

En los bordes de la igualdad: marxismo, ideología y derecho (burgués)

Carlos Britos

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 7-10-2020

Fecha de aceptación: 13-11-2020

Resumen

El siguiente artículo busca intervenir en el campo de consideraciones filosóficas constituido alrededor del concepto de igualdad, partiendo de la convicción que el aumento global la desigualdad económica y social vuelve particularmente urgente y necesaria esta reflexión.

Con este objetivo, el trabajo iniciará su recorrido señalando el modo en que la pregunta por la igualdad ha aparecido en las tradiciones de pensamiento liberal y socialista, específicamente en su nexos con la idea de libertad. Desde ese ángulo, el texto asume la copresencia de ambos conceptos en una y otra corriente filosófico-políticas, y afirma que la diferencia entre éstas debe buscarse del lado de las jerarquizaciones y del modo de resolución del vínculo entre esas nociones.

Este camino conduce a revisar el modo en que el marxismo ha entendido y pensado la instancia del "Derecho", tal y como emerge en los regímenes que surgen de las revoluciones burguesas. A partir de allí, se examinarán aporías, límites y potencialidades de dicha forma de juridicidad, para construir y concluir en una definición "no sustancialista" de democracia.

Finalmente, el artículo realiza observaciones sobre el modo de funcionamiento del discurso de la meritocracia en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Marxismo – Derecho – Desigualdad- Meritocracia

Abstract

The following article seeks to intervene in the field of philosophical considerations constituted around the concept of Equality, based on the conviction that the globally growing economic and social inequality makes this reflection particularly urgent and necessary.

With this objective, this work will begin its journey by pointing out the way in which the question of equality has appeared in the traditions of liberal and socialist thought, specifically in its link with the notion of freedom. From this angle, the text assumes the co-presence of these concepts in one and other philosophical-political movement, and affirms that the difference between them must be sought on the side of hierarchies and the way of resolving the link between those notions.

This leads to review the way in which Marxism has understood and thought about the instance of "Law", as it emerges in the regimes that arise from bourgeois revolutions. From there, aporias, limits and potentialities of this form of legality will be examined, to construct and conclude in a "non-substantialist" definition of democracy.

Finally, the article offer observations on how the discourse of meritocracy works in contemporary societies.

Keywords: Marxism – "Law" - Inequality - Meritocracy

Resumo

O seguinte artigo busca intervir no campo de considerações filosóficas constituido alrededor do conceito de Igualdad, partiendo da convicção que o aumento global a desigualdad económica e social vuelve particularmente urgente e necesaria esta reflexión.

Com esse objetivo, a obra iniciará seu percurso apontando a forma como a questão da igualdade tem se apresentado nas tradições do pensamento liberal e socialista, especificamente em sua vinculação com a noção de liberdade. Sob esse ângulo, o texto pressupõe a co-presença de ambos os conceitos em ambas as correntes filosófico-político, e afirma que a diferença entre eles deve ser buscada pelo lado das hierarquias e da forma de resolver o vínculo entre essas noções.

Isso levará a rever a forma como o marxismo tem entendido e pensado a instância do “Direito”, tal como surge nos regimes que surgem das revoluções burguesas. A partir daí, serão examinadas aporias, limites e potencialidades dessa forma de legalidade, para concluir em uma definição “não substancialista” de democracia.

Finalmente, o artigo oferece observações sobre como funciona o discurso da meritocracia nas sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Marxismo - Direito - Desigualdade - Meritocracia

Introducción

Según el jurista chileno Agustín Squella (1998), para el filósofo y también jurista italiano Norberto Bobbio la reyerta entre liberales y socialistas se presenta del siguiente modo: en la tradición liberal la libertad es elevada al rango de valor máximo mientras que en la socialista la igualdad es la que se considera el bien supremo¹. Podría acordarse con esto, y hacerlo fácilmente, debido a que una oposición de ese tipo resulta una excesiva simplificación que poco avanza en la comprensión del tema. En rigor, como Bobbio bien sabe y analiza (1993), las cosas resultan bastante más complejas².

Por lo pronto, cabe adoptar la posición ingenua y preguntarse qué se dice cuando se dice que algo es un “valor supremo”. ¿Significa que es absoluto? ¿O existe ligado a otra cosa? Siendo el segundo caso, ¿se encuentra limitado por esa otra cosa? Si sí, ¿en qué medida? Es decir, ¿bajo qué condiciones? ¿Se trata de una relación de dominación? ¿O de otro tipo? En pocas palabras, ¿cómo resuelve una sociedad la contradicción de tener más de un valor considerado “fundamental”?

Claro que no vamos a responder todo esto aquí. En lo que atañe a los conceptos que nos ocupan, nos contentaremos con avanzar en la dirección señalada por Bobbio, teniendo por buena la idea de que ni los liberalismos se han desentendido de la cuestión igualitaria ni para los socialismos las libertades individuales han dejado de ser un asunto. En ese sentido, tampoco será ésta la ocasión de revisar en profundidad cómo la doctrina liberal ha encarado esta contradicción. Frente a ella, en donde nos interesa hacer foco es en los argumentos con los que el socialismo ha criticado los supuestos filosóficos de dicha tradición.

Ese foco tiene, por así decir, dos haces lumínicos, convergentes en la denuncia de que la operación histórica distintiva del liberalismo es la de liquidar sumariamente *la cuestión de la igualdad*. Esa resolución ejecutiva se da, decimos, de dos modos: constatando la igualdad ante la ley e invocando una antigua y mítica condición igualitaria. Los socialismos, por su parte, emergen precisamente en el entredicho con la igualdad jurídica; al tiempo que elaboran su propio mito

1 “Bobbio asume que la libertad es el valor central del liberalismo, en tanto que la igualdad lo es del socialismo” (Squella, 1998, p. 2).

2 “Para el liberal el fin principal es la expansión de la personalidad individual, considerada abstractamente como un valor en sí misma; para el igualitario, (lo es) el desarrollo armónico de la comunidad... Esta diversidad no cierra la posibilidad de síntesis teóricas y de intentos de soluciones prácticas de compromiso entre libertad e igualdad, en la medida en que estos dos valores fundamentales... sean considerados no como antinómicos sino como complementarios” (Bobbio, 1993, pp. 91-92).

respecto de una libertad individual que, aunque estimada, aparecerá por lo general supeditada a un tiempo en el que sea posible su universalización. Se advierte ya que esta reyerta (como cualquier litigio político) juega una de sus cartas en la dimensión temporal: mientras la tradición liberal suele tomar la igualdad como algo que se realizó “en el pasado”, los socialismos casi siempre han prometido libertades individuales “en el futuro³”. Ese desajuste temporal es el modo común que ambas tendencias han encontrado para, dicho a lo Hegel, conservar-suprimir ese valor-otro, incómodo e insumiso, que no se deja integrar ni dominar fácilmente por el que cada posición considera primordial.

En lo que sigue, vamos a recuperar los argumentos que Marx y algunos epígonos del marxismo han arrojado contra las posiciones liberales⁴. Esto nos exigirá retomar el modo en que los componentes ideológicos troncales del liberalismo se traman con las formas jurídicas (el Derecho) y políticas (la democracia parlamentaria) de la sociedad capitalista. Finalmente, formularemos algunas notas sobre una de las formaciones ideológicas dominantes de la coyuntura actual, la meritocracia, para exhibir cuáles de sus trazos se inscriben fielmente en la constelación axiológica liberal.

Universalidad y formalidad: la (im)potencia de 1789

Para Michael Hardt y Toni Negri (2004) el acontecimiento igualitario insuperable de la historia son las revoluciones burguesas. Esto puede sorprender a quienes están al tanto de su dura crítica al orden capitalista. Sin embargo así es: para los autores de *Imperio* fueron los revolucionarios de EEUU y Europa, en 1776 y 1789, quienes pensaron la democracia en términos “claros y sencillos”, es decir, como el gobierno de todos por todos: “en ese carácter universal consiste, en efecto, la primera gran innovación moderna al antiguo concepto: su extensión absoluta a todos” (p. 278). Esto los lleva a afirmar que, a diferencia del ideal de democracia de la Antigüedad, la monarquía y la aristocracia, “la moderna no conoce límites, lo que permite a Spinoza calificarla de ‘absoluta’” (pp. 277-278). Finalmente, para Hardt y Negri esta *universalización democrática* no vino sola, sino acompañada de la de los conceptos de *igualdad* y de *libertad*, circunstancia que no habría dejado de producir “extraordinarias consecuencias”. Siguiendo este razonamiento, parece indudable que la consecuencia *prima* de ese acontecimiento fue la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la *Asamblea Nacional Constituyente* francesa el 26 de agosto de 1789 y cuyo art. 1° sanciona y establece, taxativa e incontrovertiblemente, que “los hombres nacen y permanecen *libres e iguales* en derechos” (p. 1).

Ahora bien, sostener que 1789 es el hecho igualitario insuperable no resulta igual de incontrovertible. Puede, por lo pronto, abonar tanto una posición conservadora (si se considera que las formas democráticas allí forjadas son un *nec plus ultra*) como una progresista o incluso revolucionaria (si se las juzga históricas y contingentes). Quizás podría aplicarse a la democracia la lección que, en relación a la dialéctica, Marx extraía del modo en que los filósofos alemanes leían a Hegel: si, pese a su fraseología revolucionaria, aquéllos no eran sino meros “portavoces doctrinarios de la burguesía”, la razón estribaba en que se advertían incapaces de ir más allá de la *forma mistificada* de la dialéctica hegeliana, “glorificadora de lo existente⁵”. Llevada esta línea de análisis a la noción de democracia, habría que decir que no debería cederse a la ilusión fetichista de naturalizar lo que no es sino una de sus formas histórico-sociales (parafraseando a Marx, sería preciso poder ir “más allá de la mistificación que sufre la democracia” en manos de las élites). Esto implica también que si 1789 es el hecho igualitario insuperable, lo es en tanto constituye el momento histórico en el cual irrumpe la idea de una igualdad universal, pero sería (de mínima) prematuro afirmar que las instituciones

3 Esta inversión no es simétrica, por lo que la comparación tiene sus límites. Si bien es cierto que las fórmulas donde el comunismo es descrito como el tiempo cuando la “liberación de las fuerzas productivas” permitirá que fluyan “los manantiales de riqueza colectiva” (p.e. la *Crítica al Programa de Gotha*) preanuncian un futuro de potencias y posibilidades personales, no lo es menos que esa imagen suele estar contrapesada por una axiología donde la dimensión individual de la existencia pierde mucho de su peso específico y es expulsada de toda posición central.

4 No vamos, pues, a ocuparnos ni “del marxismo” (como si tal cosa fuera una entidad homogénea) ni mucho menos del “pensamiento socialista”, sino específica y puntualmente del marxismo leninista-althusseriano y del pensamiento rancieriano. Si la relevancia y pertinencia de Lenin no requiere mayor justificación, hay que decir que consideramos el althusserianismo una tendencia continuadora de la del dirigente bolchevique (se comparta o no esta tesis, es inobjetable que Lenin es una referencia constante y una presencia de peso en la obra de Althusser). Sobre la relación de Jacques Rancière con el marxismo, en principio más compleja y difícil de asir, confiamos en ofrecer a lo largo del texto algunos elementos y matices que permitan ponderarla.

5 “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel (...) estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es *escándalo* y *abominación* para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina, porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero (...) es crítica y revolucionaria” (Marx, 2013, p. 20).

entonces alumbradas están “a la altura” de ese acontecimiento. Finalmente, este trato análogo entre una y otra queda habilitado por el hecho de que *lo mismo que Marx señala a cuento de la dialéctica Jacques Rancière lo indica en cuanto a la democracia*: ésta se vuelve objeto de odio por parte de las élites apenas se intenta tomarla en serio y llevarla hasta las últimas consecuencias (2006, p. 5).

Volviendo a Hardt y Negri, es justamente en relación a lo que podría llamarse los modos de entender o practicar el gobierno que afirman lo siguiente: la segunda gran *invención* de la democracia moderna es su noción de *representación*. Esta reuniría dos funciones contradictorias, “vincula la multitud al gobierno, y al mismo tiempo los separa. La representación es una *síntesis disyuntiva* porque conecta y aleja, une y separa al mismo tiempo” (p. 279). Al definir a la representación como *síntesis-disyuntiva*, en virtud de su cualidad de vincular y separar a la vez a los ciudadanos con el gobierno (p. 282), los teóricos de la *Multitud* tocan, creemos, lo medular del problema democrático tal como queda planteado a partir de 1789; en tanto la radicalidad de la Revolución Francesa estribaría en que, *al reinventar el lusnaturalismo* y decretar que “los hombres nacen libres e iguales”, concede formalmente a todos los individuos el derecho a intervenir en los asuntos públicos. Así lo expresa la *Declaración* en su art. 6°: “La ley es expresión de la voluntad general. *Todos los ciudadanos* tienen derecho a contribuir en su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser *la misma para todos*” (1789, p. 2). No habría que pasar por alto el carácter prescriptivo del texto, que es la Carta Magna liberal por antonomasia, en tanto su formulación *exige* que exista igualdad para la ciudadanía naciente (“*debe ser la misma...*”). Como veremos en seguida, podría decirse que el ingreso de los socialismos en la escena histórica (al menos del socialismo marxista) será tomándose en serio esta “exigencia”.

Decimos que 1789 concede *formalmente* a todos los individuos el derecho (entre otros) a contribuir a elaborar la ley. Enfatizamos en el carácter formal de esta facultad porque allí se condensa la razón del rechazo de Marx a la democracia republicana y parlamentaria (y, por extensión, a todo el orden social nacido de las revoluciones burguesas). En efecto, no es la democracia “en general” (en tanto concepto o aspiración), sino su forma histórica nacida en la Revolución Francesa lo que será objeto de ataque en el marxismo. Pero al mismo tiempo (y esto es algo a lo que no suele prestarse bastante atención) ese rechazo se ejerce, podríamos decir, “bajo ciertas reservas”. Para volver al paralelismo entre democracia y dialéctica, señalemos que Marx, que hablaba de un rol progresista del capital, observaba a su régimen político también bajo un prisma dialéctico, o sea, con dos caras o aspectos simultáneos: restricción y potencia a la vez. Entre los que han advertido (sobre) este hecho se cuenta el francés Daniel Bensaid⁶:

Contrariamente a la creencia popular, Marx no sentía desprecio por las libertades democráticas que calificaba como formales. Jurista de formación, sabía muy bien que las formas no están vacías y que tienen su propia eficacia. Sólo señalaba los límites históricos: “la emancipación política (la de los derechos de los ciudadanos) es un gran avance: no es la forma última de la emancipación humana en general, pero es la última forma de la emancipación humana en el seno del orden mundial tal como existe hasta el presente...” (2010, pp. 50-51; cursivas nuestras)

Esta cita reviste para nosotros un triple valor. De una parte, muestra a qué nos referíamos cuando aludíamos a la exigencia marxista de no ceder a la tentación fetichista⁷ de naturalizar las formas históricas. De otra, muestra como Marx no renunciaba a examinar y ponderar las diferencias reales entre regímenes sociales. Finalmente, si se reemplaza en esa cita “libertades” por “igualdad” (y adviértase que el art. 1° de la *Declaración* las pone en un mismo plano: “libres e iguales”), se capta en seguida por qué la pregunta por la democracia formal va al corazón de nuestra reflexión: sin negar

6 Por lo demás, pese a ser crítico del concepto de *Multitud*, Bensaid acuerda con Negri y Hardt en que con la modernidad irrumpe el problema de la representación política, la cual “*aparece como consecuencia no sólo de la heterogeneidad irreductible de la sociedad, sino también de la pluralidad desarticulada de los espacios y los tiempos sociales*”. Para el marxista francés, “a no ser que se conceptualicen las condiciones espacio-temporales de una democracia inmediata (sin mediaciones), permitiendo que el pueblo esté permanentemente reunido (...) *la delegación y la representación son inevitables*. Ello se aplica a una ciudad, a una huelga, a un partido. En vez de negar el problema, más vale abordarlo de lleno” (2010, pp., 43-44; cursivas nuestras).

7 Si bien es cierto que la cuestión del fetichismo no aparecerá con ese nombre sino hasta muchos años después, los problemas que esta convocaba (la hipóstasis de lo concreto, la escisión de la realidad en “existencia dual”, el rol de cierto desconocimiento estructural, etc.) se encuentran en el autor alemán desde sus escritos más tempranos. Específicamente, están presentes ya desde *La Cuestión Judía* (1943) donde Marx, en opinión y en palabras de Horacio Tarcus (2015) asegura que todos los ciudadanos “a partir de las revoluciones burguesas, son declarados libres e iguales ante la ley, con abstracción de su religión, su propiedad, su educación... Así como el hombre del Estado cristiano llevaba una doble vida (una celestial y otra terrenal), el hombre moderno también está escindido entre la vida celestial que lleva, en tanto ciudadano, en la comunidad política estatal (donde todos los hombres son declarados libres e iguales); y otra terrenal en la sociedad civil... De ahí concluye Marx que la emancipación política no es la auténtica emancipación humana: esta implica superar esta nueva escisión” (pp. 13-14).

el progreso que supuso en materia de libertades e igualdad respecto al *Ancien régime*, el rechazo marxista al orden burgués se funda en que, pese a lo que proclaman y sancionan sus *Constituciones*, sigue siendo estructuralmente desigual. Tal posición queda clara apenas se da un vistazo a *El Estado y la Revolución* y se leen cosas como ésta:

Democracia para una minoría insignificante (...): ésta es la democracia de la sociedad capitalista. Si observamos más de cerca la maquinaria de la democracia capitalista, vemos en todas partes, en los “pequeños” detalles (supuestamente pequeños) de la legislación electoral (requisito de residencia, exclusión de la mujer, etc.), en el funcionamiento de las instituciones representativas, en los obstáculos efectivos al derecho de reunión (¡los edificios públicos no son para los “miserables”!), en la organización puramente capitalista de los diarios, etc., vemos restricciones y más restricciones a la democracia (...) Totalizadas, esas restricciones excluyen y eliminan a los pobres de la política, de la participación activa en la democracia (Lenin, 2013, p. 186; cursivas nuestras)

A pesar de declamar ser “para todos” y clamar por una participación “universal” en la vida política, la democracia capitalista es “para una minoría insignificante”, pues continuamente “excluye y elimina a los pobres de la política”. Digamos de paso que no habría que leer en esa cita que Lenin sí tenía en baja estima el progreso que 1789 supuso frente a las relaciones de vasallaje. Él comparte con Marx la idea del aspecto progresista del capitalismo en su papel de liquidar el mundo feudal: “la democracia burguesa, pese a ser un gran avance histórico en comparación con el Medioevo, sigue siendo siempre (...) estrecha, trunca, falsa e hipócrita” (p. 337). Lo que tal vez convendría es prestar atención a los epítetos que Lenin usa para describir la democracia liberal: “estrecha, trunca, falsa e hipócrita”. Dado que estos adjetivos no son simples sinónimos, podría interpretarse que cada uno designa *un rasgo* de ella: es “estrecha”, porque es para unos pocos; “trunca”, porque queda a medio camino; pero a la vez se dice “universal”, por lo que también es “falsa” (y, más aún, “hipócrita”).

Bastaría esa cita para explicar todo el programa político marxista de los últimos 150 años: si la revolución es necesaria es porque la democracia capitalista es *falsa*. Falsa no es allí sinónimo de irreal o “inexistente”, sino la denuncia de que, a pesar de lo que proclaman sus Constituciones, en el orden burgués no todos los individuos tienen las mismas posibilidades ni son tratados de igual modo (o, más bien: sí son tratados de la misma forma; pero eso es justamente lo que constituye el problema). En suma, que en él la igualdad es *pura palabrería*.

Se anudan aquí dos cuestiones, distintas pero conexas: por un lado, si la igualdad es pura palabrería, lo es porque *no todos son realmente libres*, pues la igualdad aclamada *no se verificaba en la vida de las mayorías*; por el otro, la declaración y la (i)realización de esa igualdad no marchan separadas. Empecemos por lo último: existe un lazo orgánico entre sancionar la libertad y la igualdad universales y la reproducción de un orden que sólo da libertad a una minoría. Dicho de otra forma, el cielo de los *Derechos del Ciudadano* (Althusser, 1967, p. 187) se revelaba como el *garante* del mundo opresivo que se advertía apenas se bajaba la mirada al infierno de la explotación económica. Si es cierto que este problema irá ganando consistencia conceptual, también lo es que el marxismo desde sus inicios percibió que la igualdad formal está “conectada” a la desigualdad real, que participa de ella y la garantiza. Y tanto es esto el *quid* de su proyecto que tal vez podría definirse a esta corriente como la práctica teórico-política resultante de la constatación de esa no-verificación de lo dicho en los hechos. Esa es, al menos, nuestra intuición.

Pero antes de avanzar en esta dirección (del método [¿marxista?] de verificación), debemos precisar de qué modo esta cuestión converge con la primera. Insistimos en que la democracia burguesa proclama y aclama derechos de los que priva a las mayorías. Hay que tomar ese “aclamar y proclamar” en sentido literal: la burguesía *habla* de ellos y sobre ese *blablablá* construye y legitima su orden social. Ahora bien, ¿qué necesidad tenía (y tiene) de usar esa fraseología? ¿Qué razón tuvo la clase burguesa para universalizar el Derecho, a la sazón una suerte de Caballo de Troya ideológico con potencial para minar desde adentro los cimientos mismos del régimen que lo inventó? En pocas palabras: ¿qué necesidad tenía de declarar los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*?

La respuesta la hallamos ya en Marx: la necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas y de expansión mercantil. Para la inteligencia marxista, la constitución del ciudadano es la otra cara del proceso de nacimiento del productor-consumidor. Podría incluso decirse que la clase burguesa tuvo que aceptar “a regañadientes” la igualdad universal en razón de que se “lo impone” la ineluctable fuerza mercantil⁸. Por tanto, hay que reconocer que las relaciones de

⁸ Recurrimos a las comillas porque sabemos que las frases pueden inducir a una imagen falsa de una clase burguesa “consciente” del movimiento real de la historia. En realidad, no solamente

mercado son la prosaica y terrenal sustancia real de los ennoblecidos y encumbrados *derechos humanos innatos*, y que la necesidad histórica que se realiza en ellos es la de hacer posible la producción y circulación de mercancías. Así describía Marx esta situación:

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo (2013, p. 204)

Esa es la elucidación marxista de la invención burguesa del Derecho: convencer a las masas explotadas de que viven en el Jardín del Edén, donde la libertad y la igualdad se *evidencian* en el hecho de que se celebran contratos “como personas libres, jurídicamente iguales”, sin que medie coacción o coerción de visible alguna. Es la fuerza de esta evidencia la que moviliza y vigoriza la convicción de que en un jardín de semejante naturaleza cada quien no puede sino tener lo que merece. Dicho de otro modo, *libertad, igualdad, propiedad y ¡Bentham!* (léase: utilitarismo) es la sustancia ideológica elemental del mito del “mérito propio”, cuyo guion básico dice que cada quien debe velar por lo suyo dado que ya alguna vez todas las personas han partido de la misma base de patrimonios y oportunidades. Para ser más claros: es *en tanto da por supuesta la igualdad universal que el liberalismo puede elevar la libertad individual a valor central*. Y es porque el capitalismo (cuya muerte tantas veces se anunció) goza de buena salud que ese mito ha sobrevivido hasta hoy, sin más que leves adaptaciones de algunos motivos superficiales de su narrativa en virtud de no perder eficacia social.

Pero para el capital vale la consigna heideggeriana según la cual allí donde yace lo que lo salva yace también el peligro. Dicho épicamente: en el mundo liberal, la misma madera ideológica que fabrica el Arca de los privilegiados, construye, como señalamos, un Caballo de Troya. Vimos antes cómo Bensaid recordaba que en Marx las formas tienen siempre su “propia eficacia”, veamos ahora cómo el nacido en Tréveris expone el callejón histórico en la que se ve atrapada la burguesía:

Mientras la dominación de clase burguesa no se hubiese organizado íntegramente, no hubiese adquirido su verdadera expresión política, no podía destacarse de un modo puro el antagonismo de las otras clases (...) el régimen de la intranquilidad, su propio régimen, el régimen parlamentario, este que, según la expresión de uno de sus oradores, vive en la lucha y a merced de la lucha. El régimen parlamentario vive de la discusión; ¿cómo, pues, va a prohibir que se discuta? (...) Si los que están en la cima del Estado tocan el violín, ¿qué cosa más natural sino que quienes están abajo bailen? (2015b, p. 192; cursivas nuestras)

Quienes se proclaman *representantes* del pueblo tocan el violín pero pretenden que los representados no bailen. He ahí descrito con cierta poesía el carácter antinómico del régimen parlamentario, sobre el cual también Lenin advertía:

La democracia es una forma de Estado, una de sus variedades. Por consiguiente, como todo Estado, representa, por una parte, el empleo organizado y sistemático de la fuerza contra personas; pero, por la otra, significa *el reconocimiento formal de la igualdad entre los ciudadanos, el derecho igual de todos para determinar la estructura del Estado y gobernarlo*⁹ (2013b, p. 194; cursivas en el original)

Marquemos de paso que era precisamente a causa de reconocer que las formas tienen su eficacia que Lenin podía comprender que éstas pudieran fácilmente jugar un rol conservador. Es decir, tan pronto la libertad y la igualdad universales alientan o promueven movimientos de insurrección como se erigen en una barrera contrarrevolucionaria.

esta clase (al igual que cualquier otra) no “capta el proceso en su totalidad” sino que vive su ideología como el único mundo de posible. Como Althusser lo ha explicado bien, no hay que imaginar que la burguesía es cínica o aviesa, pues en rigor “cree profundamente en su mito” (1967, pp. 194-195).

⁹ Se comprende que Lenin y Marx condenaran toda expresión izquierdista que niegue los rasgos diferenciales entre distintos modos de ejercicio del gobierno, *aún dentro del marco del Estado burgués*. Para ellos, siempre *un* régimen con *ciertos rasgos* será preferible a *otro*. Esta tesis se revela en su visión del rol progresista del capital, pero también en la férrea defensa de la revolución burguesa (y las libertades que concede) frente a la amenaza de regímenes autoritarios (como lo atestigua, por ejemplo, el sostén bolchevique del Gobierno Provisional de Aleksándr Kérenski durante la intentona golpista del monárquico Kornilov).

Este es, a su turno, el callejón histórico del marxismo, la encrucijada en la que se ha visto atrapado cuando, movido por su visión dialéctica, *ha defendido la exigencia de suprimir transitoriamente ciertos derechos de algunos (léase: ciertas libertades individuales) hasta que sea posible alcanzar la libertad e igualdad de todos*. No podemos desarrollar aquí esta cuestión, que exigiría un tratamiento aparte. Sólo apuntamos que la tradición marxista ha tenido que lidiar con ella con frecuencia; y que, recurriendo a lo que llamaríamos una “polivalencia táctica” en defensa de los intereses de las mayorías¹⁰, ha juzgado legítimo limitar temporalmente la universalidad de la igualdad y libertad formales en pos de lograr la universalidad de la libertad e igualdad reales. Como señala Lenin:

Cuando los republicanos burgueses derribaban tronos no se preocupaban de la igualdad formal de los monárquicos con los republicanos. Cuando se trata de derrocar a la burguesía, sólo los traidores o los idiotas pueden reclamar la igualdad formal de derechos para la burguesía (2013a, p. 322; cursivas nuestras)

Retomemos ahora otra idea que dejamos atrás. Dijimos: el marxismo no niega el progreso que la burguesía trajo en materia de libertades e igualdad. Antes bien, se trató siempre de criticar la democracia capitalista a partir de lo que prometía pero no podía dar. Y si hemos hablado antes de *límites históricos*, cabe añadir ahora que habría que pensarlos como un borde o *exterior inmanente*, en el sentido de que es *el mismo Derecho Universal Natural el que produce una sustancia que lo des-borda*. En otros términos, el contenido crucial de esa forma no es el texto jurídico que cada sociedad define (el Derecho positivo: Constituciones y Códigos) sino ese contenido-incontenible que es el concepto de “igualdad universal”. Ese es el (sublime) exceso “fuera-de-toda-medida” del Derecho Burgués.

Allí hay que buscar la razón de que el orden burgués sea el de “la intranquilidad”. Su necesidad de hacer a los individuos formalmente iguales para integrarlos al mercado *produce al mismo tiempo las condiciones para que emerja una voluntad igualitaria que pone en entredicho muchas de las formas sociales en las que ésta se gestó*. O, para decirlo con ecos bíblicos: hacer ingresar a las personas al Edén del intercambio mercantil no puede evitar que cada tanto éstas *tomen en serio la promesa del más allá*¹¹ y demanden el paraíso en el más acá. O aún, con ecos dialécticos: la inestabilidad es la marca de una sociedad organizada sobre el Derecho Natural Moderno, pues es esa una forma que produce su propio exceso, un *contenido sublime* que, como tal, vive del desborde y del exceso.

Debemos hablar ahora, entonces, del marxismo althusseriano y el Derecho.

Derecho e ideología: el problema de la abstracción

Volvamos un momento al art. 1° de la *Declaración*: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Esa línea ha sido la piedra basal y la inspiración de todas las constituciones liberales. La Argentina, por caso, afirma en su art. 16°: “La Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. *Todos sus habitantes son iguales ante la ley...12*”. Dado que las kafkianas resonancias de ese “ante la ley” nos reenvían a una pregunta el funcionamiento de lo ideológico¹³, es la oportunidad perfecta para indagar algunas líneas posibles para pensar el lazo entre el Derecho y la ideología a partir de los aportes de Louis Althusser.

En *Crítica al Programa de Gotha* Marx hace uno de sus más famosos análisis de la ley jurídica a partir de la pregunta por el período de transición del capitalismo al comunismo (otra vez la dialéctica...). Su exposición desarrolla dos aspectos: de un lado, el derecho aparece ligado a un fenómeno en el que reconocemos (si bien Marx no lo llama así) la pregunta

10 Lo ha captado bien el filósofo argentino Sergio Caletti (2006): “como en tantos otros aspectos de la fenoménica histórica la operación jurídica está orientada aquí a fijar lo que se mueve... Por ello es que protege a los más de los excesos de los menos, cuando los primeros se encuentran en condiciones de debilidad. Por ello, también, defiende a los menos de la subversión por los más, cuando las relaciones de poder amenazan otras distintas” (pp. 41; cursivas nuestras).

11 Posiblemente a esto se refiere Slavoj Žižek (1992; 2011a) cuando afirma que la crítica ideológica *par excellence* es “tomar la ideología literalmente” (pp. 55-56; p. 81).

12 “...y admisibles en los empleos sin otra condición que la idoneidad”. El carácter burgués de la *Constitución Argentina*, entendido por esto el modo en que coadyuva a consolidar el orden de mercado liquidando prerrogativas de la nobleza (mediante la “eliminación de la esclavitud” y la sanción de la “libertad” de vender la fuerza de trabajo) se manifiesta apenas se echa un vistazo a los artículos que rodean al recién citado. Art. 9: “En todo el territorio de la Nación no habrá más aduanas que las nacionales”; art. 15: “En la Nación Argentina no hay esclavos: los pocos que hoy existen quedan libres desde la jura de esta Constitución” y (por si aún quedan dudas) art. 17: “La propiedad es inviolable, y ningún habitante de la Nación puede ser privado de ella”.

13 Según Žižek (1992), la actitud de Joseph K. “ante la ley” habilita a plantear la pregunta por las razones de obediencia a la Ley escrita por la autoridad (pp. 64-80), permitiendo relanzar la crítica althusseriana de la ideología.

por la instancia ideológica; del otro, aquel queda definido como un “producto burgués”. Sobre este segundo punto, y en relación a un posible futuro orden colectivista (donde mediante un bono otorgado en función del trabajo realizado la sociedad devolvería a cada individuo una cantidad *equivalente*), Marx despliega lo siguiente:

El derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués (...) A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo. Pero unos individuos (...) rinden en el mismo tiempo, más trabajo (...) y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad (...). *Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual*. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador (...) pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes individuales, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad* (2016a, p. 446)

Imposible mayor elocuencia: el Derecho, que es burgués, no es más que derecho “a la desigualdad”, *en la medida en que trata de igual modo a individuos que son realmente desiguales*. No menos relevante aquí es que esta circunstancia es vista como un “defecto” transitorio, inevitable a raíz de que la sociedad comunista brota de la capitalista, y que por eso (parece sugerir Marx) más tarde desaparecerá:

El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) *sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado*; por ejemplo, en el caso dado, sólo en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás (...) Pero *estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista* (2016a, p. 446)

Lo que esta exposición parece no ver es que lo que en ella se piensa propio del orden de la burguesía (a saber: el funcionamiento del Derecho en la abstracción) es en rigor propio de la ideología (a saber: el funcionamiento de lo social en la abstracción). En este punto, las tesis de Althusser acerca de la eternidad de lo ideológico y la insistencia en su función práctico-social¹⁴ van y ven más lejos que Marx (y Lenin), en tanto ese cuerpo de tesis implica descartar la hipótesis de que el *unilateralismo perceptivo* (que contempla un solo aspecto de lo real y no capta la complejidad del objeto) desaparecería *junto con* la división social del trabajo¹⁵.

En cuanto a la reflexión sobre el Derecho, el intelectual francés la emprende, entre otros lugares, en *Sobre la reproducción*, siendo parte de una pregunta más amplia (precisamente, la del rol de la ideología en la reproducción de las relaciones de producción). Como ha marcado Étienne Balibar, los enunciados centrales a este respecto son allí dos: uno, “bastante clásico”, afirma que aquél hace abstracción de las relaciones de producción (o bien, que éstas son el contenido ausente de la abstracción jurídica): “las relaciones de producción no son, por tanto, relaciones jurídicas; no son definidas por el modo de ‘propiedad’¹⁶” (2015, p. 21); el otro, “más problemático” (siempre para Balibar) según el cual, y en virtud de la trabazón entre ley jurídica y mercado, “revolución significa, todo a la vez y como un solo proceso, extinción del derecho y extinción de los intercambios de tipo mercantil” (p. 21). En esta segunda tesis Althusser parece retroceder hasta las posiciones en las que Marx y Lenin (que, hay que aclarar, no contaban con

¹⁴ Para el examen de estas tesis althusserianas, puede leerse con provecho, entre otros artículos, *Marxismo y Humanismo e Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Para un desarrollo del problema de la abstracción, en general, y de la ideológica en particular, véase el libro *Iniciación a la filosofía para los no-filósofos*. Sobre este punto, cabe mencionar que la expresión de Bensaïd de que para Marx “las formas no están vacías” se revela bastante afín al planteo althusseriano. Por lo pronto criticando *La ideología Alemana*, donde la ideología es caracterizada como una “pura ilusión, puro sueño, es decir, nada” (2015, p. 293) Althusser dirá que se trata de una realidad “terriblemente positiva y activa” (1967, p. 95).

¹⁵ El problema de la configuración de un campo de visibilidad, que permite hablar de una economía política de la perspectiva, es abordado por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Solidariamente a algunas fórmulas equívocas o imprecisas, ese “sesgo de perspectiva” no aparece allí como un rasgo propio de la instancia ideológica sino como un subproducto de la vida social bajo el dominio de la propiedad privada: “*La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que (...)* En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales, ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener. *El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior [...]* *La superación de la propiedad privada es, por ello, la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos*” (1974, p. 162). A raíz de estas fórmulas es que Althusser insistirá en el residuo del problema de la enajenación, de cuño humanista-feuerbachiano, en los textos de este período de la obra de Marx.

¹⁶ “El derecho es necesariamente formal por lo que respecta no al contenido de lo que intercambian las personas jurídicas en los contratos de compraventa, sino a la forma de estos contratos de intercambio, forma definida por los actos (formales) de las *personas jurídicas formalmente libres e iguales ante el Derecho* (...) Por lo cual (...): 1- el Derecho no existe más que en función de las relaciones de producción, 2- el Derecho no posee la forma del Derecho, es decir, su sistematicidad formal, más que a condición de que las relaciones de producción, en función de las cuales existe, estén completamente ausentes del Derecho mismo” (Althusser, 2015, p. 95).

una teoría de la ideología) conciben la naturaleza del Derecho, quedando más acá de donde otras partes de su obra permiten plantearlo¹⁷. Sobre este retroceso, Balibar ha indicado que:

Althusser asume a este respecto, y expresa en toda su coherencia, la tradición del comunismo, que fue la de la II y luego de la III Internacional. Rechaza, ciertamente, la idea de que la alternativa al orden del mercado pueda encontrarse en la planificación. Y trata, por el contrario, de definir un tercer término, exterior, que aparece especialmente bajo la forma de la “intervención de las masas” (...) Le falta, a mi parecer, representarse que el orden planificado (...) constituye en sí mismo, a semejanza del orden mercantil, una configuración de “relaciones de producción”, es decir, potencialmente, de relaciones de clase (2015, p. 21)

Marx y Lenin parecían remitir la “unilateralidad” propia del Derecho a la existencia de la división social del trabajo (de ahí el vaticinio de que se extinguirá, revolución mediante, *junto* con las clases). En Althusser, mientras tanto, la cuestión de la *unilateralización-abstracción* emerge dentro de una interrogación más general acerca de los mecanismos de constitución subjetiva, ligada al funcionamiento de la ideología (que, afirma explícitamente, no va a desaparecer en el comunismo). Este doble registro del problema de la abstracción es, a nuestro entender, un suelo fértil para plantar la pregunta por la relación del Derecho (burgués) y la ideología.

El otro autor en el que encontramos fecundas intuiciones sobre este problema es Michel Pêcheux. Tanto él como Althusser señalaron más de una vez que la materialidad de la ideología no se confunde con otras¹⁸. Esto se expresa, por caso, en la afirmación según la cual la estructura ideológica *redobla* la existencia de la estructura del derecho. Según ha señalado Pêcheux, el sujeto (producido en lo) ideológico duplica al sujeto (producido en lo) jurídico:

El antefuturo de la ley jurídica, “aquel que hubiere causado un daño...” (y la ley siempre encuentra alguien a quien hincarle el diente, una “singularidad” a la que aplicarle su “universalidad”) *produce al sujeto bajo la forma del sujeto del derecho. En cuando al sujeto ideológico que lo duplica, es interpelado-constituido en la evidencia de la constatación que vehiculiza y enmascara la “norma”* (2017, p. 141; cursivas nuestras)

Ese “lo duplica” pareciera guardar algunas respuestas para pensar la naturaleza del funcionamiento de lo ideológico y su papel en los mecanismos de reproducción de la desigualdad¹⁹. Si el Derecho hace abstracción de las relaciones de producción, si éstas son su contenido ausente y si esto no resulta un problema²⁰, todo apunta a que ello es posible porque *el derecho funciona con la abstracción ideológica*. Quizás habría que decir “se vale de él” (sin confundirse con él). La tesis de que la materialidad imaginaria (de la ideología) y la materialidad de lo real (aquí, el derecho) se sobredeterminan²¹ quedaría, desde ese ángulo, especificada para esta cuestión como lo que Natalia Romé ha caracterizado como un proceso de simplificación de la complejidad de la coyuntura²², admitiendo ser pensable como un proceso de *unilateralización en la visión* que opera con mecanismos retórico-discursivos (p.e., la sinécdoque) propios de lo que Althusser llamó la “producción de evidencias”. Para el caso que ahora tratamos, podríamos enunciarlo así: *es en la evidencia de que todos somos iguales ante la ley y en la no necesidad de comprobarlo (puesto que es... una evidencia) que se realiza la desigualdad real del capitalismo.*

17 Tesis que van desde la explícita afirmación que la instancia ideológica no desaparecería en el comunismo (“en una sociedad sin clases, la ideología es la tierra el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres”), hasta las que complejizan la noción economicista de “clases” a partir asegurar que éstas se constituyen también “en la ideología” (Althusser, 1967, pp. 195-196).

18 “Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de un adoquín o de un fusil” (Althusser, 2015, p. 23).

19 Papel que no se agota, por supuesto, en la operación de abstracción. La (ilusión de) autonomía de la forma-sujeto, por ejemplo, es para Pêcheux lo propio de la dominación ideológica burguesa.

20 Parafraseamos aquí a Althusser: “esta ‘evidencia’ de que usted y yo somos sujetos (y que esto no constituya un problema) es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental” (2015, p. 228).

21 “En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, en su principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia” (Althusser, 1967, p. 194).

22 “En ese sentido, la ideología es un artefacto de desactivación de sus propios desajustes temporales, en el que lo inmediato se produce como resultado de un proceso de simplificación de lo infinitamente complejo. De allí que lo propio de la ideología dominante sea, justamente, operar un trabajo de depuración-homogeneización de todo lo que, de un modo u otro, la somete a contradicciones, es decir, de negación de su propia inscripción la objetividad social (desigual, jerárquica, sobredeterminada)” (Romé, 2016, p. 104).

Si se acepta esto, hay que dar otro paso y preguntar: si no hay sociedad post-ideológica ni posibilidad de captar espontáneamente la complejidad real, ¿cómo romper el círculo de las evidencias que participan en la fetichización de las formas sociales, (verbigracia, el Derecho)? ¿Cómo se podría pasar del “iguales ante la ley” a la igualdad real? Sin pretender hallar aquí la respuesta, creemos que habría que ir a buscarla cerca de lo que Althusser llamó la “intervención de las masas”, agregando que esta intervención no puede darse sin el auxilio de una disposición a la *sospecha* respecto de las evidencias ideológicas. A tal gesto, definido por el par “incredulidad + masividad” podría llamárselo “movimiento de verificación de la igualdad”, y uno se encontraría de repente hablando un lenguaje ranceriano...

Nada tiene de azaroso que por los andariveles de la reflexión marxista hayamos desembocado en Rancière. No sólo porque él hace suya la crítica a la democracia burguesa sino porque no duda en afirmar que Marx: “*supo fijar un tipo de pensamiento que no está agotado todavía*: las leyes y las instituciones de la democracia formal son (...) los instrumentos por los cuales se ejerce el poder de la burguesía. *La lucha contra estas apariencias deviene entonces la vía hacia una democracia ‘real’*” (2006, p. 4). Pero el modo en el autor de *El desacuerdo* retoma la crítica marxiana a la democracia liberal hace que se trate de algo más que una mera “filiación”: el dispositivo teórico-político de Rancière da elementos originales para pensar hoy en día el modo de abordar la pregunta por la igualdad.

En principio, al pensarla de modo anti-sustancialista, como una declaración o un axioma, el filósofo francés puede definirla como *el* operador lógico de procesos de democratización, lo que a su vez le permite labrar la tesis de la emancipación como una construcción discursiva con la forma de una demostración polémica que funciona con *el postulado de la igualdad*:

El único universal político es la igualdad. Pero (...) la igualdad existe y tiene un efecto universal en tanto que ella se pone en práctica. No representa un valor que se invoque sino una universalidad que debe ser postulada, verificada y demostrada en cada caso. La universalidad (...) es una operadora de demostraciones. El modo de eficacia de la universalidad en la política es la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración. El sitio de la verdad no es el del fundamento (...) Es siempre un *topos*, el lugar de una subjetivación en un procedimiento de argumentación (2004, p. 2)

Esta es la pendiente justa en la que podemos colocar a Rancière junto a Marx. A pesar de que el prurito que le provoca la noción de representación vuelve difícil su vínculo con el marxismo,²³ paradójicamente sería ese concepto (si recordamos su definición como “síntesis-disyuntiva”) el que acerca a esos filósofos, al aunarlos en la tesis de que *la democracia burguesa, por su forma, une y separa a la vez*. Dicho de otro modo, la idea de Marx de que el régimen parlamentario incuba su propio desborde tiene profundas afinidades conceptuales con la tesis ranceriana según la cual es la igualdad formal de los *Derechos del Ciudadano* la que permite (a través de la conjunción-disyunción que la vincula a la esfera de la real desigualdad de los Hombres) producir el intervalo donde tendrá lugar un argumento a verificar. A esto Rancière lo llama, significativamente, “*exceso democrático*”:

Es así que la dualidad del hombre y del ciudadano ha podido servir a la construcción de sujetos políticos (...) La acción política (...) invierte la distribución de los términos y de los lugares, jugando el hombre contra el ciudadano y el ciudadano contra el hombre²⁴. Como nombre político, *el ciudadano opone la regla de la igualdad fijada por la ley y por su principio a las desigualdades que caracterizan a los “hombres”*, es decir, a los individuos privados, sometidos a los poderes del nacimiento y de la riqueza. E, inversamente, la referencia al “hombre” opone la capacidad igual de todas las privatizaciones de la ciudadanía (2006, p. 50)

23 Según Bensaïd: “Para Rancière, la *representación* es ‘de pleno derecho una forma oligárquica. Es, desde el origen, ‘el opuesto exacto de la democracia’ (2010, p. 43). Se esté de acuerdo o no con esta afirmación, parece evidente que el *axioma de la igualdad* no puede sino reñir con toda idea que vindique algún tipo “vanguardia iluminada”, “partido dirigente”, etc., ideas muy presentes en la historia política del marxismo.

24 Žižek (2011b) ha sido otro de los que ha dado atención a la *Declaración* de 1789, pero la ha hecho trabajar de otro modo. Según el autor esloveno, los derechos del “Hombre” son siempre “de ciudadanía”. Es decir: no hay más “Derechos Humanos” que los que cada nación sancione y cada sociedad logre conquistar y defender (derechos de ciudadanía francesa, belga, argentina, etc.). Leyendo a éste Žižek desde otros, podría decirse que, para él, en el sintagma *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano*, “Hombre” funciona como *significante vacío*, una pura forma que opera permitiendo el “acolchado ideológico”; mientras que “Ciudadano” es el término que aporta el contenido positivo a aquella abstracción. Dicho de otro modo, Hombre es una forma vacía (pura función estructural) cuya “determinación” le viene de Ciudadano. Que la mera declaración de universalidad no conlleva en sí misma ningún contenido positivo lo prueba, entre otros, el caso del derecho al *sufragio* en Argentina: sancionado universal en 1912 no dejaba por ello de excluir a numerosos grupos poblacionales (extranjeros, mujeres, etc.).

Si se lee con estos ojos, se verá que en buena parte de *El odio a la democracia* resuenan los ecos de esa inestabilidad inherente al parlamentarismo, con los de abajo bailando al son del violín de los de arriba. Es el caso de todos los pasajes donde el autor francés define la democracia como un proceso contradictorio (“las formas jurídico-políticas de las constituciones y leyes estatales no reposan jamás sobre una sola y misma lógica” [p. 45]), que a través del operador lógico de la igualdad busca reafirmar la pertenencia de “todos y de no importa quién” a la esfera pública (p. 48):

Estrictamente entendida, *la democracia no es una forma de Estado. Está siempre más acá y más allá de estas formas (...)* Se toma habitualmente la existencia de un *sistema representativo* como criterio pertinente de la democracia. Pero este sistema es, en sí mismo, un compromiso inestable, una resultante de fuerzas contrarias. *Tiende hacia la democracia* en la medida en que se relaciona al poder de no importa quién (p. 60; cursivas nuestras)

Es cierto que estas fórmulas, a su vez, explican el recelo de Rancière hacia todo aquel que se erija en “representante” del pueblo, pues la democratización es en sentido estricto la puesta en cuestión de la legitimidad de la representación que se arrojan las instituciones de gobierno, a partir del exceso que llega de la sociedad civil. Sin embargo, más allá de la palmaria fricción, nuestro juicio es que Rancière capta en relación al Derecho Burgués lo esencial de la crítica marxista, logrando incluso ir más allá de algunas imágenes e intuiciones presentes en Marx y Lenin (en todo caso no se ilusiona, como a veces parecen hacerlo ellos, con un punto de llegada o una forma social definitiva) Lo que aquél ve bien es que la democracia no es ni una forma (republicanismo parlamentario) ni unos contenidos (derechos positivos), sino un proceso. En suma: que *la democracia es esencialmente dialéctica, en tanto es un movimiento (contradictorio) que tiende a la igualdad.*

Desde este ángulo, el movimiento democrático adquirió su “forma” definitiva en el acto histórico que les dijo a todos y cada uno que tenían derecho a intervenir en los asuntos comunes. Y es en ese sentido que, afirmábamos, 1789 sigue siendo el momento igualitario insuperable: con él se inaugura un axioma ideológico-jurídico que habilitará demostraciones políticas mediante la irrupción de un pueblo-exceso constituido en relación con la abstracción jurídica y la igualdad formal:

las prácticas políticas son siempre prácticas de división del pueblo, de constitución de un pueblo suplementario en relación al que está inscrito en la constitución, representado por los parlamentarios o encarnado en el Estado. La vitalidad misma de nuestros parlamentos ayer fue sostenida y nutrida por los partidos obreros que denunciaban la mentira de la representación (p. 64)

Tal es la consecuencia radical para la igualdad: enunciar y denunciar “la mentira de la representación”, la falsedad de la igualdad formal o “lo estrecha, trunca, falsa e hipócrita” de la democracia capitalista. Ese corolario revela la importancia de la invención histórica del Derecho, del mecanismo que con él se instala, del clivaje que esto supone y de los efectos que el método de la igualdad marxiano-ranceriano permite producir. Del proletariado como “existencia irracional de la razón” a “la parte de los sin parte” se teje una única y misma convicción: si el libreto del Derecho dice a los individuos que son todos iguales, ¿qué cosa más natural que ellos quieran actuar como si lo fueran?

“¡Verdaderos meritócratas²⁵!”

En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo (2015c, pp. 330-331).

Para cerrar, digamos algunas palabras respecto a la vigencia de este método de “verificación de la igualdad”. La cita transcripta arriba es lo que, para Marx, “se nos dice” en el mito de la acumulación originaria (“contándolo siempre”,

²⁵ El subtítulo refiere a una frase que hacía parte de un spot publicitario (2016) que una reconocida marca de automóviles lanzó en Argentina durante el año 2016.

añade, “como una anécdota del pasado”). Optamos por citarlo sin presentarlo porque quien no ha leído ese capítulo de *El Capital* podría pensar que se trata de un fragmento extraído de algún periódico actual. En efecto, esta es la hora en que (neo)liberales de toda cepa reclaman día y noche que lo que tienen lo tienen porque ellos (o sus antepasados) “se lo han ganado”, en tiempos remotos durante los cuales otros (los deudos lejanos de quienes hoy viven en la pobreza) despilfarraban y gozaban. Los antepasados de los excluidos de hoy día eran, a no dudarlo, la pandilla de “vagos y holgazanes” de ayer (en Argentina, incluso, el comienzo del Siglo XX tuvo su ley contra *Vagos y malentretenidos*). Y, siempre según narra ese mito, ella sería la responsable, y no las determinaciones estructurales, de que grandes capas de la población no puedan salir nunca de la miseria a pesar de trabajar toda la vida.

Queremos, para concluir, decir dos cosas: en principio, que el guion del mito de la acumulación haya permanecido en lo sustancial invariante durante casi dos siglos no hace sino revelar que la lectura marxiana sobre la desigualdad permanece muy vigente: hoy, como ayer, ese mito se levanta como una muralla en defensa de las clases poseedoras²⁶. Pero también hoy, como ayer, en ese mito la ideología funciona presentando la desigualdad (de ingresos y recursos, de bienes culturales y simbólicos, etc.) como el orden más justo e igualitario posible, dado que lo ve como índice de un esfuerzo desigual frente al supuesto igual punto de partida.

El problema reside, claro, en que las actuales clases poseedoras han mostrado ser enormemente eficaces en la penetración de sus ideas dentro de enormes capas de la población, las cuales abrazan rabiosamente la ideología del mérito, llegando incluso a inculparse a sí mismas por no esforzarse lo suficiente. En términos gramscianos, diríase que el (neo)liberalismo ha tenido enormes logros en la “batalla cultural”, avanzando a pie firme en el proceso de elaboración del sentido común de la época. Ciertamente, Gramsci denomina “ideologías históricamente orgánicas” a las que tienen una validez “psicológica: organizan las masas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.” (2004, p. 364), situando además la suerte histórica de una “filosofía” exactamente en su capacidad de conectar con los problemas de la gente “simple”²⁷, pudiendo así ejercer la función de dirección político-ideológica:

En este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, “religión”, “fe”... (una “ideología”, podría decirse, si se da al término precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo...) el de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología (2004, pp. 368-369)

Una ideología, explica Gramsci, realiza su función social al estar en contacto con los problemas de las mayorías, y hoy la meritocracia “tiene una respuesta” para los crecientes problemas de hambre, desempleo, desamparo y concentración de la riqueza. Esto echa cierta luz respecto de las razones de la acelerada difusión, propagación y aceptación de esa ideología, que justifica-legitima una desigualdad que en los últimos cincuenta años se ha disparado a nivel global de un modo que no registra casi antecedentes (Sandri, 2019). Según lo expuesto, esto no podría llevarse a cabo sin una concepción del mundo que convenza a cada quien y cada cual de que la razón de esa iniquidad radica en desiguales méritos. Dicho de otra forma: la penetración ideológica creciente de la meritocracia y el aumento drástico de los índices de la concentración mundial de la riqueza corren juntos.

26 “El señor Thiers, por ejemplo, en defensa de la *propriété*, predica esas insulsas puerilidades a los otrora tan ingeniosos franceses, haciéndolo además con la seriedad y la solemnidad del estadista (...). En la historia real el gran papel lo desempeñan, es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” prosigue Marx (2016, pp. 330-331). Quizás convendría insistir aquí en que su condición de “puerilidades” no les quita eficacia social. En Argentina, lo anterior significa que si quienes heredaron riquezas forjadas (por ejemplo) durante la llamada “Conquista del Desierto” (y viven hoy de rentas y de especulación) pueden no obstante esgrimir con “seriedad y solemnidad” argumentos del esfuerzo personal, este curioso cuadro debe explicarse a partir del carácter mítico de las “verdades” históricas.

27 “¿un movimiento filosófico... lo es solo en la medida en que, en el trabajo mismo de elaborar un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de quedar en contacto con los «sencillos», e incluso encuentra en ese contacto la fuente de los problemas que hay que estudiar y resolver?... Tal vez sea útil «prácticamente» distinguir entre la filosofía y el sentido común, para indicar mejor el paso de un momento a otro... Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente” (2004, p. 370). Es justamente en virtud de las relaciones que Gramsci establece entre los conceptos de ciencia, filosofía, ideología y sentido común (y ante todo el solapamiento del que permanecen presos los dos primeros términos) que hemos optado, sin desconocer la gran valía de sus aportes, por desplegar aquí otras líneas del pensamiento marxista, verbigracia, la althusseriana (sin perjuicio de esto, conviene recordar que el propio Althusser remarca en más de una ocasión los valiosos aportes teóricos de Gramsci).

Creemos, en suma, que es un error político sostener que al neoliberalismo “no le preocupa la igualdad”. Éste, como antes el liberalismo, no se desentiende de ese valor (habría cedido terreno ideológico si fuera así), sino que afirma que la enorme desigualdad actual es justa porque es resultado de un esfuerzo dispar; que si hoy son pocos los que tienen mucho, es porque son muchos los que han trabajado poco²⁸. Si se pierde de vista esto, la discusión corre el riesgo de volverse una discusión de sordos, donde dos gritan “¡igualdad!” para connotar ideas opuestas.

Y si la tragedia de la desigualdad es que se la defiende en nombre de la igualdad, no basta tampoco entonces con exigirla, sino que se precisa una lucha ideológica por el significante, que vuelva a plantear una y otra vez la cuestión: *¿qué igualdad, en qué, para qué y entre quiénes?* En cuanto a la tradición marxista, podemos extraer de ella al menos tres lecciones para esta tarea:

1) que la igualdad formal es una conquista histórica que es preciso defender; 2) que hay que valerse de ella para producir actos de verificación, que permitan la ampliación de la igualdad real; 3) que es posible que esos procedimientos revelen límites a la institucionalidad, solicitando una imaginación capaz de inventar nuevas formas sociales²⁹.

Independientemente de los argumentos concretos bajo los cuales esta verificación se realice, todo indica que no puede ejercerse sin hacer de la igualdad el valor central, su *axioma*; y esto aún cuando tal presupuesto exija la limitación temporal de tal o cual libertad individual. Cuáles, concretamente es algo que no puede ser definido *a priori*³⁰: como todo proceso (democrático) será la discusión colectiva la que deberá determinarlo (cosa que excede con holgura, inútil decirlo a esta altura, tanto al debate parlamentario como a las *Políticas Públicas*, aunque no pueda prescindir de ni de uno ni de otros). La orientación general del movimiento puede, sin embargo, quedar establecida, y de modo preciso, mediante una consigna que (para horror de los [neo]liberales) también viaja, conectando ambas gestas, desde 1789 hasta los revolucionarios de Chiapas: “para todxs, todo”.

Bibliografía

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo Veintiuno.

Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Akal ediciones.

Bensaid, D. (2010). El escándalo permanente. En G. Agamben et al, *Democracia, ¿en qué Estado?* (pp. 25-51). Prometeo Libros.

Bobbio, N. (1993) *Igualdad y Libertad*, Ediciones Paidós Ibérica.

Caletti, S. (2006) Decir, autorrepresentación, sujetos, Tres notas para un debate sobre política y comunicación. *Versión. Estudios de Comunicación y Política* (17) https://campusmoodle.proed.unc.edu.ar/file.php/113/Biblioteca/Decir_autorep_sujetos_Caletti.pdf

Constitución de la Nación Argentina. (1994). Argentina.

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. (1789). Francia.

https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/2019-02/20190225_derechosdelhombre_1789_0.pdf

Gramsci, A. (2004). *Antología* (pp. 362-381). Siglo Veintiuno.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Democracia*, en *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (pp. 265- 405).

28 La fundamental identidad, a este respecto, entre la época de Marx y la nuestra la ha señalado también David Harvey (2005) al definir el neoliberalismo como el tiempo de una “acumulación por desposesión”, que reedita, bajo nuevas formas sociales, pero el mismo viejo “impulso” la acumulación originaria.

29 Sobre la actualidad del debate, se lee con provecho una entrevista al filósofo Diego Sztulwark (2020), pues se retoman muchas de las cuestiones examinadas: “sea la revolución burguesa que inventó ‘un hombre-un voto’, sea la revolución socialista que tuvo a la igualdad de clase como proyecto (...) la supuesta inactualidad de la cuestión revolucionaria conlleva una imposibilidad práctica de defender las igualdades históricamente logradas, y mucho menos permite imaginar en cómo avanzar sobre igualdades nuevas. Por lo tanto, el problema de la revolución se replantea una y otra vez, salvo que se renuncie definitivamente a defender las igualdades mínimas, y se abandone toda producción de nuevas igualdades”.

30 No habría que imaginar nada especialmente dramático o drástico. La restricción a la “libertad” de acceder al mercado de divisas o a la “libertad” de circulación, fundadas en fines redistributivos o sanitarios, se ajustan perfectamente a lo planteado aquí. Ligado a esto, más profundo y necesario sería el debate acerca qué concepciones de “libertad” hegemonizan la experiencia de las masas.

Random House Mondadori.

Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal ediciones.

Lenin, V. (2013a). Carta a los obreros norteamericanos. En *Obras Selectas, tomo II* (pp. 313-323). Ediciones IPS.

Lenin, V. (2013b). El Estado y la Revolución. En *Obras Selectas, tomo II* (pp. 123-209). Ediciones IPS.

Marx, K. (1974). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Progreso.

Marx, K. (2013). *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Siglo Veintiuno.

Marx, K. (2015a). Crítica al programa de Gotha. En *Antología* (pp. 437-460). Siglo Veintiuno.

Marx, K. (2015b). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En *Antología* (pp. 151-246). Siglo Veintiuno.

Marx, K. (2015c). La llamada acumulación originaria. En *Antología* (pp. 330- 384). Siglo Veintiuno.

Mundo, D. (2020, 6 de septiembre). [Entrevista a Diego Sztulwark]. "Frente a la cuestión de la igualdad se define toda la política". Agencia Paco Urondo.

<https://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/diego-sztulwark-frente-la-cuestion-de-la-igualdad-se-define-toda-la-politica>

Pêcheux, M. (2017) *Las verdades evidentes*, Centro Cultural de la Cooperación.

Polignano, R. [Generals Motors Argentina] (2016) *Meritocracia* [spot publicitario]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Ov9x5naV3ok&t=1s>

Rancière, J. (2000) Política, identificación y subjetivación. En B. Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política* (pp. 145-152). Nueva Sociedad.

Rancière, J. (2006) *El odio a la democracia*, Amorrortu.

Romé, N. (2016) El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (74), Año 21.

<https://www.redalyc.org/jatsRepo/279/27950106009/html/index.html>

Sandri, P. (22 de octubre de 2019). El 45% de la riqueza mundial está en manos del 1% más rico del planeta. *La vanguardia*.

<https://www.lavanguardia.com/economia/20191022/471129046510/riqueza-mundial-desequilibrio-estudio.html>

Squella A. (Septiembre de 1998). *Libertad e igualdad en el pensamiento político de Norberto Bobbio: ¿Se puede ser liberal y a la vez socialista?* Conferencia en el Instituto Cultural de Las Condes, Santiago, Chile.

https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10428/1/doxa21_18.pdf

Tarcus, H. (2015). Introducción. En *Antología* (pp. 7-57). Siglo Veintiuno.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno.

Žižek, S. (2005). *En contra de los derechos humanos*. *New Left Review* (34).

<https://newleftreview.es/issues/34/>

Žižek, S. (2011a). *El acoso de las fantasías*. Akal ediciones.