



Responsabilidad, justicia y sujeto popular: la normatividad política en las teorías de Iris Marion Young y Enrique Dussel en el contexto neoliberal



Responsibility, Justice, and Popular Subject: Political Normativity in the Theories of Iris Marion Young and Enrique Dussel in the Neoliberal Context

Juan Pablo Patitucci¹

¹ Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
E-mail: patitucci_90@hotmail.com

OPEN ACCESS

Copyright: © Universidad del Valle 2026

Recibido: 02 de mayo de 2025.
Evaluado: 12 de febrero de 2026.
Aceptado: 26 de febrero de 2026.
Publicado: 31 de julio de 2026.

✉ **Autor de correspondencia:**
Juan Pablo Patitucci. Puán 480,
Anexo Bonifacio, 8º piso, CABA,
Buenos Aires, Argentina. Email:
Patitucci_90@hotmail.com.

¿Cómo citar?:
Patitucci, J. P. (2026).
Responsabilidad, justicia y sujeto
popular: la normatividad política
en las teorías de Iris Marion Young
y Enrique Dussel en el contexto
neoliberal. *Praxis Filosófica*,
(64), e20114862. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.vi64.14862>

Resumen

El siguiente artículo propone un contraste entre diversos modos de entender la normatividad política. Para ello, se ofrece una comparación teórica entre las filosofías políticas normativas de Iris Marion Young y Enrique Dussel, enfocándose en las relaciones que establecen entre normatividad, justicia y sujetos políticos. Concretamente, en el caso de Young se exponen las concepciones que atraviesan su producción sobre la justicia social estructural en vínculo estrecho con sus categorías de “grupo social” y “modelo de la conexión social”. En el caso de Dussel, se trata su filosofía política de principios tanto en su dimensión arquitectónico-sistemática como en su dimensión crítico-liberadora. Asimismo, se tiene en cuenta la subjetividad popular que el argentino propone para esa concepción normativa. El telón de fondo sobre el que se evalúan las potencialidades y límites de ambas teorías es la normatividad neoliberal y la pertinencia de la noción de pueblo respecto de ella.

Palabras clave: normatividad política; justicia; neoliberalismo; pueblo; grupo social.

Abstract

The following article proposes a contrast between different ways of understanding political normativity. To this end, I offer a theoretical comparison between the normative political philosophies of Iris Marion Young and Enrique Dussel, focusing on the relations they establish between normativity, justice, and political subjects. Specifically, in the case of Young, I expose the conceptions that traverse her production on structural social justice in close connection with her categories of “social group” and “model of social connection”. In the case of Dussel, his principled political philosophy is treated both in its architectural-systematic and its critical-liberating dimensions. Likewise, the popular subjectivity that the Argentinean proposes for this normative conception is taken into account. The backdrop in which the potentialities and limits of both theories are evaluated is the neoliberal normativity and the relevance of the notion of people in relation to it.

Keywords: Political Normativity; Justice; Neoliberalism; People; Social Group.

I. Introducción

El siguiente artículo ofrece una comparación entre dos modos de entender la normatividad en la filosofía política contemporánea, el de Enrique Dussel y el de Iris Marion Young. Asimismo, la contraposición se centra en la manera en que ambos vinculan la noción de normatividad con la de justicia, así como con las concepciones sobre los sujetos y las identidades políticas en ambos casos. El objetivo final del artículo es el de evaluar la efectividad de una política normativa emancipatoria o liberadora para hacer frente a la normatividad subyacente en las democracias capitalistas actuales, es decir, la normatividad política neoliberal. La hipótesis que guía el trabajo es que si bien Dussel y Young proponen visiones políticas que, desde marcos teóricos ligeramente distintos, ponen el acento en la cuestión de la normatividad política, el ataque sistemático de la racionalidad política neoliberal sobre toda noción de lo popular exige que una propuesta política liberadora ponga el énfasis en la coalición popular que enfrente ese ataque, tal como propone el argentino, antes que en las identidades de grupo que la conforman, como postula la estadounidense.

El artículo surge como un intento de pensar la normatividad en filosofía política contemporánea a partir de la elaboración que hacen de ella dos autores provenientes de distintos contextos e historias: Iris Marion Young y Enrique Dussel. En efecto, la trayectoria biográfica, académica y filosófica de ambos es sumamente distinta y, al mismo tiempo, tiene muchos puntos de contacto.

Por un lado, Iris Marion Young tuvo un recorrido que pasa por diversos momentos e influencias. Se trata de una autora que escribe desde los Estados Unidos y que ha centrado su producción en el tratamiento de la injusticia estructural (Guerra Palmero, 2013), ahondando en parte de sus trabajos en una perspectiva feminista de la diferencia¹. Su campo de trabajo, sin embargo, no se limita a esa perspectiva, sino que es sumamente extenso. En el contexto de las discusiones generales sobre la teoría de la justicia rawlsiana, Young tomó su postura como adversaria en varios pasajes de su obra, mostrando sus limitaciones y centrándose en la formulación de una teoría de la justicia no-ideal (Mills, 2005). Es decir, rechaza modelos de principios básicos, generales y universales que funcionarían como criterios para la estructuración de la sociedad liberal-democrática y adopta un análisis de estructuras de explotación, dominación y opresión realmente existentes, teniendo en cuenta la historia de los estados y las sociedades tal como se desarrollaron y, en algunos casos, se implantaron a partir de estructuras racistas, sexistas y clasistas.

En cuanto a las tradiciones que la influyen, Young no se encolumna en una sola escuela filosófica, sino que echa mano de distintos autores de manera ecléctica, lo cual vuelve a su pensamiento sumamente atractivo. En efecto, si bien Young utiliza muchas veces enfoques fenomenológicos (por ejemplo, cuando ejemplifica casos de opresión o de injusticia), al mismo tiempo sus discusiones sobre identidad tienen en cuenta los argumentos de lo que se ha llamado “postestructuralismo”, en particular los de Foucault y Derrida. A su vez, en muchos pasajes hay una intensa interlocución con la teoría crítica contemporánea, no solo en sus exponentes europeos, siendo Habermas el que

1 Según Martínez-Bascuñán, en *On Female Body Experience: “Throwing like a girl” and Other Essays* (Young, 2005) el “feminismo de la diferencia” youngiano antes que centrarse en la valoración positiva de la diferencia femenina en un estilo tradicional de esta corriente reclama por una reforma generalizada de la racionalidad en cuanto tal, es decir, denuncia que los modos de pensamiento que han estructurado la opresión de la mujer. (Martínez- Bascuñán, 2013).

más atención recibe, sino también autores de la escena norteamericana como Nancy Fraser o Seyla Benhabib.

El recorrido e influencias de Enrique Dussel, si bien distintos a los de Young, guardan cierta similitud en sus interlocuciones. Luego de una juventud marcada por tradiciones moderno-europeas y por la fenomenología (en particular las filosofías de Ricoeur y Heidegger), su filosofía sufre un giro con el encuentro con la obra de Emmanuel Levinas que mantendrá, con ciertas modificaciones críticas, a lo largo de toda su producción. Asimismo, luego de un rechazo inicial a la filosofía marxista durante los años 70, desde su exilio en México desde fines de esa década comenzará un estudio riguroso de las obras de Marx, que lo llevará a una revalorización de una perspectiva materialista. En la década del 90 el mendocino encarará un diálogo fructífero con la teoría crítica y en particular con Karl Otto Apel, así como con otros filósofos latinoamericanos: tanto con la filosofía de Franz Hinkelammert como con diversos autores vinculados posteriormente al grupo modernidad-colonialidad (Walter D Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, entre otros).

El artículo está estructurado en tres partes: en primer lugar, se procede a examinar algunos conceptos de la obra de Young. En particular, se trabaja su concepto de grupo social, las diversas modalidades de la opresión para luego pasar a la transformación que sufre su pensamiento con la introducción del modelo de la conexión social y la precisión de la categoría de responsabilidad política. El fin de esta primera parte consiste en el relevamiento de la propuesta normativa de la política que tiene Young y cómo esta se ancla en diversos momentos de su producción en ontologías socio-políticas específicas.

La segunda parte consiste en una revisión de la teoría política normativa en la filosofía de la liberación de Dussel. En concreto, se examina su propuesta de principios normativos para la praxis de liberación de las víctimas de los sistemas deshumanizantes. En este sentido, su propuesta se centra en la noción de voluntad de vida de la comunidad de víctimas y la estructuración de una filosofía política en la dicotomía entre un sistema vigente totalizado y la exterioridad de las víctimas de ese sistema que se organizan a través de principios críticos normativos implícitos. La presentación de su propuesta concluye con un énfasis en el sujeto de la liberación que, para Dussel, radica más en la noción de pueblo que en la de los grupos de oprimidos por el sistema (o más bien, el pueblo surge como el momento coalicional analógico entre esos grupos).

La tercera parte presenta el telón de fondo sobre el que se ponen en diálogo estas dos propuestas. En efecto, así como las dos teorías tienen una ontología socio-política específica de la que derivan un momento normativo para la realización de la justicia estructural o sistemática, la valoración de ellas y sus complementariedades y diferencias se sostiene sobre un trasfondo de normatividad en el que los textos fueron escritos y en el que todavía estamos inmersos.

En este sentido, en la comparación final se pone el acento en las características del sujeto de una política liberadora de carácter normativo que tenga una pretensión de justicia. Por ello, se insiste en la noción de pueblo como vertebradora de la posición dusseliana, a diferencia de la de Young, quien, si bien abandona paulatinamente la idea de grupo social, no reemplaza específicamente la subjetividad política por otra y, más aún, parece caer en una propuesta que no remarca el grado de deshumanización en el que nos encontramos, sino que pretende, ignorando ingenuamente la normatividad neoliberal, operativizar una pretensión de justicia que surja de una conversación racional ampliada, incluso con los victimarios.

II. De los grupos sociales al modelo de la conexión social: justicia social y responsabilidad política según Iris Marion Young

Desde el comienzo de su producción, Iris Marion Young se centra en el análisis crítico de las injusticias estructurales desde un punto de vista teórico-político. En efecto, la autora en los años 90, y en especial en un libro ya clásico en la teoría crítica de la política *La justicia y la política de la diferencia* (Young, 2000 [1990]), reconceptualiza categorías de las teorías políticas en boga en ese momento (en particular de la teoría política estadounidense y europea) y, al mismo tiempo, propone una política emancipatoria que cuestiona reduccionismos de la filosofía política marxista estándar, en la estela de ciertos cuestionamientos a ella que aparecían en esos años (Laclau y Mouffe, 2011 [1985]; Nelson y Grossberg, 1988; Wallerstein y Balibar, 1991). Asimismo, con el correr de los años su obra pasa por diversos cambios que la llevan de una filosofía política basada en los conceptos de grupo social, heterogeneidad de lo público y una política de la diferencia, hacia una teoría que se centra en los aspectos estratégicos de la política emancipatoria, en la noción de responsabilidad anclada en un modelo de conexión social.

Como otros autores en ese mismo momento, el punto de partida de Young en el texto del 90 es la consideración sobre cómo los nuevos movimientos sociales aparecidos en las décadas precedentes impactan en una filosofía política que se precie de su “críticidad”. Es decir, en qué sentido la filosofía política debe hacerse cargo de las transformaciones en los discursos y acciones políticas efectivamente existentes.

El primer capítulo del libro *La justicia y la política de la diferencia* consiste en una crítica asertiva sobre las teorías que insisten en una visión distributiva de la justicia, esto es, a la “distribución moralmente correcta de los beneficios y las cargas entre los miembros de la sociedad” (Young, 2000, p. 32). Este paradigma es cuestionado por la autora en virtud de dos problemas: porque centra la justicia en la asignación de bienes materiales o posiciones sociales, mientras que la estructura social y el contexto quedan de lado (aunque de hecho contribuyan a la injusticia distributiva); y, a su vez, como está pensado específicamente para cosas, el paradigma distributivo tiene una concepción estática de la justicia, sin poder captar que la estructura social consiste esencialmente en relaciones y procesos sociales, antes que en bienes (Young, 2000, pp. 32-33).

En función de las críticas que dirige al paradigma distributivo, Young considera en el resto del libro que los reclamos de justicia y las evaluaciones de justicia deben dirigirse hacia la estructura de fondo que la justicia distributiva presupone y no cuestiona. Al mismo tiempo, la intención de la autora es terminológica, esto es, pretende distinguir tres términos usados vulgarmente como sinónimos: dominación, opresión y explotación.

En particular, Young busca realizar un relevamiento sistemático del término ‘opresión’ tal como es utilizado por los movimientos políticos reivindicativos. Especialmente en tanto esos diversos movimientos expresan las posiciones de grupos sociales para quienes “ser oprimidos” no significa lo mismo. Sin embargo, la autora sistematiza dos condiciones que expresa esa noción (y que serán muy relevantes para la comparación con Dussel): por un lado, una limitación en las facultades de un grupo para desarrollar sus capacidades, y, por el otro, una limitación en la capacidad de expresar y decidir sobre sus necesidades, acciones y pensamientos.

Bajo esos dos criterios, opresión designa las injusticias e impedimentos estructurales que sufren grupos sociales sin necesidad de que intencionalmente algún otro sujeto o grupo las ejerza conscientemente. Es decir, si bien la opresión indica relaciones y vinculaciones entre grupos, sin embargo, no siempre hay una opresión directa y simple de un grupo por sobre otro (aunque un grupo pueda beneficiarse de la opresión de otro)².

Para Young, en este momento “temprano” de su producción, el grupo social consiste en un conjunto de personas con afinidades culturales, prácticas o modos de vida y que se diferencia al menos de algún otro. En este sentido, el grupo es producto de una práctica de asociación colectiva bajo el criterio de las experiencias comunes (Young, 2000, pp. 77-78). Al mismo tiempo, no debe confundirse a un grupo con un conjunto de personas que comparten un atributo positivo, sino que es “la identificación con cierta categoría social, la historia común que genera la categoría social y la autoidentificación las que definen al grupo como grupo” (Young, 2000, p. 79). Sin embargo, Young deja claro que esto no significa una reificación de las identidades sociales, dado que los grupos se constituyen como tales en función de una historización de los vínculos sociales, en virtud de las cuales los grupos (y la estructura social que ellos implican) constituyen a los individuos en sus modos de pensar su propia historia, sus afinidades y sus diferencias con otros (Young, 2000, pp. 80-81). Por ello, los grupos no existen sino en relación con otros, aun cuando no haya una pertenencia consciente de individuos a grupos específicos y su constitución categorial solo aflore en contextos específicos.

Está claro que este momento de la producción de Young se enmarca en un contexto de proliferación de las diferencias de grupo (los llamados nuevos movimientos sociales) y, más aún, de (luego de un rechazo inicial) un momento de recepción teórica de esa proliferación. Por ello, a diferencia tanto del liberalismo como del marxismo ortodoxo, Young sostiene no solo que la modernización no aplaca esas diferencias homogeneizando el tejido social, sino que las diferencias se acentúan. Para ella, esto no solo es inevitable, sino también deseable (Young, 2000, p. 84).

Lo que no es deseable, sin embargo, es considerar que los rasgos distintivos de los grupos consisten en esencias sustanciales inalterables y que, en virtud de esas diferencias, es posible jerarquizar la sociedad. Por ello, el tratamiento de la cuestión de la opresión a partir de esta distinción categorial de la noción de “grupo” resulta crucial para la autora. Especialmente porque Young busca entrecruzar una “política de la diferencia” (es decir, una política que se haga cargo de los desafíos presentados por los movimientos sociales) con la exigencia de la justicia social, esto es, con una política pensada normativamente (Martínez-Bascuñan, 2013, p. 58).

Entonces, en función de la introducción de la noción de grupo, Young tematiza los cinco modos en los que la opresión funciona: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia. En el primer caso se observa la influencia del marxismo en la obra de Young, en tanto subraya el carácter estructural (y no meramente distributivo) de la explotación en las sociedades capitalistas: se trata de relaciones entre grupos en relación con “qué es el trabajo, quién hace qué y para quién, cómo se recompensa el trabajo y cuál es el proceso por el cual las personas se apropian los resultados del trabajo” (Young, 2000, p. 88). Alejándose de perspectivas marxistas ortodoxas,

2 La influencia de la concepción foucaultiana de poder es explícita y directa y Young propone mirar más allá de un modelo soberanista del poder para pensarlo de manera relacional y en el que los distintos campos, instituciones y prácticas conservan relativa autonomía.

interpreta la explotación no meramente como una opresión de clase sino como una relación de poder que involucra al género y la raza (Young, 2000, p. 89).

La marginación se propone como una constatación palpable de que la justicia distributiva es ineficaz en casos de injusticia estructural, al tiempo que encubre la expulsión de determinados grupos no solo de la participación en las decisiones estructurales de la sociedad sino también de su capacidad para llevar una vida activa y desarrollar plenamente sus capacidades. En concreto, su adversario es la noción de “bienestar” (volveré más adelante sobre su crítica a esta perspectiva) que gobernó las políticas de los Estados Unidos (y de buena parte de Occidente) durante décadas y que, según ella, paternaliza sectores marginales excluyéndolos de las decisiones de qué necesitan y qué no: “aun cuando las privaciones materiales sean mitigadas de alguna manera por el estado de bienestar, la marginación es injusta porque bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos.” (Young, 2000, p. 95). Está claro que la marginación consiste no únicamente en la expulsión de un grupo completo de la vida “útil” de la sociedad, sino, asimismo, en una condición de dependencia, que funge como excusa para privar a ese grupo de la posibilidad de auto-elección: “la dependencia no debería ser una razón para ser privada de la posibilidad de elección y respeto” (Young, 2000, p. 97).

La carencia de poder implica lo que, en otro contexto de ideas, puede denominarse efectivamente “dominación”. Si bien la concepción de poder de Young no tiene un carácter “soberanista” en el cual el poder es detentado por una autoridad, sino que lo piensa ante todo de manera relacional y anclado en prácticas sociales dispersadas por el cuerpo social: “las personas carentes de poder son aquellas que carecen de autoridad o poder aun en este sentido de mediación, aquellas personas sobre las que se ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan” (Young, 2000, p. 99). Sin embargo, al mismo tiempo plantea que carecer de poder implica que grupos sociales carecen de autonomía para tomar sus propias decisiones en función del desarrollo de sus capacidades y del reconocimiento social de su forma de vida.

El “imperialismo cultural” y la opresión que ella encarna se basa en la invisibilización, estereotipación y hasta eliminación que sufren algunos grupos en base a sus rasgos culturales. En este sentido, Young retoma algo presente en todo el libro, esto es, un detallado análisis de una doble opresión a la que los grupos sociales dominados están sometidos. En primer lugar, aparecen como “marcados” en relación con las expresiones culturales del grupo dominante: estas últimas se presentan como universales y como horizontes de interpretación y comunicación de la sociedad en cuanto tal. En este sentido, las expresiones culturales de los grupos dominados son constituidas como desviadas, particulares e inferiores, es decir, son constituidas como alteridad respecto de la norma. Al mismo tiempo, la opresión cultural es paradójica y, para señalarlo Young retoma lo que W. E. B. Du Bois llamó “doble conciencia” (Young, 2000, pp. 104-105). La diferencia respecto de la norma (siempre asociada a la corporalidad) esencializa la pertenencia a un grupo y, en este sentido, todo miembro del grupo se ve a sí mismo a través de la definición estereotipada que el grupo dominante hace de ellos. Simultáneamente, su singularidad como individuos se encuentra invisibilizada, esto es, el sujeto marcado puede ser reconocido únicamente en la medida en que responde a esos estereotipos y, a su vez, solo en la medida en que rechaza cualquier manifestación cultural de su grupo puede desarrollar sus propias capacidades. En este sentido hay una doble definición (o limitación): la del estereotipo de la propia cultura subordinada y la de la cultura dominante.

Por último, la violencia no se refiere a actos particulares llevados a cabo por individuos, sino a marcos estructurales de posibilidad para un ejercicio de la violencia sistemática como práctica social. Aquí aparece de vuelta la noción de grupo como crucial: la violencia que constituye opresión se ejerce sobre grupos concretos y en virtud de esa pertenencia: mujeres, homosexuales o disidencias sexuales, grupos racializados como negros o “latinos” (en el caso de EE.UU.). Aún más, la violencia debe ser considerada no como actos aislados, sino como una práctica social que se inserta en un imaginario social, por lo cual hay una presuposición de amenaza:

La opresión por violencia consiste no solo en la persecución directa, sino en el conocimiento diario compartido por todos los miembros de los grupos oprimidos de que están *predispuestos* a ser víctimas de la violación solo en razón de su identidad de grupo. (Young, 2000, p. 89)

Está claro que un enfoque distributivo de la justicia es ciego ante este tipo de opresión y lo atribuiría a meros desequilibrios personales.

Como se afirmó, en definitiva, la opresión se centra en dos aspectos que surgen de su teoría política no-ideal: la imposibilidad para el desarrollo de las capacidades materiales de los grupos sociales y la no participación en la toma de decisiones políticas respecto de los modos en los que pueden desarrollarlas. Como se verá, estas dos formas de opresión (o mejor dicho, las capacidades que ellas obstaculizan) se vinculan estrechamente con los principios materiales y formales de la política de la liberación dusseliana.

Ahora bien, si bien la formulación de estas cinco caras de la opresión presenta un criterio para evaluar si existe opresión o no en una sociedad o hacia un grupo social específico, al mismo tiempo hay una transformación en el propio pensamiento de Young a lo largo de sus producciones, en especial respecto de la noción de “grupo social”, que irá abandonando.

En los primeros años del siglo XXI, Young ve con preocupación la proliferación de la producción teórico-política centrada en una noción de justicia que únicamente pone el acento en los debates sobre la diferencia identitaria, ya sea cultural, nacional o sexo-genérica (especialmente a partir del auge del multiculturalismo y las políticas de la identidad) (Campillo, 2013; Martínez-Bascuñan, 2013). Por eso, centrará sus preocupaciones en la lucha contra la injusticia estructural y en las condiciones de posibilidad para, en las sociedades democráticas, hacer responsables a los diversos agentes sociales de sus posiciones en los debates democráticos con el fin de establecer compromisos mínimos que lleven a la justicia social.

En un texto póstumo del año 2011, *Responsabilidad por la justicia*, Young considera las injusticias estructurales y su relación con un tipo de responsabilidad de tipo político. A lo largo del libro, expone las diferencias entre una noción de culpa moral y legal y una normatividad política de tipo colectiva que desnaturalice las injusticias estructurales y refuerce la agencia de quienes las sufren. Para ello, además, expone un modelo de “conexión social” como el origen de la lucha contra la desigualdad y la injusticia estructural.

En el comienzo, Young parte de un análisis histórico-fenomenológico: en las últimas décadas, la opinión pública habría abandonado la concepción de que la existencia de segmentos sociales vulnerados en sus derechos económicos representaba cierta vergüenza para la sociedad que los contenía

y para cada uno de sus miembros. Al mismo tiempo, la tendencia creciente consistiría en una en la que los miembros de esos segmentos sociales vulnerados son los responsables exclusivos de su situación, por no asumir la responsabilidad por su vida y tener conductas autodestructivas. Precisamente esta es la concepción que ella quiere combatir.

Para hacerlo recurre a una curiosa operación discursiva: tomando algunos ejemplos de teóricos³ que han reforzado esta posición, descubre tres presupuestos básicos que estructuran sus posturas: (1) que las explicaciones sobre la desigualdad y la pobreza deben optar por una explicación personal o una estructural necesariamente; (2) que el ejemplo de ciertos miembros de los grupos vulnerables que han podido salir de la pobreza denota que las condiciones estructurales básicas no son injustas (al menos en los EE.UU., que es la sociedad que estos autores analizan); (3) que la irresponsabilidad personal solo debe atribuirse y estudiarse en los sectores pobres y no en otros sectores sociales (Young, 2011, p. 28). La autora contradice estos tres supuestos arguyendo, respecto de (1), que no necesariamente debe optarse por una de las dos explicaciones, sino que puede optarse por una explicación multicausal que tenga en cuenta el papel preponderante de las estructuras en la injusticia. Respecto de (2), demuestra la existencia de injusticias estructurales en las condiciones de fondo de las existencias individuales. Y, por último, en cuanto a (3) que la atribución de las culpas a los pobres “absuelve” injustamente a otros sectores, que se ven seducidos en la aceptación y reproducción de la tesis de la “responsabilidad personal” como causa de las injusticias sociales (Young, 2011, pp. 38-48). Este aspecto no es el central que quiero exponer aquí, pero será relevante más adelante para el argumento completo del artículo.

La responsabilidad colectiva por la justicia estructural depende de la definición concreta que Young da a la injusticia estructural: un proceso social que coloca a un determinado grupo de personas bajo la amenaza de abuso o la privación de los medios para desarrollar sus capacidades y, a su vez, coloca a otro grupo en posición de ejercitar un abuso o, incluso, simplemente desarrollar sus capacidades ampliamente (Young, 2011, p. 73). En este sentido, si bien Young no propone una visión en la que los individuos son simples soportes de las estructuras que los trascienden, sin embargo, insiste en la capacidad de las estructuras para limitar objetivamente las operaciones de los individuos. Asimismo, esos límites objetivos y estructurales permiten definir grupos sociales que sirven como criterios para distinguir posiciones sociales y las conexiones que existen entre esas posiciones. Por ello, esta visión permite identificar desigualdades persistentes que atraviesan todo el cuerpo social y lo estructuran, como las de raza, clase, etnia, género, habilidades, etc. Sin embargo, la visión de Young sobre las estructuras sociales hay que entenderla como permeada por las acciones concretas de los actores sociales, lo que, siguiendo a Giddens, nombra como la “dualidad de la estructura”: las estructuras son producto de las acciones, pero al mismo tiempo esas estructuras producidas resultan limitantes objetivos para las acciones mismas (según creo, en un marco teórico hegeliano o marxista llamaríamos a esto dialéctica) (Young, 2011, pp. 80-81). Por ello, si bien las estructuras son creadas por los individuos, ellas mismas no resultan de acciones conscientes o pensadas para los fines que cumplen: son los llamados “efectos no intencionales”. Esta cuestión resulta crucial para lo que

3 Young analiza dos obras principalmente: Murray, Charles (1984) *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, y Mead, Lawrence (2006) *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, y lo hace en virtud no solo de la extensión de las posiciones de cada uno de ellos, sino también en relación con la influencia que han ejercido sobre otros autores (Cfr. Young, 2011, p. 29).

se quiere proponer en el artículo, ya que ambos autores buscan pensar las cuestiones de injusticia estructural por fuera de las adscripciones de responsabilidad a sectores sociales concretos.

En función de este punto de partida inicial, Young dedica una buena parte de su libro a diferenciar entre culpa moral y responsabilidad por la injusticia estructural. Comenzando por un análisis de Hannah Arendt⁴ en el que realiza esta misma distinción, define la culpa como la afirmación de que una persona, en virtud de sus actos, carga con la responsabilidad moral o jurídica de un agravio o un crimen (Young, 2011, p. 96). Sin embargo, para esta autora no existe algo así como la “culpa política”. Cuando la culpa es extendida a todo un colectivo no se puede señalar una autoría de un hecho concreto. La propia Arendt postula la posibilidad, ya no de la culpa sino de la responsabilidad política, como aquello que emerge de la pertenencia de cualquier agente a una comunidad política específica: se es responsable por las acciones u omisiones que sucedan en esa comunidad y el gobierno que se ha dado. Young va a establecer cierta diferencia con la mirada arendtiana. Para empezar, la propia distinción está sostenida, para la estadounidense en cierta noción de agencia moral de los miembros de una sociedad. Al mismo tiempo, la responsabilidad, para ella, no tiene que ver con establecer cierta culpabilidad hacia el pasado (como Arendt quiere establecer en relación con los crímenes nazis y la sociedad alemana), sino con ser la fuente de la agencia política colectiva hacia el futuro.

La postulación de este tipo de responsabilidad implica explicar el modelo de “conexión social” que Young propone. Con ello, además, busca desmarcar la responsabilidad de un modelo de “obligación política”. Sus críticas a este modelo, que asocia a visiones contractualistas de lo social, insisten en la responsabilidad objetiva del daño, basándose en ideas de responsabilidad moral y, por tanto, buscan encontrar culpables específicos por daños concretos. En este sentido, los modelos de la obligación política difícilmente pueden ser útiles para prácticas sistémicas que involucran una gran cantidad de actores:

La razón primordial de que el modelo de la obligación no sea de aplicación a problemas de injusticia social es que las estructuras están reproducidas por una gran cantidad de personas que actúan de acuerdo con unas reglas y prácticas normalmente aceptadas, y es por la naturaleza de estos procesos estructurales por la que no se pueden atribuir directamente a nadie en concreto que contribuya al proceso los efectos potencialmente dañinos. (Young, 2011, p. 118)

En cambio, el modelo de la conexión social que ella propone se basa no tanto en la declaración de culpabilidad frente a injusticias pasadas, sino en la “realización por parte de los agentes de actividades de forma moralmente inapropiada y viendo que con ello se producirán determinadas consecuencias” (Young, 2011, p. 122). Si bien este modelo continúa con una visión de “agravio” como referencia (con cierta similitud a la culpabilidad), se centra en la participación del conjunto social de procesos institucionales y sociales que generan desigualdad e injusticia social. Por ello, tiene ciertas virtudes que la autora detalla: no aislar a los autores de las injusticias; dirigir el juicio de injusticia

4 Los principales textos que cita la autora son Arendt, H. (1994) “Organized Guilt and Universal Responsibility” en Kohn, Jerome (ed.) *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt-Brace; Arendt, H. (1987) “Collective Responsibility” en Bernauer, James (ed.) *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, M. Nijhoff; y Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press.

no a los agentes sino a las condiciones estructurales en las que ellos actúan; proyectarse hacia el futuro; por último, postular un modelo de responsabilidad esencialmente compartida y, por ello, ser la fuente de acciones colectivas que conlleven la reparación de las injusticias (Young, 2011, pp. 121-130). Con esto es suficiente para establecer una comparación que sirva al argumento de este artículo.

III. Los principios de la política de la liberación y el pueblo

El caso de Dussel es bien diferente desde su punto de partida mismo. Para mostrarlo, me centraré en algunos aspectos específicos de la filosofía política dusseliana. Dussel parte de una fundamentación de la política desde un punto de vista positivo, buscando evitar la noción de “obligación política” al igual que Young. En el caso del argentino, se centra en una crítica a los discursos filosóficos eurocéntricos de la modernidad como “dominación justificada”. Esta crítica está basada en su crítica a la idea de Modernidad formulada por autores europeos. Así, Habermas (1985) la concibe como un proceso crítico de autorresponsabilidad o asunción de la mayoría de edad, que significa una emancipación racional, proceso signado exclusivamente por fenómenos intra-europeos. Dussel propone un sentido mundial de la Modernidad, caracterizado como el momento a partir del cual Europa se lanza a la conquista del continente americano y se constituye como centro del sistema-mundo, subordinando el resto de las culturas como periféricas. A partir de una primera dominación militar sobre América, que luego devendrá política, económica, religiosa, etc., el *Ego* europeo se constituirá a sí mismo como *ego conquiro* y, más tarde, como *ego cogito*. En consecuencia, Dussel denuncia esta centralidad política de un *ego domino* europeo, *señor* del hogar (*domus*) que es el sistema-mundo, fundando una concepción *negativa* del poder, la *dominación*. La tarea de la filosofía política será la de justificar esa *dominación* instituida (Dussel, 2012, pp. 85-100 y 208-213; 2009, pp. 21-24). La interpretación de Dussel, además, está mediada por una lectura del pacto hobbesiano como institución de un poder omnímodo que instituye ontológicamente los distintos momentos del campo político, como *Ego domino* (Dussel, 2007, p. 251). A su vez, con el telón de fondo del momento histórico fundante de la Conquista, tal *Ego domino* se define como quien puede hacer lo que le plazca sin encontrar límites en ninguna otra voluntad, y el espacio abierto por ese momento histórico lo encuentra frente a seres con los que no es necesario pactar en situación de simetría. De allí que el modelo de la “obligación política”, que encuentra en Hobbes uno de sus primeros exponentes, esté dado por una situación previa de un sujeto poderoso frente a súbditos impotentes, mediado por una serie de determinaciones que lo convierten en “señor” con derecho de dominio (ser europeo, blanco, varón, poseedor de bienes).

Desde ese rechazo, propone que, ontológicamente, el fundamento del poder político radica en la voluntad instituyente de una comunidad de vida, es decir, una voluntad de vida (Dussel, 2009, pp. 54-56). Para que esa voluntad de vida engendre entes políticos, debe sobrepasarse a sí misma en una mediación para la sobrevivencia de la vida de la comunidad. El poder entonces aparece como un ponerse fuera de la propia comunidad para aumentar y reproducir condiciones que permitan la vida: este es un aspecto crucial de la materialidad de la filosofía política dusseliana, anclada en la capacidad normativa de un sistema político para garantizar el desarrollo de la vida de la comunidad. Ahora bien, al mismo tiempo, la voluntad de vida, en cuanto tal, no es en sí misma “política” en un sentido

estricto, sino que es indeterminada y precisa de mediaciones para desarrollarse. La distinción entre la voluntad de vida indeterminada de la comunidad y las mediaciones que esa comunidad instituye es nombrada por Dussel con el par *potentia* (para la comunidad que representa el aspecto ontológico de lo político) y *potestas* (para las mediaciones óntico-políticas, fenoménicas).

¿Cómo establecer el aspecto normativo de lo político hasta este punto todavía abstracto, según el esquema de Dussel? El mendocino propone que la política encarnada por la *potestas* debe evaluarse en función de su capacidad para aumentar las condiciones necesarias para la vida de la comunidad, es decir, la política debe entenderse como servicio. En cambio, cuando las mediaciones se colocan por encima de la comunidad e invierten la instancia de fundamentación, es decir, se colocan por encima de la comunidad como autofundada, se trata de una *potestas* “fetichizada”.

El criterio de aumentar las condiciones necesarias para la vida en comunidad está guiado por tres principios que estructuran la práctica política normativa: el principio material, el principio formal y el principio de factibilidad: “*Positivamente*, se mostrará la *potentia* normativa de los principios que sitúan como un *a priori* ontológico debajo de los constitutivos mismos del poder (...) exigiendo a los agentes a realizar lo que el poder necesita para poder aparecer *como potencia existente*” (Dussel, 2009, p. 348). El primero se refiere al contenido mismo de la comunidad, su vida concreta o, en palabras de Dussel su “querer vivir” como permanencia de la vida comunitaria (Dussel, 2009, p. 438). Cuando la *potentia* se “sobrepasa” a sí misma para aumentar su propia vida está guiada normativamente por una pretensión de justicia, que se manifiesta materialmente como pretensión de *verdad práctica*, esto es, el contenido mismo de la política⁵. En cambio, el principio formal rige la unidad comunitaria intersubjetiva o el consenso; es decir, se refiere a la igualdad formal como exigencia normativa para acordar racionalmente. De hecho, es el principio que permite que la voluntad devenga poder *instituyente*, porque presenta las coordenadas del aspecto procedimental normativo de lo político⁶. Por último, el principio de factibilidad indica los aspectos de realización concreta de los dos principios anteriores desde el punto de vista estratégico-práctico, es decir, de administración de las posibilidades de concreción en arreglo a una lógica de facticidad.

Sin embargo, Dussel advierte que estos tres principios sistemático-arquitectónicos de la política todavía representan un aspecto abstracto de la política y, aún más, engendran un sistema que siempre, necesariamente y aún sin intencionalidades concretas, produce víctimas. Por ello, los vínculos entre Young y Dussel son remarcables en tanto ambos se centran en la producción estructural de injusticias, antes que en una “culpabilidad” de tipo político. En el caso dusseliano, la propia condición finita de la humanidad implica que todo sistema devenga una Totalidad autoconstituida que niegue en algún momento de su historia la *Exterioridad* de algunos miembros de su comunidad, es decir, que los niegue en su carácter de persona. La filosofía política de la liberación propiamente dicha encontraría su expresión genuina en la crítica, deconstrucción y destrucción del sistema vigente, así como en el momento creativo de un sistema futuro justo.

5 Tanto el principio material como el principio de factibilidad son el resultado de dos interlocuciones que Dussel establece durante las décadas del 80 y el 90: con el marxismo de Marx y con el marxismo de Franz Hinkelammert en particular. Asimismo, el principio material es esgrimido como un “déficit” de la ética comunicativa de Apel y Habermas en el diálogo que el mendocino sostiene con el primero. Ver Dussel, 2004.

6 En el diálogo mencionado en la nota anterior, Dussel adopta el principio formal influenciado por la ética de Apel (Dussel, 2004).

Ahora bien, Dussel estructura los principios de la filosofía política en un esquema en dos partes (arquitectónicos-sistemáticos y críticos), replicando la dicotomía entre Totalidad y Exterioridad que toma de la filosofía de Emmanuel Levinas: los primeros rigen un sistema ontológico-político vigente y totalizado, pero en relación crítica con ellos propone principios críticos que rigen la praxis de liberación. La relación entre ambos consiste en una dialéctica entre el sistema político vigente y la crítica práctica que surge de las víctimas inherentes a todo sistema que se totaliza. Así, al igual que los principios ontológico-positivos, los principios críticos también son tres: el material, que denuncia la negación de la vida de las víctimas como *verdad práctica*; el formal, que denuncia la ilegitimidad del sistema por su no participación en el consenso sistémico; y el de factibilidad, que denuncia la ineficiencia del sistema en la resolución de medios para suplir sus necesidades.

Esa comunidad de víctimas, informadas por la normatividad de los principios críticos negativos, sin embargo, no se expresa únicamente en un sentido negativo, esto es, antagonizando o criticando la negación de la vida, la ilegitimidad del sistema o su ineficiencia, sino que también dan cuenta de una positividad que se encuentra “más allá” como una voluntad de vida irreductible (que indica precisamente el carácter de singularidad de esos sujetos, la incapacidad sistémica de reducirlos a un mero momento de ese sistema, su “trascendentalidad interna” respecto de este). Por ello, los principios crítico-liberadores se desdoblan no solamente en principios crítico-negativos, sino también en crítico creativos: el material no solamente denuncia una negación de la vida sino una afirmación de la singularidad de esa vida comunitaria; el formal no solo denuncia la ilegitimidad, sino que se manifiesta como organización de un consenso crítico de las víctimas; el de factibilidad no solo denuncia la ineficiencia, sino que afirma la posibilidad de acciones que para el sistema aparecen como “imposibles” y que garantizarían la reproducción de la vida (Dussel, 2006, pp. 102-107).

El punto que falta aclarar es cómo la relación entre ética y política en Dussel otorga ciertos criterios normativos para la evaluación de una política crítica. Éticamente, la fuente (que se distingue del fundamento) de lo crítico en cuanto tal, resulta de la irrupción (revelación) del Otro (Dussel, 2016, p. 12). Ahora bien, esa irrupción desfonda el sistema político fetichizado (es decir, que se concibe a sí mismo como fundamento de toda relación con el mundo y con los otros), por lo que expresaría una “voluntad de vida”, esto es, la afirmación de la víctima como “persona” y no como un simple momento del sistema. A diferencia de sus escritos tempranos, en los que la política aparece como un simple desenvolvimiento de la ética, en los últimos años Dussel propone que la primacía de la ética está dada únicamente por lo originario de su objeto, es decir, porque consiste en una teoría general de todos los campos prácticos. Al mismo tiempo, sin embargo, representaría una “abstracción vacía” de contenido propio. Los principios éticos y su normatividad constituyen aquello que indica lo que hay de “momento práctico” en cada uno de los campos. Los principios normativos del campo político concreto, por su parte, consisten en una subsunción analógica de los principios éticos. Por tanto, permiten pensar cómo se da lo crítico en ese campo concreto y no en el campo ético abstracto. Por ello, los principios de la política no son principios éticos, sino normativos, así como la pretensión crítica de bondad de la ética se subsume como pretensión crítica de justicia en la política. Si los principios de la ética son generales e indican el momento práctico de cada campo, los principios de la política son específicos y, en tanto tales, su contenido es enteramente político, por lo que la sobreterminación y complejidad de las categorías propias del campo implican que solo puede entenderse en el contexto del resto de las categorías políticas (no éticas) (Dussel, 2016, p. 23).

¿Por qué la noción de pueblo es crucial para la normatividad de la política dusseliana? En primer lugar, por lo ya mencionado sobre la fuente del poder político como *potentia*, pero al mismo tiempo, en la realización de la pretensión de justicia en la praxis de liberación, vuelve a aparecer en su propuesta el pueblo como bloque social de los oprimidos. Sin explayarme demasiado, aclaro lo dicho: si la política de la liberación tiene como punto de partida a las víctimas que engendra todo sistema político, es porque la *potentia* se revela como una abstracción que encubre contradicciones y conflictos que la atraviesan. Dussel propone que las víctimas del sistema se constituyen como un pueblo diferenciado (*hiperpotentia*) en el interior de la comunidad política fetichizada como *potentia*: “Llamaremos plebs al pueblo como opuesto a las élites (...) Esa plebs, una parte de la comunidad, tiende sin embargo a englobar a todos los ciudadanos (populus) en un nuevo orden futuro” (Dussel, 2006, p. 91). El planteo de Dussel distingue, así, la fracción de la comunidad política que se identifica con el “bloque social ‘de los oprimidos’” (Dussel, 2006, p. 91) (plebs) de los otros dos “sujetos políticos”: por un lado, de la comunidad del sistema político vigente (a la cual la plebs pertenece, aunque la denuncie como abstracta y fetichizada) y, por otro, del *populus*, esto es, de esa misma plebs pero como comunidad política de un sistema futuro. Esto no significa que Dussel no reconozca la conformación de grupos oprimidos, pero, al mismo tiempo, propone un enfoque coalicional centrado en la traducción analógica entre los grupos en su modo de ser “víctimas” objetualizadas del sistema vigente.

IV. La normatividad del presente neoliberal

La contraposición que quiero establecer implica una afirmación específica sobre el modo en el que ambos autores tratan la cuestión de la normatividad en política. Al comienzo de la exposición sobre Young mencioné el particular modo que tenía de tratar el eclipse de una visión compartida de la responsabilidad por las injusticias sociales de un modo a-histórico, es decir, centrándose en los errores argumentativos de autores que abocaban por una visión individual de la responsabilidad por la desigualdad. Dussel, en cambio, si bien mediado por su visión meta-física sostenida a través del tiempo, insiste en la historización de los sistemas políticos y en la influencia de esa historia en la teoría. En este sentido, propongo que el análisis de Young en *Responsabilidad por la justicia* adolece de cierta historización en el pensamiento sobre la responsabilidad en las injusticias sociales, lo cual es llamativo debido al tratamiento de la cuestión del “bienestar” en *La justicia y la política de la diferencia*, que indica que claramente la autora quiere partir de una posición de enunciación histórico-contextual.

En efecto, así como critica el paradigma distributivo de justicia, Young entiende que la sociedad de bienestar ha brindado el contexto para que dicho paradigma surja. De hecho, su crítica está dirigida hacia la normatividad implícita en la sociedad de bienestar: (1) la exigencia de una regulación social de la actividad económica con el fin de maximizar el bienestar colectivo; (2) la de que la ciudadanía consiste en tener derecho a la satisfacción social de algunas necesidades básicas; y (3) la igualdad formal mediante procedimientos impersonales (Young, 2000, p. 117). Ahora bien, el primer principio que pareciera que tiende hacia la justicia social ha sido instrumentalizado de tal manera que su objetivo final es la acumulación de capital privado y sus principales beneficiarias son las

grandes empresas privadas. El segundo, además, contribuye a la expansión económica privada en tanto los impuestos sostienen la satisfacción de programas de pensiones, salarios de desempleo, servicios médicos públicos, etc. Por último, la realización de la igualdad formal implica la proliferación de las burocracias que crean las condiciones para la acumulación de las grandes empresas, no solo mediante la creación de una fuerza de trabajo especializada sino también legitimando una lealtad personal hacia la estabilidad del sistema (Young, 2000, pp. 120-121). Esto último resulta crucial, en tanto la sociedad de bienestar para Young consiste ante todo en un modelo socio-político que, si bien surge de las luchas políticas contra las clases dominantes, despolitiza la lucha por la justicia. Para ello, no solo despolitiza la esfera pública, sino que deja fuera de la discusión política las cuestiones relativas a la producción y reproducción de bienes y personas. Precisamente, por ello, la sociedad de bienestar resulta el telón de fondo de la justicia pensada únicamente de manera distributiva. La injusticia estructural queda por fuera del conflicto aceptable en la esfera pública de la sociedad de bienestar, que solo admite disputas distributivas (Young, 2000, p. 124). Estas últimas se vehiculizan a través del llamado “pluralismo basado en intereses de grupo”, que connota el comportamiento de los ciudadanos solamente como agentes corporativos o como clientes-consumidores, organizándose en grupos de presión por los recursos estatales, es decir, analogándose con los modos de disputa del mercado. El corolario final es la disolución de la diferencia entre los intereses egoístas y la justicia (Young, 2000, p. 126), lo que, de hecho, elude el cuestionamiento de la injusticia por dominación y opresión estructural.

Lo llamativo no es tanto esta crítica sobre el paradigma de bienestar, sino la ausencia de una continuación sobre la normatividad neoliberal en *Responsabilidad por la justicia* y la elección de Young de realizar una crítica argumentativa a quienes contribuyen al auge de la “responsabilidad individual” sobre su propia marginación, en lugar de recurrir a una descripción histórica sobre la normatividad política que el neoliberalismo acarrea. De hecho, muchas de las críticas a la sociedad de bienestar (y mucho de los reclamos, de los que el neoliberalismo se apropió para aumentar estructuralmente la opresión) bien podrían tomarse como punto de partida para demostrar que en realidad, esa sociedad incubaba la normatividad neoliberal en su seno.

En la comparación realizada entre ambos autores, no se mencionó un aspecto que subyace a las dos propuestas: ambas se realizan en una situación histórica en la que una normatividad específica ha sido impuesta en los últimos cincuenta años. Por eso, pretendo mostrar cómo desde los años 70 en adelante la estructura social ha sido formateada en una normatividad neoliberal. ¿Por qué me parece relevante señalar esto en una comparación de dos autores sobre responsabilidad colectiva por la justicia? Porque entiendo que la normatividad neoliberal tiene como una de sus directrices básicas la destrucción del sujeto político popular y este ha sido uno de los puntos centrales de divergencia en la comparación.

El neoliberalismo como tema se ha trabajado desde diversos aspectos y en función de muchas de sus características y difícilmente se pretende tener algún tipo de originalidad en este aspecto⁷. En este caso, me interesa centrarme en el neoliberalismo como racionalidad y normatividad política. Para ello, se utilizará la relectura de las lecciones de Foucault de fines de los años 70 que realiza

7 Solo por mencionar algunos sumamente relevantes, David Harvey (2007) lo aborda desde el cambio en el patrón de acumulación capitalista en los 70, Franz Hinkelammert (1984) ha trabajado sobre la utopía que contiene, José Luis Villacañas (2020) propone pensarlo como una teología política y Ricardo Gómez (2014) ha trabajado sobre una crítica a sus presupuestos epistemológicos.

Wendy Brown en *El pueblo sin atributos* (2015). Ese texto, además de señalar las diferencias que presenta el neoliberalismo en sus aspectos políticos con el liberalismo clásico, también explora la incompatibilidad fundante entre neoliberalismo y democracia. Retomando las propuestas seminales de Foucault sobre neoliberalismo, quien advertía cómo la racionalidad neoliberal fue introduciéndose lentamente en las formas de gobierno desde mediados del siglo pasado, Brown propone que el neoliberalismo se constituye como una racionalidad política.

Esto significa que se constituye con cierta trascendentalidad: es anterior a las acciones políticas y las prácticas cotidianas y al mismo tiempo es condición de posibilidad de ellas, es decir, es constitutiva. Además, se constituye ubicuamente respecto de contextos, produce sujetos específicos y relaciones sociales concretas. Por ello, si bien se genera y opera a través de los discursos y, por ello, está íntimamente relacionado con ellos, al mismo tiempo puede distinguirse porque los excede en formas de vida y estructuras extradiscursivas. Tampoco coincide con el concepto de gubernamentalidad⁸, en tanto no se trata pura y exclusivamente de una forma de gobierno desde el Estado, si bien la gubernamentalidad neoliberal representa uno de sus aspectos centrales. La racionalidad política se constituye como una normatividad política en acto, es decir, designa una fuerza histórica que genera sujetos, pero también relaciones sociales y con el Estado (Brown, 2015, pp. 115-117). Está claro que la razón instrumental que el neoliberalismo lleva hacia su máximo nivel no comienza con ese tipo de racionalidad política y, solo por nombrar algunos autores, podrían nombrarse los autores utilitaristas, a Max Weber o la propia Escuela de Frankfurt que la denuncia. Sin embargo, según Brown, la racionalidad política neoliberal es la condición de posibilidad de los instrumentos de gobierno. Aún más, lo que ella intenta captar es la convergencia entre el ascenso de la gubernamentalidad y la racionalidad política neoliberal en una sinergia que no se unifica homogéneamente. La gubernamentalidad no es necesariamente neoliberal, pero la racionalidad política neoliberal ha utilizado la gubernamentalidad para diseminarse a lo largo de la existencia social y para transformar la naturaleza de la política misma (Brown, 2015, p. 122).

El uso que el neoliberalismo hace de la gubernamentalidad le permite transformar los instrumentos de gobierno desde el control organizado jerárquicamente, hacia una red integrada y diseminada de autoorganización. Sin embargo, esto no puede suceder sin una transformación del lenguaje mismo y la normatividad implícita en esos instrumentos de gobierno. Las orientaciones mismas que estos sufren están ligadas a la econometrización de sus parámetros de conducta. A su vez, esto desagencializa el gobierno mismo: la normatividad de gobierno propia de la racionalidad política neoliberal implica que todo suceda a través de procesos que no tienen sujetos ni surgen de la demanda de nadie específicamente. Eso significa, además, un descentramiento del Estado como agente del gobierno, mediante la privatización de partes del Estado, la construcción de programas de participación con ONGs o redes de “diseño de políticas” mediante *think tanks*. La descentralización de la gubernamentalidad no se verifica descriptivamente, sino que acarrea una valencia normativa: no solo se trata de algo que ha venido sucediendo, sino que se afirman las “ventajas” de esa dispersión del poder. Asimismo, este tipo de racionalidad política no solo reemplaza la clásica oposición entre

⁸ Siguiendo a Foucault, la gubernamentalidad se define como el conjunto de “instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas” que permiten ejercer un poder complejo sobre la población a través de la economía política y los dispositivos de seguridad. Esta noción desplaza el análisis del poder desde el centro del Estado hacia las prácticas microfísicas de “conducción de conductas” (Foucault, 2006, p. 136).

lo público y lo privado por una cooperación, sino que reemplaza lo político mismo como un ámbito de administración de programas y “solución de problemas”, eliminando el conflicto, la deliberación pública sobre fines y valores comunes y comunitarios. Además de ello, reduce lo que se entiende por “vida pública”, la disputa política es reemplazada por el consenso uniforme y, por tanto, se busca suprimir la política democrática como campo, lenguaje y performatividad de una hostilidad que expresa diferencias y antagonismos en los deseos y posiciones políticas. A su vez, cuando este lenguaje propio de la política democrática no es eliminado, es vaciado de sentido y transformado en un simple procedimiento: simplemente se trata de la “participación” para “formar equipos” que puedan “resolver problemas”, alejándola de cualquier noción de justicia o de deliberación sobre propósitos sociales compartidos. Por último, la racionalidad política neoliberal no acepta responsabilidades de clases ni de grupos:

la gubernamentalidad neoliberal contemporánea opera a través del aislamiento y la empresarialización de los individuos y las unidades responsables, a través de la delegación de la autoridad, la toma de decisiones y la implementación de políticas y normas de conducta. Estos son los procesos que hacen a los individuos responsables por sí mismos al mismo tiempo que los une con poderes y proyectos totalizadores. Integración, individualización y cooperación sin colectivo. (traducción propia) (Brown, 2015, pp. 129-130).

Aquí es donde aparece en la normatividad neoliberal la destrucción de un sentido de lo popular. La supuesta delegación no significa descentralización como empoderamiento de lo local y lo particular de las comunidades. Por el contrario, significa que los problemas del sistema totalizado, como las crisis financieras, el desempleo o la recesión, son atribuidos a las decisiones de los individuos. En este sentido, se trata de un “incentivo” a la consideración de cada individuo como un “capital humano” que compite con otros. Los individuos, finalmente, al mismo tiempo que son colocados en una posición de absoluto aislamiento, son colocados en relación con poderes que los exceden totalmente, al mismo tiempo que se condena todo tipo de organización por ser considerada “inefectiva”.

Brown reconduce la cuestión del sujeto popular, el “demos”, hacia la noción del pueblo como ente autogobernante. Esta perspectiva se asienta en la aspiración de que el pueblo pueda ordenar y regular su vida en común a través de un autogobierno conjunto. Si bien este término encarna un principio que no otorga una forma política específica y carece de garantías, sí brinda la posibilidad de que el poder sea ejercido en función de las mayorías y no de las minorías. En este sentido, la “promesa de la demo-cracia” radica en que todas las personas tendrán su voz política, lo que no significa que todo se realizará en función de la mayoría, sino que todos contarán con participación y voz simultánea (Brown, 2015, pp. 202-203).

A partir de esta definición, la autora aclara que no busca hacer una defensa de la democracia liberal como forma de gobierno tal como existe hasta nuestros días. Su crítica principal apunta a que la democracia liberal presenta ideales de persona, libertad y equidad como si fuesen conceptos universales, cuando en realidad se encuentran saturados de un contenido normativo específico: normas burguesas, blancas, masculinas, heterosexuales y familiaristas.

Esta disonancia entre una universalidad formal y un particularismo de contenido genera una base para la imaginación política que excede los límites de la democracia liberal, apuntando hacia una

democracia “liberada” de su propia forma liberal. Por ello, las formulaciones abstractas de libertad, igualdad, fraternidad y de ser humano han fallado al intentar aplicarse fácticamente dentro de la democracia liberal, aunque paradójicamente han funcionado como valiosas abstracciones emancipatorias. Esta denuncia expone a la democracia liberal como un exceso de sí misma, al dividir sus principios formales de la existencia concreta; una paradoja y contradicción que ha sido utilizada por los movimientos sociales durante más de tres centurias (Brown, 2015, p. 206).

La tensión entre la universalidad abstracta y el contenido concreto opera en conjunto con la promesa de la soberanía popular. Aunque esta promesa es constantemente tergiversada en su formato liberal, ha logrado despertar episodios de reconocimiento y ha servido para denunciar la riqueza y los privilegios al momento de organizar la vida común. Si bien el “demos” nunca ejerce un gobierno real dentro de las democracias liberales, existe una presunción de que debería hacerlo, lo que actúa como una restricción fundamental frente a las fuerzas antidemocráticas.

Es precisamente esta promesa de realización de los principios democráticos la que la racionalidad política neoliberal pone en juego. El neoliberalismo ataca esta base mediante la eliminación de la idea misma del “demos”, reemplazando al *homo politicus* por el *homo economicus*. Esto se traduce en una hostilidad directa contra la política, una economización de los términos de la democracia liberal y un desplazamiento de los valores democráticos legales y de deliberación pública, sustituyéndolos por lógicas de gobernanza (*governance*) y *management* (Brown, 2015, p. 207).

Un ejemplo del modo en el que el neoliberalismo atenta contra las posibilidades de un pueblo de autogobernarse se verifica en el desmantelamiento de las mediaciones que instituye para hacerlo, y en particular, para autoconocerse. Por ello, Brown dedica especial énfasis a la cuestión de la educación y la educación humanística en particular. Las condiciones mínimas para la existencia de un pueblo autogobernante, es decir, para la existencia misma de la democracia, requieren una ciudadanía que sea capaz de deliberar sobre el bien común, sobre los modos en los que funciona el poder, sobre su propia historia, sobre lo que significan la representación y la justicia. En este sentido, la economización de la educación superior y, repito, de los modos en los que funciona la producción de la academia en humanidades en particular (rankings, índice de citas, valoración de los egresados en el mercado laboral, entre otros aspectos que muchas veces incluso se utilizan para defender el financiamiento de nuestras disciplinas) mina el valor intrínseco que las humanidades tienen en la conformación, aumento y preservación de la vida de un pueblo democrático (Brown, 2015, p. 200).

V. Palabras finales: ¿Por qué es importante hablar normativamente todavía del pueblo y su liberación política?

Para finalizar, me gustaría centrarme en un aspecto crucial de las diferencias entre los dos modos de entender la responsabilidad política. Los dos autores parten de un rechazo de la justificación de la normatividad en política como “obligación política”. En el caso de Young sus críticas han abarcado un amplio abanico de autores liberales desde Rawls hasta Arendt, en el de Dussel se trata de un rastreo de una visión negativa moderno-eurocéntrica del poder político que rechaza. En ambas posturas aparece la cuestión de la injusticia social estructural. Asimismo, ambos ponen el acento

en la relación entre responsabilidad moral y responsabilidad política y, con ello, contribuyen a un compromiso práctico para con la lucha contra las injusticias estructurales.

Una diferencia importante radicaría en que, desde la perspectiva de Young, la postura “principalista” de Dussel bien podría categorizarse como una teoría política ideal. Sin embargo, no solo Dussel parte de prácticas de liberación concretas para pensar la praxis liberadora (que serían muy largas de mostrar para un artículo de esta extensión), sino que su teoría tiene la voluntad de ser descriptiva-prescriptiva, esto es, no se trata de principios postulados con el fin aplicarlos para realizar una política auténticamente liberadora (lo que critica Young de la teoría política ideal liberal), sino que la normatividad se encuentra implícita en las propias prácticas de liberación. En todo caso, la filosofía política de la liberación descubre y explicita esa normatividad subyacente en las dinámicas liberadoras de los pueblos.

La diferencia principal entre ambos autores radica en la fuente de la responsabilidad: en el caso de Young se trata de la “conexión social”, esto es, de la participación de los agentes sociales en un conjunto de procesos que atraviesan la estructura; en el modelo dusseliano, se trata de una fundamentación del poder político como *potentia* y una fuente de un poder práctico-crítico como *hyper-potentia*. En este sentido, conviene retomar lo dicho en la hipótesis teniendo como telón de fondo el análisis de la normatividad neoliberal: frente al ataque que esta realiza a toda noción de sujeto popular, se debería tener un enfoque que ponga el énfasis en esa noción o buscar un enfoque de responsabilidad compartida por todo el campo político, aún los perpetradores de las injusticias. A su vez, el enfoque de Young, a diferencia del dusseliano no se centra en una aproximación coalicional de los sujetos políticos que ejercen una lucha guiada por una pretensión normativa de justicia. En efecto, la autora insiste en que quien tiene responsabilidad por la justicia es el cuerpo social en su conjunto, aunque también distingue diversos grados de responsabilidad (acentuando tanto a quienes se benefician de la injusticia como a quienes son damnificados por ella). Sin embargo, por momentos pareciera que la apuesta de Young consiste en la liberación de sectores que sufren injusticias, pero apelando a un sentido de la responsabilidad de quienes las perpetran o de todas las personas que componen una sociedad, es decir, apostando, como método para resolverlas, a una apelación a una racionalidad y, más precisamente, a una mediación discursiva de esa racionalidad.

En concreto, la distinción que quiero remarcar entre ambos autores es que Dussel propone que la normatividad guía las acciones de sujetos populares que luchan por su liberación, aun cuando esa lucha pueda incluir acciones violentas destructivas. Para él no se trata de que el consenso rija o no en ese caso, sino que deberíamos atender en cada caso y en cada tiempo histórico el consenso de quiénes y el consenso para qué. En cambio, la normatividad que guía la exposición de Young parece aplicarse sobre mecanismos de participación racional concebidos como una conversación ampliada en el contexto de una estructura social vigente. La pregunta que surge es si la liberación popular en momentos de alienación, opresión y dominación puede estar guiada por una normatividad de este tipo. Uno de los aspectos en los que se verifica esto es el de la distinción entre culpa y responsabilidad: una de las objeciones sobre la noción de culpa que esgrime Young es la de que es “ineficaz”; habría que preguntarse: ineficaz para qué. Probablemente, en un contexto de sociedades liberal-democráticas en las que se busca eliminar paulatinamente opresiones sedimentadas, Young tenga razón en argüir sobre la ineficacia. La pregunta es si en condiciones en las que se coarta la discusión racional pública puede ser eficaz intentar realizar una conversación racional con quienes per-

petran injusticias o se benefician de estructuras socio-económicas deshumanizantes (incluso dentro del capitalismo). Por el contrario, pareciera que es mucho más eficaz (y se ha verificado en diversas rebeliones y revoluciones a lo largo de la historia) realizar coaliciones que choquen frontalmente con esos sectores sociales y económicos, antes que buscar dialogar con ellos. De hecho, en esos casos su misma identidad y *modus vivendi* (y el de buena parte de las personas que se encuentran en esa estructura social, aun cuando no sean los perpetuadores directos de las prácticas deshumanizadoras) se asienta sobre líneas de demarcación de lo humano/ no-humano sobre otras personas (el caso de la esclavitud racial es el más notorio). Por un lado, queda claro que a lo largo de la historia parecieran verificarse mucho más las prácticas políticas de liberación abarcadas por la teoría dusseliana que un modelo de conversación racional ampliada al estilo youngiano. Pero, además, en muchos de esos casos, hacer responsable políticamente a algunos grupos sociales que ejercen una violencia política deshumanizadora y luchar contra el sistema del que ellos ocupan la cúspide institucional resulta extremadamente eficaz para la eliminación de las injusticias estructurales e incluso, como han trabajado diversos autores, eso funciona como un elemento aglutinante de una identidad popular (Ernesto Laclau es quizás el más conocido y con quien el propio Dussel dialoga). Quizás deberíamos pensar en una normatividad política que nos guíe en la lucha popular frontal y directa contra la normatividad neoliberal actual, antes que tratar de comprometer a nuestros victimarios en la deliberación democrática.

Información del autor

Juan Pablo Patitucci, Profesor en Filosofía (UBA), Magister en Estudios Culturales Latinoamericanos (UBA) y Doctorando en Filosofía (UBA), Diplomado universitario en filosofía de la liberación (UNJU). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), período 2025-2027 y becario doctoral de la SeCyT (UBA), período 2019-2024. Áreas de investigación: filosofía política latinoamericana contemporánea, en el marco de la filosofía de la liberación, el pensamiento descolonial y la filosofía intercultural. Miembro INTERCULTURALIA (UBA), dirige e integra grupos en UBA y UNIPE (Argentina).

Datos de financiación del artículo

El artículo deriva de la financiación para la formación doctoral del autor.

Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Declaración de uso de inteligencia artificial

El autor declara que no utilizó ningún programa o aplicación de inteligencia artificial.

Referencias bibliográficas

- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism Stealth Revolution*. Zone Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>
- Campillo, N. (2013). El significado de la crítica y de la responsabilidad política en Iris Marion Young. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 51, 41-59. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.8>
- Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación I. Historia Mundial y Crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Trotta.
- Dussel, E. (2012). *1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, R. (2014). *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Punto de Encuentro.
- Guerra Palmero, M. J. (2013). Iris Marion Young, la pensadora de las injusticias estructurales y de la responsabilidad política. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 51, 5-12. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar/v51n0.6>
- Habermas, J. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Editorial DEI.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011) [1985]. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez-Bascuñan, M. (2013). Iris Marion Young y la aproximación feminista de lo político. Un recorrido por su trayectoria. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 51, 15-40. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar/v51n0.7>
- Mead, L. (2006). *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. Free Press.
- Mills, C. (2005). "Ideal Theory" as Ideology. *Hypatia*, 20(3), 165-184.
- Murray, C. (1984). *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*. Basic Books.
- Nelson, C. y Grossberg, L. (Eds.). (1988). *Marxism and the interpretation of Culture*. University of Illinois Press.
- Young, I. M. (2000) [1990]. *La justicia y la política de la diferencia*. Ediciones Cátedra.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing like a girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
- Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Ediciones Morata.
- Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. NED Ediciones.
- Wallerstein, I. y Balibar, É. (1991) [1988]. *Raza, Nación y Clase*. IEPALA