



OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Revista

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe · IEALC

ISSN 1853-2713

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/observatoriolatinoamericano/>

Volumen 5 · Número 1 (enero-junio, 2021)

El capitalismo autoinmune. Apariencias y constelaciones sobre la igualdad y equidad en tiempos “democráticos”

Nathalie Goldwaser Yankelevich

RECIBIDO: 25 de abril de 2021

APROBADO: 9 de junio de 2021

El capitalismo autoinmune. Apariencias y constelaciones sobre la igualdad y equidad en tiempos “democráticos”

Nathalie Goldwaser Yankelevich
CONICET – CEHP – DADU – UNDAV
nathalie.goldwaser@gmail.com

Resumen

El presente escrito es un esbozo en la prontitud de un acontecimiento que nos interpela: la aparición del COVID-19 y sus paliativos ofrecidos por los Estados. Sin embargo, sin intenciones de profetizar un futuro, nos replanteamos aquí la diferencia entre la igualdad y la equidad en tiempos democráticos, modernos, liberales atados a un sistema capitalista que, al parecer, no va a modificarse. Hacemos uso del método “abductivo”, tal como lo concibe Hoffmann, como la lógica que conlleva crear nuevas representaciones a partir de una o varias ya dadas. Así, recorrimos los postulados de Aristóteles, Rawls, Walzer y Rancière y desentrañamos el antídoto a la autoinmunidad capitalista. La intención es, a modo de precuela, mostrar cómo el capitalismo se convierte en un umbral, en una barrera invisible que lucra con el sufrimiento y la sanación de cada una de las personas, intentando con ello un “derrame igualitarista” que refuerza, al fin y al cabo, su propio método de subordinación.

Palabras clave: *igualdad – equidad – democracia – capitalismo*

Abstract

This work seeks to outline the promptness of an ongoing challenging event: the COVID-19 outbreak and the palliatives offered by National States to handle it. However, with no intention of dabbling into prophecies, here we intend to rethink the difference between equality and equity in democratic-modern-liberal times tied to a capitalist system that, apparently, will not change. We use the “abductive” method, conceived by Hoffman, that is, the logic of creating new representations from one or more representations already given. Thus, we overhauled the postulates of Aristotle, Rawls, Walzer and Rancière and unraveled the antidote to capitalist autoimmunity. The purpose of this paper is, as a prequel, to show how capitalism becomes a threshold, an invisible barrier that takes profit from the suffering and healing of each human being, thus attempting an “egalitarian spill” that reinforces, after all, its own method of subordination.

Keywords: *equality – equity – democracy – capitalism*

Introducción

La tarea de la ideología capitalista no es convencernos de algo (esa sería la tarea de algún tipo de propaganda), sino ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetiva compartida. (...) Quizás el realismo capitalista funcione mejor cuando nadie lo defiende.

Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*

Lo que sigue, en rigor, no pretende ser un esquema ordenado ante tanto caos mundial. O, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos (2014), si estamos al borde del caos: ¿cómo es

posible escribir en una sintonía lineal y asintomática de las realidades existentes, academicista, al borde de una debacle socioeconómica nacional como internacional?

Es por ello que se le ruega al lector “una abducción”, una lámpara al entendimiento, esto es: que intente aplicar el método (que más abajo se explicita *in extenso*) como modo de redescubrir lo que el mundo intelectual y académico muchas veces soldó sin inconvenientes y rebusques “escriturales”.

Cabe por ello hacer una muy sucinta crónica por una coyuntura que ya lleva más de un año de Pandemia. La Organización Mundial de la Salud (OMS) fue notificada por la República Popular de China, a fines de 2019, de la existencia de una “neumonía de causa desconocida”. La rápida expansión de la enfermedad hizo que la OMS¹, en enero de 2020, la declarara una emergencia sanitaria de preocupación internacional, basándose en el impacto que el virus podría tener en países con menos infraestructuras sanitarias. En marzo de 2020 la enfermedad se hallaba ya en más de 100 territorios a nivel mundial, y fue reconocida como una pandemia por la OMS y denominada COVID-19 o Coronavirus.

Para prevenir la expansión del virus, los gobiernos han impuesto restricciones de viajes, cuarentenas, confinamientos, aislamiento social, cancelación de eventos, y cierre de establecimientos. Esto conllevó, además, efectos socioeconómicos disruptivos y el miedo a la escasez de provisiones lo que produjo pánico en las personas.

Ha habido desinformación, hiper información y teorías conspirativas difundidas por cualquier medio conocido sobre el virus e incidentes de xenofobia y racismo contra los ciudadanos chinos y de otros países del este y sudeste asiático.

El surgimiento del coronavirus, en tan solo unos meses, ha colocado al mundo en una encrucijada, mientras se investigaba vacunas o paliativos y se fabricaban respiradores, los muertos e infectados ascendían de manera veloz, además de seguir provocando una crisis económica sin paralelo y cambiar las relaciones humanas, implantando nuevas formas de trabajo y socialización.

Las medidas para hacer frente a una pandemia como la actual, brillaron por su ausencia, sobre todo en las zonas más precarias y vulnerables de los sitios expuestos a virulentas enfermedades.

¹ Organización Mundial de la Salud (OMS), ed. (30 de enero de 2020). «Declaración sobre la segunda reunión del Comité de Emergencias del Reglamento Sanitario Internacional (2005) acerca del brote del nuevo coronavirus (2019 nCoV)». [Consultado abril de 2021].

Es así que comenzamos afirmando que la igualdad apolítica de lo que hoy se conoce como “Coronavirus”, se confronta con la visible inequidad en cómo se desarrolla y distribuye la vacuna y paliativos contra el COVID-19: ¿No es acaso el modo que el capitalismo tiene para autoinmunizarse? Esto último quiere decir que este sistema, por ahora el que más ha resistido a los embates contra él, produce -por eso mismo- sus propios problemas, al tiempo que ofrece escasas soluciones que parecen seguir la *regla de la igualdad*, pero no la excepcionalidad de la equidad, tan cara para el sistema democrático, moderno y liberal.

¿Qué implica estructuralmente plantear que las reivindicaciones y banderías que exigen “la igualdad” son una demanda ya caduca? ¿Es una aporía evaluar el fracaso de la democracia por su quintaescencia: la supuesta igualdad ante la ley que debería tener cualquier ser humano, sin importar su estatus socioeconómico?

Lo que sigue será, ya no una historia unidireccional de los conceptos “democracia” – “igualdad” – “equidad”; sino un intento por ensayar, sinuosamente, una constelación que responda a uno de los puntos de este *dossier*: reflexionar sobre “la persistencia de profundas desigualdades socioeconómicas y de degradación de las condiciones de vida de amplios sectores” que ocasionan “el descontento y la insatisfacción popular [que hicieron] eclosión por fuera de los cauces institucionales establecidos”.

En este sentido, cuando esta convocatoria -que propició el presente escrito- afirma que “la propagación de la pandemia a escala planetaria, con sus corolarios en el orden socioeconómico, aceleró un proceso de exacerbación de las contradicciones que ya se encontraba latente, profundizando también el resquebrajamiento del vínculo entre la base societal y la esfera de poder”, nos disparó una serie de interrogantes a la hora de abordar dichas afirmaciones y una problemática particular sobre el tratamiento que se le debía dar a la coyuntura frente al sistema de régimen actual, el realismo capitalista (Fisher, 2016).

El virus genera la igualdad en su contagio, pero los seres humanos: ¿estamos produciendo lo contrario, nos referimos a la inequidad en el modo en que se trata los procedimientos para enfrentar al COVID-19? Modelados por una forma y una ética mercadotécnica capitalista pareciera no resistir a ningún acto auto consciente de solidaridad.

Nuestra interrogación gira en torno a saber si estas desigualdades son coyunturales, a la luz de una nueva forma de entender y vivir el mundo, un mundo en pandemia; o si acaso es estructural del sistema democrático capitalista que, evadiendo las inalienables necesidades básicas, se escuda detrás de la bandera por la democracia, por ende, por la igualdad ante la ley, y solapa lo que en verdad debería ser el motivo a demandar: la equidad, que no es más que la antiviralización, el antídoto a la autoinmunidad del capitalismo.

Nos inclinamos y argumentaremos sobre la segunda vía de comprensión. Para ello, partiremos de uno de los griegos clásicos que han diferenciado la idea de igualdad con la de equidad: Aristóteles en su obra *Ética Nicomáquea* (siglo IV a.C.). Pero también, se retoma quienes han aportado a esa postura como lo son John Rawls, Michael Walzer y Jacques Rancière. El primero desde su obra magistral, *Teoría de la Justicia* (de 1971), el segundo con *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1983) y el tercero, *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996) y *El odio a la democracia* (2006).

Aquí, política, filosofía y ciencias jurídicas se ponen en interacción. La filosofía, por ejemplo, se convierte en política cuando acoge una aporía:

[S]i la política es la actividad que tiene por principio la igualdad y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas “qué”, quiénes son esas “cuáles”? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política. (Rancière, 1996: 7-8).

Esta intervención implica, por ende, un método abductivo, esto es, siguiendo a Michael Hoffmann (1998), una lógica que incluye la posibilidad de describir un hecho dado, en contexto, pero insertando una inferencia a hechos que surgen de la teoría. Más que adivinar qué “guardan” ciertos conceptos, ciertas leyes propias de las ciencias, en este caso, sociales y humanas; la abducción forma parte de un proceso de descubrimiento, (a diferencia de la “lógica de la inducción” que forma parte del proceso de “probar los descubrimientos”). No se trata aquí de confirmar o falsear una premisa, sino el de tomar una o más hipótesis ya existentes, explicativas, y a partir de allí formular una nueva. Hoffmann propone diez pasos para aplicar dicha lógica abductiva.

Nos interesa resaltar cuál es el punto de partida para demostrar que esta metodología es productiva. Como se afirmó, pretendemos constelar, a partir de lo explicitado y mencionado por Aristóteles, Rawls, Walzer y Rancière, una nueva perspectiva. Sin perder el anclaje en el contexto de aquellas posturas, a la luz de una relación mutua de dependencia, esos contextos no son “eternos”, sino que se constelan por hechos que nos pueden parecer “sorprendentes” o inesperados, tal es el caso de la cristalización que produjo la pandemia por el COVID-19 respecto a los déficits de la búsqueda de igualdad en épocas democráticas, solo por mencionar un tema que trataremos en el presente escrito.

De este modo, afirma Hoffmann, la abducción puede ser explicada como una aplicación, ante nuevas situaciones, de hábitos ya existentes. En este sentido, la “creación de nuevos modos de percepción” resulta viable. “La clave está en que, en un continuo de representaciones posibles,

una representación ‘nos empuja’ a percibir nuevas relaciones o una nueva estructura organizativa de un conjunto de datos” (Hoffmann, 1998: s/p).

En definitiva, la esencia de esta lógica, que conlleva un pensamiento “diagramático”, pretende crear nuevas representaciones a partir de una o varias ya dadas de uno o más conceptos. Una inferencia abductiva es “lógica”, si y solo si el conjunto elegido de posibles hipótesis está determinado por un cierto conjunto de contextos que son asumidos como relevantes en una situación histórica determinada.

De este modo, la abducción es un método que se aplica a hábitos dados en situaciones nuevas, pero siempre contextualizada, entendiendo que la evolución de una problemática puede tener avances o retrocesos en torno a los indicios que esas premisas previas ofrecieron.

Un recorrido abductivo constelador

De los tres conceptos en estudio (igualdad; equidad; democracia) partimos por los dos últimos a través de la afirmación de que “la mayoría de los ciudadanos cree en la democracia, pero también espera que el sistema político les dé oportunidades más *equitativas* para trabajar y vivir” (Velasco, 2007: 138; cursivas nuestras).

Hay una coincidencia en muchos autores² que, contemporáneamente, abordan la democracia desde la idea de ser “de baja intensidad”. Una pregunta pertinente es por qué se la observa de esa manera. En *El odio a la democracia*, Jacques Rancière retoma la premisa de Baudrillard, para poder contextualizar una afirmación contundente: es en la esfera capitalista moderna donde se da una falsa igualdad, bajo la cual se oculta “la democracia *ausente* y la igualdad inhallable” (Rancière, 2006: 39).

Es que la democracia, siguiendo al autor recién citado, no designa propiamente ni una forma de sociedad ni una forma de gobierno. “La ‘sociedad democrática’ no es nunca otra cosa que un trazado ilusorio destinado a sostener tal o cual principio de buen gobierno”. (Rancière, 2006: 76). El juego está en uno de los actores principales del capitalismo, la oligarquía.

Para decirlo en otras palabras: (...) No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los vastos espacios. Es, de pleno derecho, una forma oligárquica, una

² Por mencionar algunos ejemplos, es elocuente al respecto, la compilación *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, cuyo director es Waldo Ansaldi quien, en 2007 reúne más de una decena de autores refiriéndose directa o indirectamente a esta observación. Véase también Gwynne, Robert; Kay, Cristobal. “Views from the periphery: Futures of neoliberalism in Latin America”, en *Third World Quarterly*, Vol 21, No. 1, 2000; de Sousa Santos, Boaventura, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, 2006.

representación de minorías poseedoras de título para ocuparse de los asuntos comunes (Rancière, 2006: 77).

En consecuencia, el “poder del pueblo” es necesariamente *heterotópico* a la sociedad desigualitaria. Este es el problema de la representación que hace a una democracia siempre “impura”, sea directa o indirecta, ya que la demanda por la expresión del pueblo no constituye un verdadero consentimiento, salvo cuando es unánime, una rareza que aún no se tiene ejemplo alguno.

Esta desconexión entre la igualdad y la democracia puede remontarse a la Grecia clásica porque la pregunta más sencilla es, y debería ser, la de contestar abductivamente (de forma hipotética creativa), ¿qué pretendemos decir, exactamente, al declarar que vivimos *en* democracia?

Si la democracia no se ajusta exactamente a la forma Estado, sino que se la sitúa en otro plano diferente, es decir: “Por un lado, es el fundamento igualitario necesario -y necesariamente olvidado- del Estado oligárquico. Por el otro, es la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla” (Rancière, 2006: 103). Nos toca retroceder a un contexto de surgimiento para hacer de los conceptos igualdad – equidad una constelación que nos produzca una nueva reflexión, de manera abductiva, sobre la actual democracia y el estado de situación de ella.

La intención es, a modo de precuela, mostrar cómo el capitalismo se convierte en un umbral, en una barrera invisible que lucra con el sufrimiento y la sanación de cada una de las personas, intentando con ello un “derrame igualitarista” que refuerza, al fin y al cabo, su propio método de subordinación. Incluso, frente a la sublevación que algunos grupos y asociaciones de seres humanos producen contra el capitalismo mismo.

Así, tanto los elementos estructurales como los coyunturales (la pobreza, las personas vulnerables de necesidades básicas, el hambre y, ahora, la “guerra virológica”), no son más que los nutrientes de una esperanza puesta en la igualdad de condiciones que provee la democracia moderna, liberal y capitalista, jerarquizando allí donde la igualdad se hace regla: ¿por qué es más importante vacunar a un gobernador que a una persona sin techo, sin agua potable que le permita higienizarse?

Equidad, etapa superior de la concepción de igualdad

Aristóteles diferencia igualdad de equidad. Frente a *la igualdad* (*isotita*, que deriva en “isonomía”, relacionada con la “igualdad ante la ley” en el reparto de la igualdad de derechos), se encuentra *la equidad*, que en griego tiene una palabra específica (*epiekeia* o *epiqueya*), extensamente trabajada en el Libro V de la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles contempla *la equidad*,

con el problema relativo a lo equitativo. La igualdad es, frente a la ley universal, un acto de justicia incompleto, es una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja de ese modo (Aristóteles, 2000: 156 – 157).

La ley general no puede prever todos los casos posibles, sino que ha de atender sólo a lo que ocurre en la mayoría de ellos. Lo universal, la equidad apunta a ello, no puede incluir todos los casos concretos. La equidad sería una forma de justicia que tiene en especial consideración los casos particulares. Es vista como una “debilidad”, un “salirse del campo ideal” para dar lugar a una “misericordia” de carácter particular, humano y sentimental. Es un desvío de la búsqueda por la generalidad. Ese es el “desvío” que pretendemos encarar y, de allí el método propuesto.

En este punto, hay que tener en cuenta el binomio rigidez – flexibilidad. Si la regla de la justicia general es inflexible, no se puede evaluar el daño que genera en las particularidades que componen una sociedad. “No son las piedras las que deben adaptarse a la regla, sino la regla a las piedras”, ironiza Aristóteles en *Ética Nicomáquea*, Libro X.

Aristóteles sostiene que lo justo y lo equitativo se encuentran dentro del mismo género de importancia, pero la equidad o lo equitativo es aún superior, puesto que la igualdad es un término medio, es decir, lo justo y la justicia no se completa, sino que depende o está en relación con algo o con algunos.

Por tanto, cuando esa relación es la misma entre unas y otras personas, la igualdad puede producirse.

[E]n efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales. De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Y esto está claro por lo que ocurre con respecto al mérito (Aristóteles, 2000: 137).

Es lo que denominamos “igualdad proporcional”, cuando los bienes distribuidos son adecuados al valor del receptor. “Los demócratas [observa Schmidt en una nota al pie de página] ven el valor del ciudadano en la libertad: todos los ciudadanos son libres, o sea, iguales, y por ello, consideran como adecuadas las partes iguales” (en Aristóteles, 2000: 135, NaP 99).

Si tomamos lo definido previamente, la “democracia”, en otras palabras, debe ser concebida como “meritocracia” (retomando, además, el hilo de la argumentación de Rancière). Y esto es así en la medida en que se la comprende como el crecimiento de las aptitudes personales, formación educativa, conocimientos e ingresos, y su debida recompensa, como los factores

inermes ante las formas del mercado capitalista y de los Estados neoliberales. Lo que lleva, entonces, al “derrame igualitarista” respecto a igual merito, igual trato.

Aquí sí las mediciones de desigualdad (las necesidades básicas insatisfechas) “normalizan” una problemática que, al parecer, genera su propia autoinmunización. Parece una paradoja, pero la consideramos, en verdad, como una estrategia de normalización de los rangos de ingresos, gastos y consumos, para que en el acto neguemos las diversidades intrínsecas que existen, tanto dentro de los hogares, como a nivel individual y geográfico.

La igualdad se emparenta con una “justicia distributiva” de los bienes que siempre son comunes y conforme a la proporcionalidad. Lo justo es entendido como aquello que es universal, pero que no se ajusta a quienes son desiguales.

¿Se puede, aún y todavía, comprometerse políticamente con la igualdad y con la búsqueda del igualitarismo? ¿Qué implicaría ese compromiso? Por lo pronto, demandar que el Estado de derecho mantenga continuamente el límite a aquellos grupos sociales que por sus capacidades, formación, tráfico de influencias, entre otros tópicos, exigen que sean tratados desigualmente. Es lo que estaría sucediendo con la administración de la vacunación contra el COVID-19.

¿Esto sería algo así como dirimirse entre una postura deontológica, ética; de una política o ideológica? ¿Podemos criticar la igualdad sin que esa crítica sea tildada como aristocratizante, anti-igualitarista?

Michael Walzer (2015) anota que, para algunos, una sociedad de iguales sería un mundo de falsas apariencias donde los individuos, que de hecho no son iguales entre sí, estarían obligados a verse y a actuar como si lo fueran. Cumplir con esas falsedades. ¿Quién las supervisaría?

Algo similar plantea Rancière cuando afirma que la democracia, en primer lugar, es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo.

La apariencia no es la ilusión que se opone a lo real. Es la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible. No se opone a la realidad, la divide y vuelve a representarla como doble (...) (Rancière, 1996: 126).

En segundo lugar, el pueblo ocupante de esta esfera de apariencia es un “pueblo” desigual, “muy particular”, que no se define mediante propiedades de tipo étnico, que no se identifica con una parte sociológicamente determinable de una población ni con la suma de los grupos

que la constituyen. Escribió Rancière que el pueblo por el cual hay democracia es una unidad que descarga en el balance de las partes de la sociedad, la efectividad de una parte de los sin parte. De tal modo, lo desigual está en la constelación de una democracia como institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, sujetos flotantes que desajustan toda representación de los lugares y las partes.

Walzer diferencia una “igualdad simple” de una “compleja”. Del primer tipo atisba que no tiene en cuenta una sociedad nivelada y conformista, en este sentido tiene un “significado primigenio de la igualdad” como algo negativo; el igualitarismo en sus orígenes es una política abolicionista (Walzer, 2015: 10).

Interpretamos, en el sentido en que tratamos de constelar, que una “igualdad compleja” implicaría adoptar los postulados de la equidad. Esto porque Walzer, a pesar de que retoma la teoría de Rawls sobre la “justicia distributiva”, opta por el pluralismo. Reconoce que los mismos hombres y mujeres tienen historias particulares y, por lo tanto, la justicia -como construcción humana- se convierte en un concepto “dudoso” ya que la justicia no podría “ser realizada de una sola manera (...). No es cosa de aplicar un principio singular determinada o un conjunto de principios en momentos históricos distintos” (Walzer, 2015: 19). El autor pretende añadir que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos, lo que en Aristóteles era concebido como equidad (*epieikeia*).

Estas diferencias derivan de una comprensión: que los bienes sociales mismos son productos inevitables del “particularismo histórico y cultural”. En esta clave, la equidad implica la comprensión de la existencia de sujetos situados, a veces, en “ambos extremos” de los actos de la distribución, esto es, dar, asignar, intercambiar.

Para el modelo de “igualdad compleja”, Walzer considera seis características fundamentales:

En primer lugar, todos los bienes que la justicia distributiva considera son sociales y tienen distintas significaciones en distintas sociedades (Walzer, 2015: 21).

En segundo lugar, los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben, crean, poseen y emplean los bienes sociales³ (Walzer, 2015: 21).

Aunque no lo pondera, la tercera característica es la que más nos interesa ya que esos bienes sociales tienen significado diferentes según las personas distintas y sus diversos contextos.

³ Más adelante nos referiremos al error de homologar la idea de “identidades concretas” con el concepto “la diferencia”.

Por lo tanto, se entiende que lo que se debe distribuir tiene que pasar por un proceso de abstracción de toda significación particular “por ende, en insignificantes para cualquier propósito particular” (Walzer, 2015: 22). Esta insignificancia debe pesar tanto para los que más poseen como los que menos poseen, tanto como los que más creen en ese bien como por los que menos creen en ese bien.

En cuarto lugar, y si comprendemos cómo se concibe un bien en una sociedad específica, entendemos las razones de su distribución. Toda distribución es justa o injusta de acuerdo a los significados sociales que se atribuyen al bien (Walzer, 2015: 22). Creemos que es así como se quita el rasgo político a la igualdad: si, tal como dice Walzer, comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería de ser distribuido⁴.

En quinto lugar, los significados sociales como las distribuciones tienen carácter histórico y, por lo tanto, cambian a través del tiempo y de la cultura de un pueblo. Es en este punto donde lo político emerge, y con él la idea de una equidad, nunca nombrada por Walzer o, en todo caso, distorsionada por la idea de “igualdad compleja” o *the idea of equality* que la extrae, precisamente, del libro homónimo de Bernard Williams (2005).

En sexto y último lugar, entiende a la igualdad compleja con la característica de que todo bien social, o conjunto de bienes sociales constituyen una esfera distributiva dentro de la cual solo ciertos criterios y disposiciones son apropiados. Lo que ocurre en una esfera distributiva afecta a las otras. Las esferas distributivas solo gozan de una autonomía relativa.

En consecuencia, no es posible formular una lista universal y general de bienes primarios como proponen las teorías universalistas. (Walzer, 2015: 31). Para el autor, la desigualdad se explica por la monopolización de un bien, acaparado por una persona o un grupo de personas. Este acaparamiento es lo que llamamos en este ensayo, inequidad, sin eufemismos. Solo se puede ser clase dominante levantando las banderas de la inequidad y flameando las de la igualdad. Una farsa democrática, como la llamaría Rancière.

En definitiva, lo que Walzer retoma de Rawls sobre la “justicia distributiva”, la complejiza allí donde observa que lo decisivo de ese tipo de justicia es que para que sea completa y compleja tiene que tener un carácter específico que contenga un conjunto de procesos distributivos de

⁴ No obstante, Walzer aclara que si bien es un principio de legitimidad, no deja de ser un principio crítico y, en nota al pie, cita un pasaje sobre Marx en el que admite que los significados sociales no son otra cosa que las ideas de la clase dominante aunque solo arriesga a admitir que no cree “que sean siempre solo eso ni nada más que eso, si bien los miembros de la clase dominante y los intelectuales patrocinados por ésta puedan estar en condiciones de explotar o distorsionar los significados sociales de acuerdo con sus propios intereses” (2015: 22, NaP 6).

otros bienes sociales en la que se generen sus propias esferas de equidad, independientes de los que funcionan para la distribución de otros bienes.

El criterio de la equidad se contraponen al punto de vista de la igualdad “simple”. Eso complejiza, e incluso permite la discusión de tratar a este último concepto como “complejo” en lugar de “equitativo”.

Walzer, desde un liberalismo igualitario, pluralista, democrático y “justo”, nos llama a la reflexión de una lucha, aún no encarada, por un “mundo más humano”, ya que puede tratarse del país más igualitario de todos (lo cual no dice a qué tipo de igualdad se refiere, lo que lo hace un eje más apolítico que cualquier otro concepto), mientras las inequidades van en aumento porque la escasez en torno a los bienes materiales de subsistencia aún no han encontrado una justificación que no sea la de una política de la desigualdad.

“Igualdad” – “equidad” – “democracia” entonces quedarían consteladas por la idea rawlseana de “justicia como imparcialidad”. Aunque explícitamente no menciona el concepto de equidad, en este párrafo, Rawls afirma, respecto a la primera virtud de las instituciones sociales (la justicia) que:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros (...). Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente [pero] la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones (Rawls, [1971], 2006).

Estas sociedades, cuyo régimen es el de la democracia, regidas por el horizonte de la igualdad, no obstante, viven bajo el desacuerdo constante. Y este desacuerdo gira en torno a la discusión de lo que es justo y lo que es injusto. ¿Resolvería la articulación, en primer término de la equidad constelada por el uso abusivo que se hace de la igualdad para que una vez por todas la democracia capitalista encuentre su propio antídoto de conflictos sociales?

Rawls identifica el desacuerdo permanente en la falta de disposición de un conjunto de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que considera la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social. Decimos entonces, que el desacuerdo se da tras la concepción de igualdad. La igualdad es un eufemismo de la distribución y distinción arbitraria entre las personas a las que se les asignan esos derechos, deberes y cargas.

En cambio, la equidad quiebra esta disyuntiva: ¿qué semejanzas y qué diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes y derechos, y cuál es la división de ventajas correctas?

Nos preocupa que exista una comunidad humana que hace viable lo inviable o, en todo caso, que cierto sector de la población en situación de vulnerabilidad de esos derechos básicos pueda esclarecerse ante sus posibilidades no elegidas al hacer vivible lo invivible, al crear un mundo dentro de otro mundo, una viabilidad (utilizando la palabra resaltada por Rawls) de una democracia débilmente justa.

Introduzco de nuevo el concepto de equidad y lo emparento con la ausencia de políticas del deseo: el problema de la democracia, y esta es nuestra hipótesis fuerte, es que los deseos de los individuos en un mundo capitalista inexorablemente moderno y liberal, no parecen compatibilizar con lo que ofrece la democracia capitalista, moderna y liberal. Esta ausencia se debe a que el capitalismo, con apoyatura en el Estado, tiene un “modelo mayoritario” que se ajusta perfectamente a introducir un binomio: los extremadamente pobres (desde un asalariado que recibe igual o menos que una canasta básica, hasta un indigente) a los que se debe asistir, y los extremadamente ricos, a quienes se les permite toda clase de privilegios. Esto es lo que hace que el esquema de cooperación social, tan reiterado por Rawls, no sea estable.

“Políticas del deseo” parece un sintagma utópico, pero no es más que ofrecer lo que el modelo capitalista oculta: ir más allá de un plato de comida, traer al más acá las extremas riquezas que hacen del otro, un ser sobrante. Ese otro, ese que se encuentra entre la pobreza extrema y el mundo del puro trabajo siempre desea, y desea lo que quizás suene una obviedad, desea lo que el modelo hegemónico permite desear. No cuestiones utópicas, sino llanamente lo que el sistema defiende, la posesión de propiedad privada que no es más que el cumplimiento de los “bienestares” del capitalismo trunco.

Si tuviéramos que colocar un aforismo, se podría decir que el capitalismo se sostiene por el ocultamiento de lo que él mismo ofrece. Por ende, “hombres [las personas] nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida determinadas” (Rawls, 2006: 21). Y esto sucede porque las instituciones de una sociedad democrática favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. “estas son desigualdades especialmente profundas (...) afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida” -afirma Rawls, 2006: 21). Este autor, terapéuticamente, propone que lo que se debe aplicar, en principio, es la instancia de “justicia social”, lo que aquí se llama “demanda por la equidad”, momento superior a la

igualdad. La democracia con su intento de “derrame igualitarista” no alcanza con su papel distributivo, hace falta lo que la equidad arroja: la justicia social.

¿Qué es lo que no alcanza? No alcanza la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, no alcanza la competencia mercantil, no alcanza la protección de la propiedad privada de los medios de producción ni la familia monógama, en definitiva, no estarían alcanzando las actuales instituciones sociales de este tipo de capitalismo, el modelo de la mayoría.

Pero aquellas *políticas del deseo* se desvanecen en la ignorancia de lo que se puede desear o de lo que se desconoce que se puede desear. No obstante, la aplicación de políticas semejantes se torna inviable en la medida en que los sujetos deseantes ignoran que pueden, y qué pueden desear. No, no es un error tipográfico: el sistema mismo nos pone límites, incluso, a los deseos.

Por su parte, ¿a qué nos referimos con esta etapa superior? Al cumplimiento, perenne, duradero, estable, eficaz, de una justicia que establezca, bajo un esquema social y político irreversible, la asignación diferencial de los derechos y deberes fundamentales que incluyen oportunidades materiales (económicas) como intangibles (el derecho a “desear más allá de sus propias narices”, el deseo de lo que no se conoce como tal, aún y todavía).

Mostrar el mapa de la imposibilidad de desear y la cristalización de las injusticias.

La Pandemia, específicamente el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (por sus siglas, ASPO), primera medida para paliar la virulencia del COVID-19, dejó literalmente imágenes que confirmaron lo que muchos abanderados por la igualdad de condiciones socioeconómicas vienen demandando. Los más moderados, se la exigen a la democracia, al gobierno de turno o al Estado; los más radicales, acusan al sistema capitalista *in toto*.

Durante los primeros meses del ASPO, lo que se pudo constatar es la inequidad extrema. Por un lado, imágenes espeluznantes de modos de vida precarios o extremadamente pobres: gracias a una cámara con luz propia se entrevistaba, en una habitación reducida con más de 4 personas habitándola, y que cuando la persona entrevistada desenroscaba el paso de agua de una canilla, de allí no salía nada. Con ello sí se rasgaron las vestiduras más de un periodista o una periodista, un invitado o una invitada vía virtual en varios medios de difusión masivos en muchas partes del mundo. Pero, en contraste a ello, y con una reiterada frase de “por suerte yo tengo el privilegio de tener un espacio donde poder hacer un aislamiento digno” y

en el fondo de ese “Zoom”⁵ se revela la metáfora de las canillas, pero esta vez, con agua (una oficina lujosa, un jardín de fondo, amplios espacios sin colchones en el piso o telas colgadas para dividir habitaciones). ¿La democracia de la igualdad de las imágenes en televisión? Esta vez nadie se horrorizó al observar la disparidad, la inequidad de los espacios de vivienda holgada. Sí, esa fue y es la única igualdad, los menos de 5 minutos de televisación para los polos extremos de esta cristalización de la inequidad más atroz, nunca antes publicitada: aquellos que pedían por una vivienda y alimentos dignos, servicios públicos corrientes; y aquellos que protestaban contra la cuarentena o se presentaban como antivacunas pero, a la hora de recibirla, no dudaron en aplicársela.

En este sentido la equidad no implica la supresión de la desigualdad (política) entre ricos y pobres.

El COVID-19 es el hecho apolítico más igualitario de todos. Es que la igualdad ha sido el hecho capitalista más despolitizado, aunque sea una moda discursiva.

Es moda porque apela a un pasado (podemos, por ejemplo, remontarnos a la divisa “Igualdad, Libertad, Fraternidad” de la Revolución francesa de 1789), pretende resolver un problema presente, pero, una vez que se convierte en una costumbre, fútil, que impregna un sentido común despolitizado, muere como moda y pasa a ser un hábito. Y esto solo es posible, según Walter Benjamin en la tesis XIV⁶, porque la moda “cita” siempre un *viejo* atuendo. “La moda tiene el barrunto de lo actual, donde quiera que éste se mueva en la espesura de lo antaño. Ella [la moda] es el salto de tigre hacia lo pretérito. Solo que tiene lugar en una arena en la cual manda la clase dominante.” (Benjamin, 2002: 61).

¿Es la equidad, a diferencia de la igualdad, un epifenómeno demasiado abstracto, demasiado inconveniente para las clases dominantes como para convertirlo en una bandera “a la moda”?

Respondemos a esta pregunta constelando abductivamente el síndrome psicossomático de que quien no demanda igualdad es una persona *non grata*. Sucede que en este escrito consideramos a la igualdad un principio o posición inicial, pero no un fin en sí mismo. Define un comienzo social, pero su trayectoria ha demostrado una decadencia solapada por la imperiosa necesidad de continuidad democrática.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original

⁵ Una de las plataformas del sistema informático que habilita la videoconferencia.

⁶ Tesis que se encuentra dentro del texto titulado *Sobre el concepto de historia*. Es un escrito póstumo redactado alrededor de los años 1939 y 1940 en diversos cuadernos, papeles sueltos y bordes de periódicos. Publicado y titulado en 1942 por Theodor Adorno en Estados Unidos, reúne diecinueve tesis sobre la escritura y producción de la historia.

no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. (Rawls, 2006: 25).

Por lo tanto, toda demanda por la igualdad, ¿ha sido hipotética? Siguiendo al autor recién citado, al parecer, sí.

Lo que sorprende es que se crea que demandar igualdad es adoptar una posición política, cuando en realidad es una postura anti ontológica. Lo otro de la igualdad no es la diferencia. Lo otro de la diferencia es la identidad. Por lo tanto, la hipótesis de la igualdad es un artilugio apolítico para la desmultiplicación de las necesidades que la humanidad toda debe ofrecer.

¿Qué sería entonces una situación no hipotética? Si las personas somos semejantes y, al mismo tiempo, ninguna sería capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular: ¿esta situación inicial re-presentaría lo equitativo? Creemos que lo imperioso es que, de una vez por todas, la equidad sea primero presentada, no hipotetizada; y que quien debería llevarla a cabo fueran las “políticas públicas del deseo” que amorticen la igualdad de derecho dentro del capitalismo. Esta afirmación se apoya en una explícita reflexión:

Esto explica lo apropiado del nombre “justicia como imparcialidad”: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. *El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos...* (Rawls, 2006: 25. La cursiva es nuestra).

En síntesis, la igualdad es un eufemismo de una débil democracia anhelada masivamente. Con lo cual, el problema es mayúsculo: personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, pudiesen convenir en un principio que requiera menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros.

Inconclusas conclusiones

La pandemia de angustia mental que aflige nuestros tiempos no puede ser correctamente entendida, o curada, si es vista como un problema personal padecido por individuos dañados.

Mark Fisher, *The Guardian*, 16 de julio de 2012.

En la medida en que nadie consentiría una pérdida duradera (solidaridad versus egoísmo o mezquindad) para sí mismo con objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción, nos interrogamos sobre si hay otra alternativa a la demanda de equidad.

Si se traza este postulado sobre la forma en que se decidió en algunos países distribuir la vacuna, las suspicacias que se crearon alrededor de esa distribución; o las discusiones en torno a si se abren o no las escuelas a la luz de una segunda ola pandémica, ¿qué se debería hacer? Por ejemplo, ¿se debe *tolerar* la igualdad en el modo de distribución de las vacunas o la apertura o cierre de todas las escuelas, sin tener en cuentas las condiciones particularísimas del hábitat, del territorio y de las necesidades propias de un *buenvivir*? ¿Es lo mismo dejar de ir a la escuela para un niño o una niña que habita en una casilla en una villa miseria, junto con otras personas, sin tener garantizado el alimento necesario que quizás sí le provee la escuela, además de ser un ente que los contiene psicológicamente; que para uno o una que cuenta con los recursos para hacer de su hogar un espacio de cuarentena digno, con toda la conectividad necesaria, porque ya tiene las necesidades básicas satisfechas?

Es, en esta compleja pregunta donde se debe incorporar transversalmente la idea de “equidad”, en tanto principio superador de las desigualdades políticas y las diferencias ontológicas. La equidad, entonces, debería interferir a la política con sus sesgos éticos. Con esto queremos decir que la equidad, en un sistema capitalista, es un antídoto político, jurídico, ético, cultural, social y económico que debería ponerse en práctica a través de lo que di en llamar “políticas del deseo”. Podría parecer una ingenuidad o una postura romántica. De ningún modo. La postura romántica niega la contradicción del capitalismo en torno al valor de uso frente al valor mercancía. La postura por la equidad es una ética que permite el no dejar afuera ninguno de sus componentes, es decir, evitar el principio del tercero excluido (*tertium non datur*).

Es cierto que en una conclusión “no se debería introducir un autor nuevo”, aunque es citado en el epígrafe introductorio y en este final: Mark Fisher en *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* plantea que el futuro solo nos depara reiteraciones y permutaciones que no introducen nada nuevo (Fisher, 2020: 24). Esto implica pensar, nihilistamente, que la puesta a la moda de políticas de la equidad es impracticable.

Con la pandemia y el ASPO lo que se evidenció es el colapso de la supuesta igualdad como bandera capitalista siempre apolítica. ¿Estamos ante un nuevo paradigma en el que la equidad plantea la publicidad paradójica del capitalismo actual? La equidad pretende que lo semejante se de en la diferencia. Y esto es, para el capitalismo, el antídoto de su propia autoinmunización. Si el capitalismo es lo que queda en pie cuando las creencias colapsan, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas (Fisher, 2020), podemos afirmar que contiene una “coraza” que, en primera instancia, y solo en primera instancia, se convirtió, en un factor que se autoinmuniza permanentemente. Sus seducciones de lo que puede ofrecer, se desvanecen para la gran

mayoría de una población cuyo salario, en caso de que lo tenga, se destina a cubrir las mínimas necesidades. No ofrece el margen para desear algo más que lo que se obtiene de ese salario. El resto es ocultado y, cuanto más se produzcan manifestaciones contra esa “coraza capitalista”, más se nutre el sentido de creer en que es el único sistema sostenible en el tiempo.

El capitalismo es la posibilidad oculta que amenaza desde su propio interior a todos los otros sistemas sociales que la combaten. Es una entidad “infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto (...) un extraño híbrido de lo ultramoderno y lo arcaico” (Fisher, 2020: 27).

¿Qué haría ese sistema si explotaran, como fuegos artificiales, las demandas que excederían a un salario digno, a “paz, pan y trabajo”? ¿Se saturaría este capitalismo plástico? ¿Lograría esterilizar esta explosión? Si sostenemos la línea de argumentación deberíamos afirmar que el capitalismo cuenta con un modelo precorporativo y preventivo a la hora de emerger los deseos, las aspiraciones y las esperanzas por parte de los que inevitablemente pertenecemos a esta cultura.

Y esto sucede porque el capitalismo renace cada vez que es asesinado por quienes la critican, en otras palabras, el capitalismo siempre estuvo a la moda: imita estilos muertos readaptándose a las necesidades/deseos presentes a fin de que se incorporen como costumbres y, por ende, muera para poder volver a hacer renacer nuevas modas, nuevos modos de responder a otras demandas, otros deseos aún incumplidos de la gran masa de pobladores. La masificación es la fisiología donde se dirime su inmunologización o desimmunologización.

¿Y la democracia? Ahora en singular, a la democracia la ha convertido en representativa y procedimental, un objeto más de la plasticidad capitalista. ¿Y el Estado? También en singular, este ha logrado que se institucionalicen rasgos propios para sostener al sistema.

¿Es posible hablar de “democracia de baja intensidad” y de “Estados débiles”? Sí, claro, por qué no. Si lo único intenso, vigoroso y autoinmune es un dispositivo propio del “realismo capitalista” que transforma en antimítico, lo mítico. Esto implica que, ante la pandemia, el COVID-19, lo que se borró del todo es la ilusión sentimental de los deseos de progreso a cambio de ver el mundo tal y como fue y es: un sálvese quien pueda. Un modelo en el que no repara en sus propios virus, sino que se retroalimenta de ellos. La depredación de la condición humana es la quintaesencia del capitalismo, solo que lo hace a cuentagotas. Criticarlo desde la moralidad no haría más que propagandizarlo. Lo que se debe es subrayar sus beneficios ofreciéndole su propio antídoto: la equidad. Jugar el juego del capitalismo es aceptarlo como un umbral ético, de poca profundidad, en el que cada ser empuja la atarraya hasta ser liberado por las ataduras de sus redes.

Bibliografía

- Aristóteles [349 a.C.]. (2000). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Buenos Aires: Arcis-Lom.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Ciudad de México: Siglo XX Editores.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Gwynne, R. y Kay, C. (2000). "Views from the periphery: Futures of neoliberalism in Latin America". *Third World Quarterly*, Vol.21 (Núm.1), 141-156.
- Hoffmann, M. (1998). "¿Hay una 'lógica' de la abducción?". *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol.12 (Núm.1), 41-56.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Velasco, J. L. (2007). "Democratización y conflictos distributivos en América latina". En: Ansaldi, W. (Dir.), *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (p. 131-154). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (2015). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.