

## Justicia, sujeto moral y populismo<sup>1</sup>

Sebastián Barros<sup>2</sup>

### Resumen

Las teorías políticas de la justicia parten de principios universalistas. Postulan como principio normativo la inclusión de todos los miembros del *demos* como voz legítima al interior de la comunidad. Esto implica dos reclamos normativos, uno en relación a la protección de la pluralidad de posiciones que esa universalidad implica; el otro respecto a las condiciones que los sujetos a ser incluidos deben cumplir, debe presumirse que ellos son sujetos morales. En este trabajo argumentaré que las experiencias populistas tienen una relación conflictiva con ambos presupuestos. Por un lado, frente a la idea de un pueblo pensado en términos de intrínseca pluralidad, los populismos se caracterizan por una tensión irresoluble entre lo que Laclau llamó *plebs* y *populus*; por el otro, los populismos disputan precisamente la idea de una inclusión universal, demandando la incorporación de sujetos y grupos presentados como excluidos. En este texto entonces se pondrán en discusión las tensiones que se generan entre estas teorías y los principios que definen la especificidad del populismo latinoamericano.

### Palabras claves

pueblo - pluralidad - universalidad

### Abstract

Contemporary theories of justice rest upon universal principles. One of their normative principles states the inclusion of all the members of the *demos* as legitimate voices within the community. This implies two normative claims; one related to the protection of the plurality that this principle includes; the other, linked to the conditions that the included subjects must have, i.e., they must be considered moral subjects. In this article, I will argue that populist experiences in Latin America have a conflictive relation to the above mentioned normative claims. On the one hand, faced with an idea of the people characterized by an intrinsic plurality, populism is marked by an unsolved tension between what Laclau described as *plebs* and *populous*. On the other hand, populist discourses precisely deny the universal inclusion of all members of the community, demanding the radical inclusion of subjects and groups which are described as unjustly excluded.

### Key Words

people - plurality - universality

<sup>1</sup> El presente trabajo fue originalmente presentado en la Mesa Populismo e Identidades Políticas em América Latina, en el marco del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP) y la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

<sup>2</sup> IESyPPat/UNPSJB/CONICET, Argentina. Contacto: barros.sebastian@gmail.com

## Introducción

Las teorías políticas de la justicia parten de principios universalistas. Esto implica dos presupuestos normativos, uno que entiende que todas las personas que habitan la comunidad deben ser percibidas como sujetos morales; el otro, que se deriva del anterior, presupone que la comunidad es homogénea en su pluralidad. Las experiencias populistas, que resultan de la articulación de identificaciones populares, tienen una relación conflictiva con ambos presupuestos. Por un lado, los discursos populistas ponen en duda que en una situación histórica particular todas las personas cuenten como sujetos morales; por el otro, frente a la idea de homogeneidad del sujeto de la soberanía, los populismos introducen una idea de pluralidad y apuntan a una tensión irresoluble entre lo que Laclau llamó *plebs* y *populus*; o Agamben, *pueblo* y *Pueblo*. En este artículo entonces se pondrán en discusión las tensiones que se generan alrededor de estos presupuestos y los populismos latinoamericanos.

Antes de comenzar quisiera mencionar que la discusión que pretendo dar no se refiere a la disputa entre teorías normativas y teorías empíricas, o una discusión sobre los excesos o déficits normativos de ciertas teorías (Critchley, 2008). Tampoco me interesa discutir la coherencia interna de los argumentos morales presentados. Lo que quisiera argumentar es que puede haber un problema en el énfasis que se coloca en el rol que cumplirían las ideas morales en el ámbito de las relaciones políticas y “la aplicación de aquéllas a éstas” (Berlín, 1988: 190). Me interesa entrever qué sucede cuando esas teorías normativas guían las formas de análisis sobre el modo en que “se justifican los acuerdos políticos existentes” (Glaser, 1995: 22). Más específicamente, en este texto me interesa destacar la manera en que una idea de sujeto en tanto persona moral guía los análisis sobre la definición de la membresía en una comunidad política particular.

En esta propuesta no haré un descripción general de la teoría rawlsiana, sino que atenderé a los puntos que creo son importantes para ponerlos frente a una noción de populismo definida en tanto forma específica de representación de la vida comunitaria. Luego repasaré la noción de justicia en tanto cuerpo unido a la idea, en tanto transformación subjetiva de una víctima tal como la expone Alain Badiou (2007). Por último, mencionaré una serie de desafíos que las identificaciones populares presentan a la tarea de pensar normativamente una teoría de la justicia como equidad.

## Las teorías políticas de la justicia y la idea de sujeto moral

Para John Rawls<sup>3</sup>, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y es en ese carácter que fundamenta la inviolabilidad de las personas (Rawls, 1971: 3). En una sociedad justa las libertades de ciudadanos iguales son tomadas como algo

<sup>3</sup> No me detendré en explicar la relevancia de la teoría de la justicia para la teoría política contemporánea, ni sus principios básicos. Pueden verse Gargarella (1999) y Lizárraga (2011).

dado ya que los derechos asegurados por la justicia no pueden quedar sujetos a la particularidad de una negociación política o al cálculo de intereses sociales.

La primacía de la justicia supone que existe la posibilidad de conflicto entre los distintos y contrapuestos intereses presentes en una determinada sociedad. Considerando esa pluralidad de intereses es que Rawls propone especular sobre el rol que jugarían ciertos principios de justicia en la elección entre la multiplicidad de arreglos sociales posibles y la resolución justa de esos conflictos. Dichos principios proveerían “una manera de asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad” y definirían la distribución equitativa de los beneficios y las cargas de la cooperación social (Rawls, 1971: 4). El resultado de la interacción guiada por estos principios debería ser la suscripción a un acuerdo normativo sobre la parte que le toca a cada cual en esa distribución.

Rawls sostiene que quienes portan distintas concepciones de la justicia “pueden acordar que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre personas cuando se asignan derechos y deberes básicos” (Rawls, 1971: 5). El punto reside entonces en estructurar el funcionamiento de esas instituciones básicas de la sociedad que son “el sujeto de la justicia”, es decir, son aquello sobre lo cual puede predicarse la justicia. Para Rawls, esto significa analizar la manera en que las principales instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación social sin hacer distinciones arbitrarias (Rawls, 1971: 7).

Estas instituciones definen derechos y deberes, y, como consecuencia, influyen las perspectivas de vida. Las personas nacidas en posiciones diferentes tienen expectativas diferentes, determinadas tanto por las circunstancias económicas y sociales como por el sistema político. La justicia social depende entonces, además de las oportunidades económicas y las condiciones sociales, de la forma en que esos derechos y deberes fundamentales son asignados (Rawls, 1971: 7).

Un orden justo estará entonces vinculado a una estructura básica de la sociedad que implica una distribución de derechos y deberes, y que define a la comunidad política en tanto forma ventajosa de cooperación. Los principios de justicia que guiarán estas instituciones son aquellos que justificarían distinciones no arbitrarias en esta distribución, aceptadas por “personas libres y racionales a quienes les interesa perseguir sus intereses” en una posición inicial de igualdad en cuanto a sus libertades. Las personas incluidas en dicha posición se caracterizarían por ser sujetos libres y racionales que pueden revisar su propia concepción de la vida buena y cambiarla.<sup>4</sup> De esto trata precisamente la noción de persona moral.

En Rawls, la persona moral es aquella que posee dos poderes caracterizados como capacidades. Una es la capacidad de tener un sentido de su bien expresado en un plan racional de vida y, la otra, es la capacidad de adquirir y tener un sentido de la justicia, y actuar según él (Rawls, 1971: 560). La personalidad moral hace de un individuo un sujeto de derecho, mientras que la ausencia de estas capacidades, por

<sup>4</sup> Rawls piensa que el sujeto puede elegir y puede no aceptar ese sistema de las formas que a priori determinan lo que es capaz de experimentar. De este presupuesto parte la crítica comunitarista a su liberalismo político. Puede verse Stephen Mulhall y Adam Swift (1992).

nacimiento o accidente, es considerada un defecto o una privación.<sup>5</sup> La personalidad moral es la capacidad que permite que las personas formen parte cooperativa de la vida en sociedad.

Para que las personas morales puedan participar de la vida comunitaria de forma libre y racional se necesita una instancia en la cual puedan poner en juego esas capacidades que les permiten revisar su idea de la vida buena. Para ello, Rawls propone especular hipotéticamente sobre una situación original que se asocia a un momento de decisión sobre los principios de justicia. Decisión que se sostiene en un posicionamiento que ignora toda particularidad y que permitiría llegar a un acuerdo normativo sobre la distribución de los beneficios y las cargas de la cooperación. En el diseño rawlsiano, las capacidades que resumíamos en la idea de “persona moral” son las que autorizan, garantizan y legitiman la inclusión de los individuos en la posición original. En ella se definen los principios de justicia que asignarán derechos y deberes fundamentales. O, para ponerlo de otra manera, pero también parafraseando a Rawls, se asignarán desigualdades que son para beneficio de todos.<sup>6</sup> Se debe igual justicia a quienes tienen la capacidad de tomar parte de y actuar de acuerdo a la situación original.

Permítasenos desviarnos de la argumentación teórica para identificar algunas cuestiones relevantes que pueden ayudar a problematizar la noción de sujeto moral. Retomaremos el análisis de un período de la historia argentina en el que los derechos políticos estaban restringidos a aquellas personas que habitaban en las provincias, excluyendo a quienes lo hacían en los llamados territorios nacionales. Estos territorios nacionales estaban legislados por la ley 1532 que no otorgaba a sus habitantes el derecho a elegir sus propias autoridades, sino que las mismas eran nombradas directamente por el Poder Ejecutivo Nacional. Dicha ley, que databa de 1884, creaba los Territorios Nacionales en los espacios que no pertenecían ni eran reclamados por ninguna de las trece provincias originales que dieron lugar a la institucionalización de la república. En ese momento se organizaron los territorios nacionales de Chubut, Santa Cruz, Río Negro, Neuquén, La Pampa, Chaco, Misiones, Formosa y Tierra del Fuego. El hecho de no ser provincias significaba que sus gobernadores eran delegados del gobierno federal y se nombraban por tres años con acuerdo del Senado. No tenían recursos económicos propios y la administración de justicia también dependía del poder central. En el caso de los municipios, la ley preveía un concejo electivo en cada centro urbano de más de 1000 habitantes. Esta creación generalmente se postergaba. La ley establecía además que cuando el territorio tuviera más de 30.000 habitantes podría crear una legislatura y cuando superara los 60.000 pasaría a convertirse en provincia. Quienes habitaban en los territorios nacionales no podían ejercer derechos políticos en el lugar donde vivían, pero podían votar si se empadronaban en otra provincia y viajaban a esos lugares cuando había elecciones. Esto era obviamente muy difícil dadas las distancias y la

<sup>5</sup> Para revisar un argumento similar y una interesante revisión de las consecuencias de este aspecto de la teoría rawlsiana para la noción de diferencia en la filosofía de la educación, puede verse Bárcena (2015).

<sup>6</sup> Para Rawls la injusticia consiste en las desigualdades que no benefician a todos (Rawls, 1971: 62-69).

precariedad de los medios de transporte de la época. En estos territorios entonces no había un goce pleno de los derechos políticos.

En el año 1913 se realizó la Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales y la inauguró el Ministro del Interior, Indalecio Gómez. Allí encontramos la siguiente afirmación: “Los territorios han crecido en población y riquezas, pero ninguno de ellos presenta los caracteres de un embrión de provincia, por faltarles, aún a los más adelantados, la capacidad para el gobierno propio.” (Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales, 1913: 20).<sup>7</sup> Paulatinamente y de acuerdo a los criterios demográficos enumerados, personas e instituciones irían evolucionando hacia formas políticas autónomas. Sin embargo, a pesar de que estos criterios demográficos aparecían como criterios mensurables y objetivos de la “evolución” de cada territorio nacional, las conclusiones a las que se arribaba para no provincializarlos estaban siempre relacionadas con criterios como la personalidad moral. Así, discutiendo las facultades de los jueces de paz y los comisarios, el gobernador del Territorio Nacional de Chubut, Ruiz Guiñazú, explicaba que dichas consideraciones se aplicaban “a personas a quienes no se les puede exigir una absoluta moralidad, en razón del medio en que viven, alejados muchas veces, de todo centro civilizado” (Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales, 1913: 41). Para el discurso dominante en esa época, la lejanía del centro, mensurable y objetiva, implicaba la incapacidad moral de las personas que habitaban los territorios nacionales. Dada esa incapacidad era que no merecían, ni podían exigir una normatividad como la que tenían otros espacios institucionales del país. No se les debía igual justicia porque no tenían la capacidad de tomar parte y actuar de acuerdo a una situación original que requería personalidad moral.

Como los territorios nacionales estaban habitados por personas no preparadas para la vida política a lo máximo que podían aspirar era, como lo decía Ruiz Guiñazú, a encontrar en el poder federal un diligente tratamiento de los problemas que garantizaban “la normalidad de la vida”. La inmadurez de estos espacios y sus habitantes suponía soluciones simples, acorde con el objeto que trataban:

Yo creo, Sr. Presidente, que no es necesario dictar legislaciones perfectas para aquellas regiones, sino establecer prácticas expeditivas, que aseguren la normalidad de la vida. Ya vendrán, como decía el Sr. Ministro, los tiempos en que con mayor cultura, civilización, riqueza y ponderación los territorios podrán incorporarse a la vida institucional del país. (Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales, 1913: 42).

<sup>7</sup> La conferencia de gobernadores de territorios nacionales se desarrolló entre marzo y abril de 1913 en Buenos Aires y sus actas fueron publicadas como *Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1913. La cita de Indalecio Gómez, Ministro del Interior de Sáenz Peña, es del acto inaugural y aparece en la p. 20 de dicha publicación.

En este desvío histórico encontramos una estructura básica de la sociedad, es decir, instituciones básicas que asignan derechos y deberes. En este caso, las instituciones básicas suponían ciertos espacios (los territorios nacionales) cuyos habitantes (circunstancialmente) no estaban capacitados moralmente (sin cultura, civilización ni riqueza suficientes) para el autogobierno. Esos espacios suponían habitantes incapaces en tanto personas morales, quienes debían ser entonces beneficiadas por las instituciones básicas de la sociedad con una legislación que asegurara la normalidad de la vida.

Ahora bien, si evaluamos normativamente esta fuente hoy, podríamos sostener que tomar a las personas que habitaban estos espacios como incapacitados moralmente para el autogobierno estaba mal. Pero, al mismo tiempo, esta crítica demostraría también que la noción de persona moral respaldada por la portación de ciertas capacidades puede ser puesta en duda ya que es parte de una definición política. Hoy podríamos decir que la consideración de los territorios nacionales como espacios vacíos a ser completados por la civilización era una percepción política y no una descripción natural de lo que significaba vivir en esos espacios.

Ese mismo gesto que nos permite criticar normativamente una situación histórica particular nos permite dudar también de la serie de distinciones que legitiman a quienes son presentadas como personas capaces moralmente de participar de la estructuración básica de la comunidad. En otras palabras, nos permite dudar sobre la definición de quiénes son capaces moralmente de participar de la posición original. La respuesta rawlsiana es que la teoría de la justicia “tiene las marcas características de una teoría de los derechos naturales” (Rawls, 1971: 596, n.30). Es decir, debemos asumir que quienes integran una comunidad política son razonablemente personas morales, o que potencialmente lo son, salvo como ya señalamos, por incapacidad o accidente.<sup>8</sup>

El problema es que el análisis de estas fuentes nos muestra que el argumento rawlsiano implica un contenido (la noción de personalidad moral naturalizada) que se presupone *normativamente* pero al que se recurre *de hecho* al momento del análisis.<sup>9</sup> La pregunta que podemos hacernos es ¿cuál es la razón para afirmar que las instituciones básicas de la sociedad definen las perspectivas de vida y las expectativas de las personas, pero no definen las capacidades necesarias para que ellas sean consideradas como personas morales? ¿Por qué las capacidades se asumen como potencialmente presentes en todas las personas y no se discuten políticamente en la posición original? No discutir esto es importante porque luego no permite entender con precisión el carácter que adquirirán ciertas demandas e identificaciones políticas como las que se producen en las formas de representación populistas.<sup>10</sup>

En el esquema rawlsiano, poder llegar a construir instituciones básicas justas requiere de capacidades individuales que no son parte de las discusiones originarias

<sup>8</sup> La personalidad moral es definida por Rawls como una potencialidad que generalmente se realiza a su debido tiempo, pero es remitida al proceso de maduración de infantes no a posibles transformaciones políticas en la consideración de personas adultas. (Rawls, 1971: 505).

<sup>9</sup> Enrique Dussel llama a esto “falacia del formalismo” (Dussel, 2014: 62).

<sup>10</sup> Para la distinción entre procesos de identificación política y forma de representación puede verse Aboy Carlés, G.; Barros, S. y Melo, J. (2013).

de las que esas mismas instituciones emergen. Las capacidades que sostienen la idea de persona moral no forman parte de las discusiones en la posición original. En otras palabras, las capacidades que Rawls identifica como necesarias para participar de la estructuración de la vida comunitaria, no son objeto ni sujeto de la justicia sino que son naturalizadas y excluidas de las discusiones políticas.

En definitiva, la teoría de la justicia es una teoría que está pensada para gobernar normativamente la estructura básica de la sociedad que incluye a quienes son consideradas personas morales y a quienes no lo son. En ese papel, ella legitima tanto el autogobierno de las personas consideradas capaces, como el gobierno de aquellas consideradas incapaces. El problema es que la incapacidad es políticamente definida porque es el producto del gobierno de esa estructura básica (como podíamos inferir luego de leer las citas de Indalecio Melo y Ruiz Guinazú). Un poco provocativamente podemos decir que la teoría de la justicia, definiendo principios de justicia para la estructura básica de la sociedad, da forma a la vida comunitaria de quienes son incluidas en tanto personas morales y son parte de la posición original, y también da forma a la vida de quienes no lo son. La teoría de la justicia en última instancia sirve para legitimar la estructura básica de la sociedad que supone el gobierno (en el sentido foucaultiano del término) de algunas personas sobre otras, de aquellas consideradas capaces sobre las incapaces.

Estas últimas personas con menor "cultura, civilización, riqueza y ponderación" aparecen como un suplemento en el momento originario del acuerdo. La teoría de la justicia, con su falta de interrogación sobre la politicidad de la definición de las capacidades para ser parte de la posición original, oblitera la presencia de esa suplementariedad que le da sentido. La teoría de la justicia, la posición original y los principios de justicia no pueden existir sin esos suplementos a los que están finalmente dirigidas. Esos suplementos, sin posibilidad de ser considerados en tanto poseedores de las capacidades necesarias para la personalidad moral, deben acatar esos principios de justicia que les son impuestos. Ellos están ahí, son "puntos dentro del círculo" -metáfora que Rawls (1971: 508) utiliza para definir las bases de la igualdad-, pero al mismo tiempo no están ahí. No están presentes ni ausentes, suplementan. Están porque son cuerpos, pero no están porque son cuerpos que no son considerados portadores de personalidad moral. A su vez, esa suplementariedad que no puede ser nombrada como tal y a la que le buscamos eufemismos como "potencialidad de la personalidad moral", "personas abrumadas por el contexto de necesidad", "clientes", "idiotas", etc., procura una presencia ausente y así "la mantiene a distancia y la domina" (Derrida, 1986: 198). En el caso de Rawls, esa suplementariedad de la incapacidad de portar personalidad moral acosa a la teoría de la justicia como un espectro, presente al mismo tiempo que ausente.

### **Justicia y procesos de subjetivación**

Cierta forma de percepción de una incapacidad también está presente en los argumentos de Alain Badiou cuando explica que la injusticia es mucho más fácil de definir que la justicia. Para él, puede haber testimonios o testigos de la injusticia, puede haber una víctima que opere como la evidencia de la que podría derivarse una

definición de justicia que sería simplemente la negación de la injusticia (Badiou, 2007: 20). Pero la definición sobre a quién consideramos víctima es una definición política. Si la víctima se designa a sí misma, la justicia o injusticia dependerá de que creamos en su veracidad y la injusticia se nos presentará a través de una queja o de una protesta. Si la víctima “se nos revela por el espectáculo del sufrimiento”, la justicia será sólo la cuestión del cuerpo sufriente y no de su capacidad (Badiou, 2007: 21). El tema de los cuerpos vuelve así a aparecer al momento de pensar la justicia. En el caso de las víctimas de la injusticia sólo pensadas como cuerpos sufrientes, nos encontramos con cuerpos sobre los que no nos preguntamos si están despojados de toda capacidad de personalidad moral o no; como bien lo señaló Rousseau, son cuerpos sufrientes que despiertan piedad pero no un sentimiento de lo justo, porque el espectáculo de un cuerpo sufriente equivale a una reducción a la animalidad. Para fundar la idea de justicia es necesario contar con algo más que el cuerpo, “es necesario que la víctima sea testimonio de algo más que de sí misma” (Badiou, 2007: 22).

¿Qué es ese algo más? Un “cuerpo que porte la idea”, algo que, a pesar de todas las diferencias que podamos encontrar, se sostiene en la misma lógica que lo hacía la idea rawlsiana de capacidad moral. Dice Badiou que “hacer justicia con el cuerpo es siempre considerarlo como algo diferente, como otra cosa que un cuerpo, como un cuerpo ligado a algo más que sí mismo” (Badiou, 2007: 23). Por lo tanto, la víctima no puede ser el “único soporte de la idea de justicia”, el espectáculo del cuerpo de la víctima reduce “el cuerpo a un cuerpo”. Esto es lo que Badiou llama esclavitud moderna. La justicia, por el contrario, será poner los cuerpos junto a las ideas, demostrar capacidades. Esa es la tarea de una política que se pueda decir justa, en la cual el cuerpo no sea separado de la idea y la víctima no sea reducida al sufrimiento.<sup>11</sup> Una política justa será el trabajo sobre las consecuencias de estas dos afirmaciones.

La justicia será entonces una transformación de la situación subjetiva. “La justicia es eso: pasar de la condición de víctima a la condición de alguien que está de pie” (Badiou, 2007: 25). Esta posibilidad de transformación es la que Rawls no tematiza.<sup>12</sup> Dado que no problematiza la politicidad de la definición de las capacidades para ser parte, oblitera la tematización sobre las transformaciones posibles en esas individualidades que están dentro del círculo, pero no son consideradas personas morales y reclaman serlo. Para Badiou, la justicia se encarna en un cuerpo que pasa de ser reconocido como incapaz a ser reconocido como capaz, en términos rawlsianos que pasa de no ser reconocido como persona moral a ser reconocido como tal.

Nos interesaría entonces comenzar aquí a vincular estos argumentos con los estudios sobre el populismo latinoamericano. Si las ciencias sociales han tratado al concepto de populismo de una forma peyorativa<sup>13</sup>, es claro que el desdén despectivo

<sup>11</sup> De algún modo, hay también para Badiou dos principios de justicia: la inseparabilidad de cuerpo e idea y la igualdad de todos como cuerpo ligado a la idea, la igualdad como principio.

<sup>12</sup> Lo cual no significa ni que Rawls, ni quienes lo leen y estudian, la nieguen.

<sup>13</sup> Ver: Laclau (2005).

no se dirigió tanto hacia el concepto como herramienta en sí (al que se le critica el estiramiento conceptual y/o para el que se sugiere, como mucho, su abandono); ni tampoco se dirigió a los liderazgos populistas, a quienes siempre se les reconocía cierta inteligencia, astucia, o capacidad carismática –más allá de la evaluación normativa que de ellas se realizara posteriormente.

El tinte peyorativo con que se trata al populismo en última instancia apunta a la incapacidad de los individuos y grupos que adhieren a esos liderazgos y movimientos. Incapacidad que a grandes rasgos se sostiene en la presunción de la imposibilidad de esos sectores de mantener alguna forma de racionalidad en el largo plazo. Esos grupos son retratados de manera tal que no se les reconoce capacidad para distinguir que las formas de representación política populista los transforma en sujetos heterónomos. Ya sea por su limitada cultura, o por un abrumador contexto de necesidades, no se les reconoce capacidad para el auto-gobierno. Los análisis culminan generalmente en una escena en la que esta incapacidad de los sectores populares es condición de posibilidad de la manipulación y la demagogia, fenómenos opuestos a la consolidación de una democracia pluralista estable. Podríamos poner esto en términos rawlsianos, dada la incapacidad de tener un sentido del bien expresado en un plan racional de vida y de adquirir un sentido de la justicia y actuar según él, los sectores populares en los populismos dislocan la comunidad política como forma ventajosa de cooperación.

Lo que queremos resaltar aquí es que el populismo está marcado por la emergencia de identificaciones populares que son esos cuerpos que están ahí porque son cuerpos, pero que al mismo tiempo no lo están porque no son cuerpos considerados portadores de personalidad moral, reclaman para sí ser un cuerpo ligado a una capacidad. Reclaman para sí una capacidad de personalidad moral que el sistema vigente de distribución de ventajas y desventajas no les considera.<sup>14</sup>

El populismo ha sido pensado de múltiples formas, como modelo de desarrollo patológico para el capitalismo, como régimen institucional anómalo para la democracia liberal, como forma de articular identidades que lesiona la autonomía de los sectores populares, etc. El problema de estas lecturas es que quizás sólo analizan al populismo mirando hacia las instituciones, el Estado, los liderazgos, los partidos, etc. Pero cuando se mira hacia esas identificaciones populares se encuentran otras cuestiones que presentan otros desafíos para pensar una teoría de la justicia. Cuando desviamos la mirada encontramos que el populismo es una forma de representar el momento del conflicto y los trazos que va dejando sobre quiénes son las personas consideradas capaces para participar de las mediaciones que estructuran la vida comunitaria.

La fuente que sigue es de un archivo privado de una mujer que fue delegada censista del Partido Peronista Femenino en el Gran Buenos Aires durante el primer gobierno de Perón y es parte de un discurso pronunciado en ocasión de un acto pro-reelección del presidente en agosto de 1951.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Aquí queda claro el matiz rancièriano de mi posición teórica, puede verse Rancière (1996).

<sup>15</sup> Estela Maffia, Sub-Delegada Censista Part. L. de Zamora, Pcia. Bs. As. Partido Peronista Femenino, Temperley, Lomas de Zamora. Archivo privado.

Cuando volvemos los ojos a ese pasado reciente, lo que más nos *asombra* es la pasividad con que presenciábamos la explotación de bienes y personas, que realizaban unos pocos señores privilegiados, por la gracia de ellos mismos. (...) esa era la realidad que observamos todos desde que *abrimos los ojos* al mundo y era también la que estaba grabada en el recuerdo de nuestros mayores, quienes por lo tanto no estaban en condiciones de inculcarnos nada distinto a ese cuadro que presenciábamos. Fue necesario que se alzara una voz saliente y clara contra tamaña injusticia, para que *despertáramos* a la realidad. (...)

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

Las mujeres argentinas, hasta ayer *relegadas* en su condición de ciudadanos, *conculcados* sus derechos cívicos, y postergados sus anhelos de liberación; porque somos dueñas de la libre determinación de nuestros actos, y porque la mujer de la *Nueva Argentina* ya no es mercancía de placer de los sádicos y lujuriosos, porque *nos sacó del anonimato* en que los reaccionarios nos mantuvieron, para solaz de los bajos apetitos concupiscentes, nuestra hermana mayor, que, abnegadamente se desvela por nosotras y nos sostiene prodigándonos su ayuda y su ternura (...)

Si leemos esta fuente literalmente, no se encuentra en ella un sujeto que porte una idea de su bien y de lo justo, ni tampoco se percibe un cuerpo ligado a una idea. Un examen literal nos enfrenta a ejemplos del paternalismo y la demagogia de Perón y Evita, conceptos que junto al de clientelismo ponen el dedo en la llaga de la personalidad moral: aquellas personas que viven en una relación clientelar y son objeto del paternalismo y la demagogia no son capaces de tener una idea de su vida buena y un sentido de la justicia. Ambas cosas -vida buena y sentido de la justicia- son desviadamente inculcadas por un liderazgo que se aprovecha de esa incapacidad.

Pero si pudiéramos leer esos discursos desde otra perspectiva<sup>16</sup>, puede encontrarse un sujeto que ahora se asume capaz de ver de manera distinta una realidad que no veía; que se sorprende por las nuevas condiciones de la comunidad que habita. Un sujeto que operaba como un suplemento de esa realidad que ahora se le muestra como otra. Es interesante destacar también que no se trata solamente del asombro por la elevación material que se coliga al peronismo, sino que aparece la idea de dignificación y la jerarquización que supone ser tratado como humano. Hay un contenido liberal muy fuerte en estas apreciaciones que está asociado a la idea de ser tenida en cuenta y a la recolección de tener o poder disfrutar de algún grado de “normalidad de la vida”.<sup>17</sup> Por otro lado, las nociones de sorpresa y asombro están vinculadas a la idea de abrir los ojos para ver la misma realidad pero de una manera diferente que superaba las expectativas incluso del sindicalismo militante, como describe Torre en su texto sobre el 17 de octubre de 1945.<sup>18</sup>

Pero este sujeto que reclama ciertos contenidos liberales no da como resultado una práctica política orientada de forma liberal, no mantiene una forma liberal de representación de la comunidad en que participa. Esos contenidos liberales no tienen como corolario la emergencia de un discurso particular que asume de forma consciente, contingente y circunstancial la representación del conjunto de la comunidad, como podía ser el resultado de la participación en la posición original esperado por Rawls. Lo que vemos en el planteo de esta fuente es una identificación que se presenta como víctima de un orden previo excluyente. Una identificación popular que reclama el derecho a ocupar la posición articuladora misma y no se presenta a sí misma como una posición más entre otras. Es un sujeto que impreca en nombre del daño sufrido, que asume la plenitud de la Nueva Argentina, que era una Argentina peronista. Esta no es una posición más que reclama un lugar en esa vida comunitaria y que, una vez obtenido ese lugar, vuelve a reposar en una comunidad que le da la bienvenida. Es una posición que, sobre la base de ese nuevo reconocimiento, niega a esos ahora iguales “sádicos y lujuriosos” que la trataron arbitrariamente. Reclama para sí la representación de la plenitud comunitaria. Los contenidos liberales quedan así relegados por su forma de articulación no-liberal.

Puede decirse entonces que esta fuente, como otras similares que emergen en el trabajo de archivo sobre el peronismo, demuestra que estas identificaciones presentan un reto para las teorías normativas en política. En el caso de la teoría de la justicia se asume que los sujetos son siempre-ya portadores potenciales de la personalidad moral, en tanto propone asumir que naturalmente tienen la capacidad de calcular un bien y tener una idea de justicia. Sin embargo, como esperamos haber mostrado, esa capacidad se define políticamente y está vinculada a una distribución de lugares sociales que marcan fronteras internas a lo social.

<sup>16</sup> Para ejemplos puede verse Groppo (2004 y 2009).

<sup>17</sup> La idea de que los populismos son genéticamente anti-liberales debería cuestionarse. Los discursos populistas tienen contenidos liberales, pero lo que los distingue es la forma de articulación que le imprimen a esos contenidos y no los contenidos propiamente dichos. Más adelante me detengo en esta discusión.

<sup>18</sup> Ver Torre (1995).

Como dijimos hace un momento, el argumento aquí presentado es que el populismo, en tanto forma de estructuración de la vida comunitaria, se sostiene precisamente en *el momento del conflicto y los trazos que éste va dejando* sobre quiénes son considerados capaces para participar de las mediaciones que estructuran la vida comunitaria. El punto de partida para pensar el populismo no debe perder de vista que este carácter de las identificaciones populares le imprime una particularidad.

Una serie de desarrollos teóricos contemporáneos<sup>19</sup> resalta que la categoría de pueblo, a la que está obviamente vinculada la noción de lo popular, está marcada por una ambigüedad. Pueblo es, por un lado, la categoría que define a todas las personas que pertenecen al *demos*, es decir, a todas quienes pueden ser consideradas miembros plenos de esa unidad que toma decisiones legítimas respecto a la vida comunitaria. Pero, por el otro lado, pueblo es también la categoría que define a una parte de ese todo que, si bien se encuentra en esa comunidad, no es miembro pleno de ella. Pueblo también hace referencia a las partes no-privilegiadas y a quienes de alguna manera son excluidas de la plenitud del *demos*. Paradójicamente entonces, todos los miembros del pueblo son y no son al mismo tiempo miembros del pueblo.

La política opera sobre esa paradoja, negociando las tensiones que esto genera. Una de las instancias en que esas tensiones se ponen en juego de forma ostensible es en la emergencia de identificaciones populares.<sup>20</sup> En la negociación constante al interior del pueblo, en tanto todo y en tanto parte, es que pueden emerger conflictos que cuestionan quiénes pueden participar legítimamente de aquello que tiene de común la comunidad. Esas disputas ponen en escena un conflicto sobre la posibilidad de que algunas demandas pasen a ser parte de discusiones que hasta ese momento no les competían, es decir, la posibilidad de que se extiendan o restrinjan los límites que definen la distribución de los lugares sociales en la vida comunitaria.<sup>21</sup> Este conflicto no es una disputa entre intereses o distribución de las ventajas y desventajas de la cooperación social, sino que es un conflicto lógicamente anterior a dicha posibilidad. Es un conflicto que opera sobre los límites –internos y externos– de la vida comunitaria que definen quiénes pueden y deben, y quiénes no pueden ni deben ser parte del conflicto mismo. En palabras de Rawls, un conflicto que define quiénes serán las personas morales que tienen la capacidad potencial o efectiva de identificar un bien y un sentido de la justicia.

## Conclusiones

Los desafíos teóricos que plantean estas identificaciones populares y su articulación populista a las teorías normativas de la política, más específicamente a la teoría de la justicia de Rawls, serían entonces los siguientes:

El primer desafío es a lo que Rawls denomina la estructura básica de la sociedad. Para él, éstas son las instituciones que asignan derechos y deberes,

<sup>19</sup> Pueden verse Laclau (2005); Rancière (1996); Agamben (2000).

<sup>20</sup> Para la noción de identificación puede verse Stavrakakis (2008).

<sup>21</sup> Para un ejemplo de análisis de estas transformaciones en la distribución de lugares sociales puede verse Barros (2010).

estructurando así una distribución equitativa de lugares sociales. Las identificaciones populares y el populismo vienen precisamente a poner en duda la equidad de esa distribución. Lo que se desprende de las fuentes es la figura de un sujeto que se desplaza del lugar legítimo que la estructura básica le asigna, dislocando su carácter justo.

El segundo aspecto en el que se plantean desafíos a estas perspectivas está relacionado con la forma de pensar la posibilidad del cambio social o político. Desde la perspectiva rawlsiana, la única transformación posible en esa estructura básica es en una asignación menos arbitraria de derechos y deberes. Las identificaciones populares y el populismo hacen precisamente eso: transforman lo que era un orden justo en algo injusto. Lo que era percibido como una desigualdad en beneficio de todos, lo transforman en una desigualdad arbitraria. Sin embargo, como proponíamos en el punto anterior, el resultado de estas transformaciones no es un sujeto articulado de forma liberal.

En tercer lugar, se desafía a la idea de igualdad que resulta de una teoría de la justicia que “tiene las marcas características de una teoría de los derechos naturales”. Las identificaciones populares, verifican la igualdad y la demuestran. En ese proceso, la desnaturalizan. Politizan la capacidad de personalidad moral que las teorías normativas naturalizan y demuestran que ella es un atributo político.

Por último, el populismo y las identificaciones populares desafían la noción de sujeto en las teorías normativas de la justicia. Ante nociones de sujeto que asumen que éste puede sostener una idea de la vida buena, más allá de ciertas determinaciones comunitarias, el populismo y las identificaciones populares muestran que el sujeto se constituye políticamente. En otras palabras, ambas cuestiones están vinculadas a procesos de subjetivación.

## Bibliografía

- Aboy Carlés, G; Barros, S. y Melo, J (eds.) (2013) *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Buenos Aires, UNGS-UNDAV.
- Agamben, G. (2000) *Means Without End. Notes On Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Badiou, A. (2007) “La idea de justicia”, en *Justicia, filosofía y literatura*, Rosario, Homo Sapiens.
- Bárcena, F. (2015) “La diferencia (de los idiotas)”, *Pro-Posicoes*, vol. 26, núm. 1 (76), 49-67.
- Barros, S. (2010) “Identidades populares y relación pedagógica. Una aproximación a sus similitudes estructurales”, *Propuesta Educativa*, año 19, núm. 34, 87-96.
- Berlín, I. (1988) “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Critchley, S. (2008) “¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?”, en Critchley, S. y Marchart, O. *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1986) “Ese peligroso suplemento”, en *De la gramatología*, México, Siglo XXI.

- Dussel, E. (2014) "Una crítica al formalismo neocontractualista de Rawls", en Borón, A. y Lizárraga, F. (comp.) *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Gargarella, R. (1999) *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- Glaser, D. (1995) "Normative theory", en Marsh, D. y Stoker, G. (eds.) *Theory and Methods in Political Science*, Londres, Macmillan.
- Grosso, A. (2004) "El populismo y lo sublime", *Studia Politicae*, Córdoba, núm. 2, 39-58.
- Grosso, A. (2009) *Los dos príncipes. Juan D. Perón y Getulio Vargas*, Villa María, EDUVIM.
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lizárraga, F. (2011) "Rawls, la estructura básica y el comunismo", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 44, enero-junio, 115-137.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1992) *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Stavrakakis, Y. (2008) *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Torre, J. C. (comp.) (1995) *El 17 de octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel.

### Fuentes

- Archivo privado Familia Rodríguez-Maffia, Comodoro Rivadavia, Chubut, Argentina.
- Primera Conferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1913.