiene que buscar la reprobación y la reintegración del/de la autor/a de un delito. La reprobación consiste en que el sistema de justicia penal se organice de tal modo que la delincuencia se vea sujeta a la desaprobación de la comunidad. En este punto la teoría republicana de la justicia penal se complementa con la *teoría de la vergüenza reintegradora* de Braithwaite (1989). Aquí cobran especial importancia las instituciones formativas, especialmente aquellas que buscan cambiar hábitos deliberativos y disposiciones conductuales de los individuos, es decir las instituciones socializadoras que promueven el dominio de las personas. Las mismas requieren que los/as ciudadanos/as comprendan por qué el sistema de justicia penal hace lo que hace, o sea, que una actividad es motivo de vergüenza y por qué.

De acuerdo con los autores, las instituciones socializadoras brindan la mejor protección contra el delito ya que pretenden que las personas comprendan que el delito es vergonzoso. Así, si los individuos se abstienen de delinquir, es porque los delitos les resultan inconcebibles quedando fuera de su deliberación. Esto se produce gracias a la socialización ya que ésta muestra al delito como algo malo y, por lo tanto, algo de lo que hay que avergonzarse y, además, lo presenta como una actividad que la sociedad desaprueba y, entonces, como algo por lo cual ésta probablemente avergonzará a quien lo cometa.

Aquí encontramos una explicación sobre la naturaleza del delito e incluso sobre cómo prevenirlo. De acuerdo con Braithwaite (1989), el mejor modo de reducir el delito es explotar mejor el poder de reprobación reemplazando el control social punitivo por el control social moralizante. En este sentido, sostiene Braithwaite, que es probable que las sociedades con niveles de delincuencia más bajos sean aquellas donde

los/as delincuentes se ven expuestos/as a la reprobación con mayor efectividad (Braithwaite, 1989; Braithwaite, 2011). Entonces, para esta teoría, el sistema se debe orientar hacia la reprobación de los/as infractores/as y no simplemente a la imposición de penas coercitivas. Los autores sostienen que la forma paradigmática de reprobación consiste en razonar moralmente con los/as delincuentes para que comprendan el mal del acto cometido y sientan vergüenza. Para ellos, cada vez que un/a juez/a decide una pena debe dejar en claro los motivos y, en este sentido, el proceso de justicia penal siempre debe procurar constituir un proceso de comunicación que involucre al acusado en el discurso moral en el mismo sentido que lo plantea Duff (2001, 2015).

Además, según Braithwaite y Pettit, el sistema de justicia penal debe garantizar la reintegración en la comunidad –el restablecimiento del dominio– de aquellos/as ciudadanos/as que vieron dañada su libertad por el crimen o el castigo, o sea de los/as ex delincuentes y de las víctimas, algo similar a lo que plantea Duff para quien el castigo debe restablecer plenamente la ciudadanía. Según los autores, las víctimas de delitos constituyen el objetivo más importante, ya que fueron devaluadas como personas en tanto otros/as les dieron el mensaje de que no son dignas de gozar del derecho de no interferencia. La forma más efectiva de restaurar el dominio de la víctima es que la comunidad pertinente realice un acto que, de forma simbólica y tangible, le asegure a la víctima que su dominio merece respeto. Esto se logra mediante la condena del delito y el delincuente, por medio de la reprobación, y de la restitución o compensación de la víctima. No obstante, la reintegración de los/as ex delincuentes también es importante ya que, de lo contrario, terminan siendo “ciudadanos/as de segunda” sin pleno goce de su dominio, que pueden volver a delinquir y amenazar el dominio de sus conciudadanos/as. En este punto, al igual que Duff (2015), se posicionan en contra de la estigmatización de los/as ex convicto/as y su pérdida de derechos.

De lo dicho anteriormente, se desprende que la función de la pena tiene que ser la educación moral. Siguiendo a Durkheim (2002), los autores sostienen que el proceso penal debe volver al delito impensable para los/as ciudadanos/as la mayor parte del tiempo. En este sentido, afirman que “nos abstenemos del delito no tanto porque temamos o co-

nozcamos el castigo que probablemente recibamos, sino porque nos parece mal; y una de las razones por las cuales nos parece mal es que se castiga y se hace sentir vergüenza a las personas por haber cometido un delito” (Braithwaite y Pettit, 2015: 149). Por este motivo, los autores proponen la restitución como forma de castigo. Ésta simboliza el daño y muestra a través de su contenido el mal realizado. Según los autores, exponer a los/as delincuentes ante la comunidad favorece la educación moral de manera más eficaz que la cárcel. Solo en circunstancias excepcionales la función de la pena debe ser la incapacitación y siempre que esto sea para promover el dominio de la comunidad.

Braithwaite y Pettit (2015) realizan una crítica al retribucionismo y a su supuesto interés por la justicia como igualdad, o sea, al principio según el cual quienes son igualmente culpables de iguales males deben ser castigados/as de la misma manera, porque en las sociedades contemporáneas lleva a un aumento de la injusticia de clase frente a la ley: impone castigos hacia quienes no tienen poder pero no puede hacer lo mismo con los/as poderosos/as. De acuerdo con los autores, hay dos estados de igualdad completa ante la justicia penal: uno donde toda persona culpable es castigada por igual (como sostienen los retribucionistas) y otro donde toda persona culpable recibe igual clemencia (como promueven los republicanos). En este sentido, sostienen que dadas las realidades sociológicas y fiscales de la justicia penal, el sistema de justicia penal será más equitativo si otorga clemencia a quienes actualmente reciben algún castigo. De este modo, los autores sostienen que “el principio de parsinomia [propio de la postura republicana] es un principio de maximización de la igualdad” (Braithwaite y Pettit, 2015: 221), no solo porque impulsa la clemencia hacia los/as delincuentes comunes sino también porque promueve algún tipo de castigo hacia algunos tipos de delito de guante blanco.

Notas finales

Para finalizar, es importante resaltar que la teoría propuesta por Braithwaite y Pettit tiene elementos en común con el retribucionismo como la preocupación por las restricciones negativas del castigo, la perspectiva hacia el pasado y hacia el futuro, y el foco sobre la repro-

bación. Con respecto al primero, los autores afirman que en cierta forma les importan los castigos merecidos pero rechazan la idea de los retribucionistas de que todos/as los/as culpables deben ser castigados/as y en su grado adecuado. Sin embargo, se diferencian de los retribucionistas negativos en que consideran a las restricciones en función de un objetivo (la promoción del dominio) y, además, en que están a favor del límite al castigo del/de la culpable y del derecho del/de la inocente a no ser castigado/a como un conjunto de derechos que la teoría busca propiciar. Al igual que Braithwaite y Pettit, Duff también propone una teoría consecuencialista, pero desde una perspectiva retribucionista, en tanto relaciona la justificación de la pena al propósito prospectivo de persuadir al/a la delincuente de arrepentirse de quebrar cierta norma y reconciliarse con la comunidad (Duff, 2001).

El segundo punto en que la teoría republicana se acerca al retribucionismo es en contar con una perspectiva hacia el pasado, sobre el delito y la víctima, y otra hacia el futuro en tanto tiene en cuenta, para determinar el castigo, en qué medida ayudará a reparar de alguna manera el daño causado dándole una satisfacción y respeto a la víctima. Desde el punto de vista republicano, si una víctima no logra activar el sistema de justicia penal con su denuncia y, si es menos capaz de hacerlo que otras víctimas, su dominio resultará gravemente afectado.¹⁰ Además, esta teoría, según los autores, no solo iguala al foco retribucionista en el pasado en ese sentido, sino que lo profundiza en tanto se interesa por la reintegración de la víctima a través de compensaciones e, incluso, del reconocimiento por parte del/de la delincuente del daño causado. Como retribucionista, Duff también se interesa en las víctimas y en que el/la autor/a de un delito se reconcilie con su comunidad, y viceversa, a través de una disculpa pública que tenga una expresión material.

Por último la teoría republicana converge con algunas manifestaciones del retribucionismo –como el de Duff– en el énfasis otorgado a la reprobación del infractor, pero se diferencia de aquellas en que considera que la reprobación es un objetivo del sistema y en que no ve una conexión posible entre reprobación y castigo en términos tradicionales

¹⁰ Tal es el caso de las mujeres indígenas que son víctimas de femicidios pero no logran activar el sistema de justicia penal ni tampoco conmover a la sociedad y, en algunos casos, tampoco al propio movimiento de mujeres (García Gualda, 2020).

sino que sostiene que, muchas veces, es posible lograr la promoción más efectiva de aquella a través de medios no punitivos. La teoría republicana, “como el retribucionismo, está a favor de los [castigos] merecidos. Pero no merecidos puros, no derivados; no todos los merecidos, y no solo merecidos” (Braithwaite y Pettit, 2015: 234).

Es importante resaltar que en ambos casos, más allá de sus vínculos con el liberalismo, se advierten rasgos de las teorías comunitarias. Tanto en la teoría democrática de Duff como en la teoría republicana de Braithwaite y Pettit aparece la idea de que los individuos no son autosuficientes y, por lo tanto, requieren de la ayuda y del contacto con los/as demás, o sea, que se desarrollan en cierto ambiente social y cultural y de que los bienes sociales tienen distintos significados para las diferentes comunidades (Gargarella, 2013). Esto se vincula con la importancia dada a la comunidad en el proceso de reprobación y reintegración (Braithwaite y Pettit, 2015) o de arrepentimiento, reforma y reconciliación de los/as delincuentes (Duff, 2001).

Cabe resaltar que la teoría de Duff y la de Braithwaite interpelan y critican las reactualizaciones del populismo penal que se experimentan en nuestras sociedades altamente desiguales. Ambas perspectivas critican el funcionamiento de los sistemas de justicia penal en la actualidad donde los/as delincuentes son tratados como “otros/as” inasimilables a “nosotros/as” y que merecen únicamente la exclusión. Entonces proponen reconocer a los/as delincuentes como ciudadanos/as que tienen derechos y deberes (Duff, 2015) y que son igualmente libres (Braithwaite y Pettit, 2015), y promueven que el encarcelamiento penal sea utilizado como último recurso ya sea porque de otra manera no se reconocería el carácter de ciudadanos/as de los/as delincuentes (Duff, 2015) o se perjudicaría su dominio y el de la comunidad (Braithwaite y Pettit, 2015).

En suma: estas líneas son un punto de partida para reflexionar sobre las prácticas concretas de la justicia penal en las sociedades contemporáneas y sobre cómo éstas pueden ser más justas en estas sociedades cada vez más injustas. Aún queda mucho por indagar. En este sentido, no se trata de un final sino de un importante comienzo.

Referencias bibliográficas

- Beade, Gustavo. (2011). Acuerdos, desacuerdos y dudas sobre las soluciones democráticas al castigo penal. *Revista Argentina de Teoría Jurídica* [versión digital], Volumen 12, N° 2. Recuperado de: <http://repositorio.utdt.edu/handle/utdt/10696>
- Braithwaite, John. (1982). Challenging just desserts: punishing white-collar criminals. *Journal of criminal law and criminology*, N° 73, 723-763.
- _____. (2011). Delito, vergüenza y reintegración. *Delito y sociedad: Revista de ciencias sociales*, N° 32, 7-18.
- Braithwaite, John y Pettit, Philip. (2015). *No solo su merecido. Por una justicia penal que vaya más allá del castigo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Duff, Antony. (1998). Law, Language and Community: some preconditions of criminal liability. *Oxford Journal of Legal Studies*, N° 18, 189-206.
- _____. (2001). *Punishment, communication, and community*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- _____. (2007). *Answering for Crime: Responsibility and liability in the criminal law*. Oxford y Portland: Hart Publishing.
- _____. (2015). *Sobre el castigo. Por una justicia penal que hable el lenguaje de la comunidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, Emile. (2002). *La educación moral*. Madrid: Morata.
- Dworkin, Ronald Miles. (2003). *Virtud soberana: La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.
- Gargarella, Roberto. (2013). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. España: Paidós.
- Rawls, John. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Se terminó de imprimir en setiembre de 2021
en PubliFadecs
Departamento de Publicaciones
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Nacional del Comahue
General Roca, Río Negro, Argentina.

publifadecs@hotmail.com