

¿PUEDE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA PRESCINDIR DEL MÉRITO?

Manuel BASOMBRÍO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN (ARGENTINA)

manuelbasombrio@yahoo.com

Resumen: El objetivo del presente artículo es defender la irreductibilidad del mérito como criterio de justicia distributiva, sin que ello signifique la exclusión de otra regla (por ejemplo, la atención de las necesidades básicas). Para ello, se da cuenta de cómo el mérito ha asumido un significado específicamente moderno, de la relación que guarda con el azar y de la versión de la igualdad de oportunidades que lo legitima. Además, se muestra que no hay una definición intrínseca del mérito, que la determinación de su contenido es tarea de la política.

Palabras clave: mérito, meritocracia, igualdad de oportunidades, justicia distributiva.

Abstract: The aim of this paper is to make a case for using the deserve as a distributive justice criterion without excluding other rules such as basic needs. The study discusses how to deserve has evolved over time resulting into a modern concept, its relationship to chance, and presents a variant of equality of opportunities that legitimates it. In addition, it shows that there is no intrinsic meaning of merit so it needs a political definition.

Keywords: deserve, meritocracy, equality of opportunity, distributive justice.

La reversión de la tendencia secular hacia una más equitativa distribución de la renta y riqueza verificada a lo largo de los últimos treinta años ha disparado numerosos y variados debates en el ámbito de la teoría de la justicia. Uno de los más salientes pivota en torno al mérito como criterio distributivo y a la meritocracia como regla de estructuración social. Mientras que del mérito se afirma que debe mucho al azar, por lo que no siempre es legítimo decir que alguien merece lo que dice merecer, de la meritocracia se señala que fomenta el individualismo y la competencia, socava la solidaridad y desdeña el valor moral de la igualdad.

Bajo una perspectiva histórica, hay algo perturbador en estos cuestionamientos. De entrada, que apuntan contra uno de los cambios que está en las raíces mismas de la modernidad en tanto proyecto emancipador: que la distribución deje de depender de linajes y privilegios y pase a asentarse, por lo menos programáticamente, sobre las realizaciones personales de todos los miembros de la sociedad. Además, que consideren que la fortaleza de los vínculos comunitarios se vean erosionados por uno de sus hijos dilectos: el individuo. En suma, llama la atención que se rechace a un criterio de justicia distributiva que parece atender tanto a la igualdad como al respeto por las libertades básicas.

Lejos de pretender proponer una teoría de la justicia, de modo más modesto la tesis que se defiende en este trabajo es que, más allá de las ambigüedades y la irreductible conflictividad que comporta, las sociedades modernas no pueden prescindir del mérito como criterio distributivo; dicho de otro modo, cualquiera sea el modelo de justicia sobre el que repare el mérito resulta irreductible.¹ Dado que las contribuciones a la producción de la riqueza social son diferentes, no parece posible omitir el principio de igualdad relativa o proporcional, donde cada uno recibe según lo realizado (mérito). Esto significa que cualquier juicio sobre los resultados de una distribución debe necesaria e ineludiblemente comenzar con la cuestión quién hizo qué, algo que los economistas clásicos han advertido en sus respectivas teorías sobre el valor-trabajo. Esta defensa no significa que la justicia consista toda

1) Para los propósitos de este trabajo, "sociedades modernas" son aquellas que se estructuran en torno al individuo y a la igualdad (democracias occidentales), distintas de las sociedades tradicionales que se asientan sobre la jerarquía y los linajes.

ella en “dar a cada uno según mérito”; por el contrario y como se verá más abajo, la misma idea de merecimiento autoriza en virtud de sus propias exigencias de legitimación otros criterios distributivos, como alguna versión de la igualdad de oportunidades o la cobertura de las necesidades básicas. Después de todo, dos son los motivos que desde el punto de vista de la justicia distributiva socavan la convivencia social: que se tenga sin merecer y que no se posea lo suficiente.

El trabajo se organiza en cuatro apartados. En el primero se explicarán las condiciones bajo las cuales se configura la noción moderna de mérito. Luego, se dará cuenta de los desafíos que supuso el azar para la posibilidad de hablar legítimamente de merecimiento. En el tercero, se intentará disolver la completa identificación entre meritocracia e individualismo competitivo o, dicho con otras palabras, entre meritocracia y neoliberalismo. Para cerrar y reconociendo su carácter indeterminado y por tanto conflictivo, se tratará de explicar en qué sentido de las realizaciones personales se predica mérito y por qué no sólo no excluye sino que más bien habilita el cuidado de las necesidades básicas.

1. El sentido moderno del mérito

La noción de mérito no es moderna. Ya Aristóteles decía en el Libro V (1131a) de la *Ética a Nicómaco* que “todo el mundo, en efecto, reconoce que lo justo debe basarse, por cuanto concierne a la distribución, en alguna clase de mérito; sin embargo, no está ordinariamente de acuerdo acerca de la naturaleza de ese mérito (...) Así, lo justo es, de alguna manera, una proporción”. Sin embargo, a tenor del campo de respuestas que baraja el Estagirita (libertad, riqueza o virtud), se trata de problema ajeno al que se plantea en este trabajo. Cabe hablar de una noción antigua y otra moderna del mérito: la primera asentada sobre el ser y, la segunda, sobre el hacer. Para comprender esta sustancial mutación y su relevancia para el problema distributivo, se puede reparar en dos observaciones contemporáneas entre sí, ligadas ambas al tránsito desde las comunidades antiguas y jerárquicas hacia las sociedades modernas e igualitarias. Una de Hume y otra de Rousseau; una refiere a las condiciones bajo las cuales cabe hablar de la justicia y, la otra, a los orígenes de la desigualdad.

Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* advierte que lo que llama “virtud artificial de la justicia” sólo cobra sentido cuando hay obstáculos a la satisfacción de los intereses humanos. Obstáculos que derivan, por un lado, de la generosidad limitada o limitado sentido del bien común de los seres humanos y, por otro, de la natural escasez y precariedad de los bienes que se adquieren mediante el trabajo y la suerte y cuya apropiación genera violencia. Por consiguiente y sin necesidad de hablar de egoísmo radical, el deseo insaciable, perpetuo y universal de poseer hace que los hombres rivalicen por los bienes.²

Rousseau, por su parte, en *El origen de la desigualdad entre los hombres* mantiene que al entrar en sociedad el hombre sustituye el natural amor de sí (auto-conservación) para pasar a privilegiar una corrupta dependencia de las percepciones de los demás. De aquí deriva el amor propio, un amor a sí mismo que se guía por el orgullo y la envidia, y que tiene como consecuencias la competición, el odio y el ansia de poder y, a la postre, la división entre ricos y pobres.³

Estas observaciones prefiguran a su manera una nueva forma de conflicto que se advierte a partir de tres transformaciones claves ligadas todas al modo en que se resuelve el sistema de necesidades.⁴ La primera, que el imperativo de trabajar se extiende irrestrictamente a todos los individuos, lo cual formalmente acaba con los privilegios de clase. La segunda, que las actividades productivas ganan estima social en detrimento del ocio, lo cual implica que la búsqueda de reconocimiento, motivo universal del obrar humano, tiene al trabajo como posibilidad y medida. Y, la tercera, que se universaliza la propiedad, cuyo acceso viene dado por el trabajo, según argumenta Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.⁵ De

2) Cfr. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Feliz Duque (Madrid: Tecnos, 2013), Libro III, Parte II, Sección I.

3) Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, traducción de Alberto Sánchez Mascañan, (México: Grijalbo, 1983), Segunda parte.

4) Cfr. Manuel Basombrío, “Los principios éticos en la génesis de la economía política”, en *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Volumen 3 y 4 (2008): 47-64.

5) Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción de Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 1990), Capítulo V. Al respecto, Louis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, traducción de Juan Aranzadi (Madrid: Taurus, 1999), en p. 76, señala que “fundar la propiedad en el trabajo del individuo y no ya en sus necesidades es típicamente moderno”.

este modo, las actividades productivo-mercantiles (mercado) cobran una lógica inédita que atañe a la totalidad de la trama social. Como bien compendia Marín, “la sociedad burguesa es una sociedad de hombres nuevos, hombres socialmente configurados al hilo de sus propias realizaciones y no en ninguna otra instancia o identidad histórica prefigurantes”.⁶ Ahora bien, que el reconocimiento se democratice y deje de resolverse en términos de estamentos sociales para alojarse en el individuo y la mejora de sus condiciones materiales producto del trabajo habilita un inédito conflicto: según Marx, porque confiere autoridad a la competencia entre intereses particulares que, como en el reino animal, propicia la guerra de todos contra todos y, según Tocqueville, porque alienta la búsqueda de diferenciación a través del dinero.⁷

De aquí que en las sociedades modernas el problema de la justicia distributiva cobra toda su dimensión y complejidad. No es que antes careciera de conflictividad, o que no reinaran condiciones de escasez o que los seres humanos fueran más benévolos que egoístas. Es que en las comunidades antiguas existían reglas fijas (linajes u otras exclusiones formalizadas) que determinaban quiénes realizaban las tareas productivas, cómo se distribuía el producto y quiénes accedían a qué cargos, de modo tal que toda puja distributiva quedaba encausada y eximida de rivalidad. Por el contrario, en el marco de la naciente igualdad universal estas reglas pierden eficacia y la división de tareas constitutiva de toda sociedad se enfrenta con pretensiones en liza que *a priori* no saben de restricciones. Bajo estas condiciones el mérito asume su versión moderna y deja de lado la categoría social y metafísica del hijo-heredero (ser) para asentarse sobre las realizaciones personales (hacer).

Ahora bien, la división de tareas y sus correspondientes reconocimientos y retribuciones de acuerdo con su mérito produce diferenciación, no igualdad. No se discutirá en este trabajo la igualdad de resultados como regla distributiva ni los efectos que garantizarla tendría sobre

6) Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción socio-histórica del individuo* (Madrid: Iberoamericana, 1997), 211.

7) Cfr. Karl Marx, *El capital* (Tomo I), traducción de Floreal Mazía (Bs. As.: Cartago, 1973), 349-50; Alexis Tocqueville, *La democracia en América*, traducción de Luis Cuéllar (México: FCE, 2011), Parte II, Capítulo V.

el dinamismo de una sociedad. Sólo se señalan tres cuestiones que fundan sus correspondientes discusiones: por un lado, que el mismo Rawls mantiene que es irracional distribuir bienes de manera igual si existe una distribución desigual que es Pareto superior (alguien mejora sin que ninguno empeore); por otro, que autores como Harry Frankfurt despojan de valor moral a la igualdad de resultados y mantienen que lo que importa es tener suficiente (doctrina de la suficiencia);⁸ finalmente, hay posturas como la que defiende Shelly Kagan que mantienen que ante un conflicto entre igualdad y mérito, desde el punto de vista normativo prevalece el mérito; el argumento, que ilustra a través de un ejemplo, dice que si A tiene más de lo que merece pero está peor que B, que tiene menos de lo que merece, B tiene prioridad normativa: lo que importa según ella no es la igualdad sino que la gente tenga lo que merece de acuerdo con sus acciones responsables.⁹

2. Mérito y azar

Para que de las realizaciones personales se pueda predicar mérito habrá que ver qué vínculo guardan con el azar, pues en muchos casos carecería de legitimidad decir que alguien merece algo si sus posibilidades para hacer se asientan sobre la suerte. En el marco de los debates contemporáneos sobre la justicia, John Rawls es quien inaugura este tipo de objeciones cuando afirma que “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad”.¹⁰ Nadie las merece porque nadie hizo nada ni para tener la inteligencia o talento que posee (lotería natural) ni para nacer en el medio social en el que nace (lotería social).¹¹

8) Cfr. Harry Frankfurt, “Equality as a Moral Ideal”, in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 134-58.

9) Cfr. Shelly Kagan, “Equality and Desert”, in *What Do We Desert? A Reader on Justice and Desert*, edited by Pojman, L., y McLeod, O. (New York: Oxford University Press, 1999), 298-314.

10) John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González (Madrid: FCE, 1979), 104. Para Rawls, de la distribución de estos hechos contingentes no afirmar si es justa o injusta (“carecen de moralidad”), pero que sí cabe predicarlo del modo en que las instituciones actúan respecto a ellos.

11) Ya Kant advertía que no es moralmente correcto que un motivo distinto que la responsabilidad prive a alguien de acceder a una determinada posición socio-económica, cfr. Immanuel Kant, “De la relación entre teoría y práctica política en el derecho político (contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*,

Rawls propone una estrategia diferenciada para tratar los efectos de cada versión del azar. Mientras que de las desigualdades derivadas del origen social considera que deben ser completamente compensadas mediante políticas públicas redistributivas, de las desigualdades que se explican por las diferencias naturales de talento afirma que deben ser alentadas, explotadas y dirigidas hacia donde más favorezcan al interés común, pero que sus beneficios deben ser compartidos con los miembros peor situados de la sociedad, quienes mejorarían en términos de posesión de bienes primarios. Así, mientras que el *Principio de la justa igualdad de oportunidades* neutraliza los efectos de las contingencias sociales, el *Principio de diferencia* mitiga los efectos de la desigual distribución natural y financia la mejora de los peor situados.

Son bien conocidas las innumerables controversias que abrió este aspecto de la obra de Rawls. Entre otras, la métrica que rige el principio de igualdad (bienes primarios, recursos, utilidad, bienestar, capacidades) y, sobre todo, la lógica del *Principio de diferencia*. Ronald Dworkin, quien acuerda con Rawls en que la igualdad debe interpretarse en términos de recursos, señala dos defectos al *Principio de diferencia*: en primer lugar, que las transferencias que benefician a los peor situados en términos de posesión de bienes primarios ignoran otro tipo de desventajas (discapacidades o enfermedades graves) y, en segundo lugar, no discrimina entre quiénes lo están por mala fortuna y quiénes por sus propias decisiones.¹²

Para subsanar los efectos “negativos” del *Principio de diferencia*, insensible a la responsabilidad individual, Dworkin establece una distinción entre “decisiones personales” (creencias y actitudes que definen cómo debería ser una vida exitosa, lo cual incluye gustos, ambiciones, aplicación, voluntad de exponerse al riesgo) y “contexto” (origen socio-económico y características físicas, mentales o de personalidad, que proveen los medios o los impedimentos para el logro del éxito personal). Luego, a partir de dicha distinción, hace dos afirmaciones: primero, una sociedad es injusta si no

traducción de Juan M. Palacios, Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid: Tecnos, 1986).

12) Sobre el primer defecto señalado gira la propuesta de Amartya Sen de adoptar las capacidades como métrica de la igualdad. Sobre el segundo, mucho se ha escrito sobre si hay que subsidiar o no a los *surfers* de Malibú, motivo por el cual Rawls introdujo al ocio entre los bienes primarios.

igualar o compensa las circunstancias contingentes bajo las cuales los individuos toman sus decisiones y, segundo, si luego igualar el contexto no preserva las diferencias y desigualdades que derivan de las elecciones de las que los individuos son responsables.¹³

De este modo, los debates sobre la justicia dejan atrás la pretensión de deslegitimar el mérito en virtud de la influencia indebida que sobre él juega el azar para pasar a ensayar su legitimación a través de la identificación con las elecciones personales o una noción fuerte de responsabilidad individual.¹⁴ Como compendia Brian Barry, una sociedad justa es aquella cuyas instituciones honran dos principios de distribución: un “principio de contribución”, según el cual las instituciones de una sociedad deben operar de tal modo que contrarresten los efectos de la buena y la mala fortuna; y un “principio de responsabilidad individual”, según el cual los arreglos sociales deben ser tales que el desempeño de las personas dependan de sus actos voluntarios.¹⁵

La idea de fondo que deja este debate es que no todas las desigualdades son injustas, que se pueda hablar de desigualdades justas,

13) Cfr. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Harvard: University Press, 2000). Dworkin es consciente de los problemas que comporta discriminar “contexto” y “persona”, pero juzga necesario disponer de una noción de elección (acción voluntaria) so pena de que la existencia pierda valor moral. A este problema se le añade otro: hasta dónde imputar a los individuos las consecuencias de sus elecciones, algunas buscadas y otras aleatorias.

14) Los denominados “igualitaristas de la suerte” (Richard Arneson y Gerald Cohen, entre otros), *grosso modo* mantienen que la distinción entre “circunstancias” y “elecciones” emboza la pretensión de eliminar un azar cuyo dominio se extiende más allá de lo que Dworkin está dispuesto a admitir. Dado que para los “igualitaristas de la suerte” las elecciones también están atravesadas por el azar es necesario extender la lógica de las compensaciones puesto que en última instancia las funciones de utilidad (bienestar) dependen tanto de la cantidad de recursos como de la capacidad de hacer uso de ellos: ¿por qué con igual cantidad de recursos las personas alcanzan diferentes niveles de bienestar sin que medien elecciones o responsabilidad? Porque dentro de las elecciones que determinan la capacidad de las personas de convertir los recursos en bienestar algunas son contingentes, por lo que habría que distinguirlas y compensar las que corresponda. Así, mientras que Dworkin compensa *ex-ante*, los “igualitaristas de la suerte” lo hacen *ex-post*. Se advierte entonces la radicalidad que adopta la empresa de neutralización del azar en esta corriente de pensamiento. Cfr. Richard Arneson, “Luck egalitarianism, an interpretation and defense”, in *Philosophical Topics*, Volume 32/1-2 (2004): 1-20; Gerald Cohen, “On the currency of egalitarian justice”, in *Ethics*, Volume 99/4 (1989): 906-944.

15) Cfr. Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, traducción de José Tosaus Abadía (Barcelona: Paidós, 1997). Cuando se habla de compensar los efectos del azar, que puede producir tanto igualdad como desigualdad, se debe entender que la neutralización es legítima si tiene un sesgo a favor de la igualdad; cfr. Susan Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

algo que Rawls en virtud del *Principio de diferencia* justifica por las consecuencias sobre los más desfavorecidos. Ahora, la justificación de las desigualdades pasa por compensar las diferencias debidas a la suerte y por recompensar las consecuencias de las acciones ligadas a la responsabilidad individual; el merecimiento queda así enteramente identificado con las elecciones libres de contingencias o con la “responsabilidad pura”. De aquí que las desigualdades de las que las personas no son responsables son inmerecidas e injustas, mientras que las que derivan de la responsabilidad individual son merecidas y justas.

A pesar de la razonabilidad que cabe predicar de la solución brindada por Dworkin y los “igualitaristas de la suerte” a la impugnación rawlsiana al azar, la idea de causalidad libre de contingencias conduce a un callejón sin salida: ¿se puede afirmar que la interpretación de un pianista carece de mérito porque tiene un talento excepcional, talento que se supone no hizo nada para merecerlo? La pretensión de eliminar completamente las contingencias en la vida de la personas como estrategia para legitimar el mérito e identificarlo con una presunta “responsabilidad pura” no parece posible ni deseable. No parece posible porque implica adentrarse en el antiguo problema metafísico entre determinismo y libertad o en la identificación de una supuesta primera causa que funda la responsabilidad, cuestiones ambas de difícil solución como para legitimar un criterio de justicia distributiva. No parece deseable porque abre un severo problema de desconfianza ya que la atribución de responsabilidad daría lugar a una interminable cadena de pedidos de cuenta entre los miembros de la sociedad; por ejemplo, se interrogaría hasta la humillación a los peor situados para verificar si lo están por mala suerte o por propia responsabilidad (algo que no se haría con los bien situados), o se intentaría probar si un accidente de trabajo se explica por la falta de atención del trabajador, o se discutiría el alcance de la cobertura de salud a un enfermo de cáncer que persiste en sus hábitos de fumador.¹⁶

16) Cfr. Elisabeth Anderson, “What is the point of equality?” in *Ethics*, Volume 109 (1999): 287-337; Samuel Scheffler, “What is egalitarianism”, in *Philosophy and Public Affairs*, Volume 31 (2003): 5-39; Jonathan Wolff, “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”, in *Philosophy and Public Affairs*, Volume 27 (1998): 97-122.

3. Meritocracia: igualdad de oportunidades y mérito

En buena medida solidaria de la anterior, la segunda objeción contra el mérito asume una perspectiva más sociológica y tiene como destinataria a la combinación entre la igualdad de oportunidades (indeterminación del origen social) y el mérito (regla de determinación de la posición social), modelo de justicia social que viene a reemplazar a las contingentes filiaciones hereditarias u otras exclusiones formalizadas propias de las comunidades antiguas. A este modelo, cuya mayor bondad estriba en brindar una articulación convincente al conflicto entre libertad individual e igualdad, se lo ha bautizado “igualdad meritocrática de oportunidades” o simplemente “meritocracia”.

Contra de la meritocracia se esgrimen una larga lista de argumentos. Entre los más sustantivos, que la igualación de oportunidades es una quimera, que las recompensas al mérito carecen de medición “objetiva” o que pone a la competencia y el éxito individual en el centro de los vínculos entre los seres humanos (sociedad como *agón*). Por consiguiente y dicho de manera más rotunda, más que eliminar las antiguas jerarquías sociales instaure un nuevo modo de acceder a las clases privilegiadas, generalmente asociada a ciertas instituciones educativas o a un conjunto acotado de competencias y habilidades, idea amplificadas con la difusión de la novela distópica de Michael Young, *The Rise of Meritocracy*.

El valor de verdad de la objeción según la cual la meritocracia es una versión solapada de la estratificación social y de los privilegios de clase depende en buena medida de la lógica y el alcance de la igualación de oportunidades. Al respecto John Roemer establece una distinción esclarecedora entre sus dos versiones extremas. De acuerdo con la primera, que se puede vincular con el neoliberalismo y que denomina “principio de no discriminación”, establece que en la competencia por un puesto en la sociedad se deben incluir a todos aquellos que posean las características adecuadas, sin ninguna otra exclusión formalizada (raza, género, etc.). De acuerdo con la segunda, en sintonía con la izquierda igualitarista y que llama “igualdad radical de oportunidades”, prescribe que se debe nivelar el terreno de juego entre todos los individuos que puján por los bienes relevantes para

que los resultados de la competición queden purgados de las ventajas de las que no se pueda decir que media responsabilidad.¹⁷ Importa recordarlo en este contexto, es significativo que el mismo Adam Smith haya establecido entre los propósitos de la economía política el de “suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia o, hablando con más propiedad, *habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas*”.¹⁸

La distinción es sin dudas notable. Dejando de lado los problemas específicos que abre la metáfora de la competición, “nivelar el terreno de juego” no es una política desdeñable y de la que se pueda afirmar que desatiende el valor moral de la igualdad o que aliente el elitismo y la perpetuación de privilegios. No es lo mismo una competencia deportiva donde los recursos que financian la preparación se concentran en un grupo minoritario de competidores, que otra en la que se reparten de modo igualitario; cualquier razonable intuición sobre lo justo puede discernir la sustancial diferencia en relación con el valor de la igualdad.

Hay sin embargo muchos autores que mantienen que no es posible igualar las oportunidades, que a pesar de los esfuerzos llevados a cabo a través de las políticas públicas, el desempeño de una vida y la posición social a la que se arriba se explican fundamentalmente por la herencia y el medio familiar. Bourdieu y Passeron ya hace muchos años han puesto en tela de juicio la eficacia del sistema educativo a la hora de contrarrestar la herencia cultural y afirman que todo lo que cabe esperar de él es que reproduzca las condiciones de partida que en última instancia se resuelven en el seno de la familia. Además y contra la idea de que los mercados de trabajo se centran en los niveles de capital humano (talento más esfuerzo), Calvo-Armengol afirma que numerosos estudios empíricos muestran que muchos trabajadores

17) Cfr. John Roemer, “Igualdad de oportunidades”, en *Isegoría*, Volumen 18 (1998), pp. 71-87. El contraste entre ambas concepciones es más problemático de lo que parece si se tiene en cuenta, por ejemplo, la siguiente interrogante: ¿deberían concedérseles el título de cirujanos a alumnos de medios desfavorecidos que se esfuerzan mucho pero desaproveban? Roemer, al mantener que el principio de no discriminación incluye también el bienestar de los consumidores de los “productos” de las funciones bajo disputa, muestra en toda su dimensión un conflicto (vida de los pacientes o aspiración de los candidatos) cuya solución según él debe descansar sobre una teoría de la justicia distributiva.

18) Adam Smith, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción de Gabriel Franco (México: FCE, 1994), introducción al Libro IV.

deben su situación laboral actual, en gran parte, a su red de contactos sociales; según una encuesta a la que él remite, tanto en Europa como en los Estados Unidos aproximadamente la mitad de los empleos se han obtenido a través de contactos sociales.¹⁹

Sin duda, ambos puntos son atendibles y constituyen un desafío para las políticas públicas. Ahora bien, la igualación radical de oportunidades conoce versiones más o menos logradas y, aunque sin dudas se trata de un campo sobre el que hay mucho para pensar y debatir, se trata de una empresa sobre la que existen experiencias instructivas. Hay estrategias integrales, como las que aplican los países escandinavos en el ámbito educativo con resultados incontestables, o estrategias focalizadas, como los programas de discriminación positiva muy difundidos en los Estados Unidos, pero con efectos más dudosos en términos de igualación de oportunidades.²⁰ Además, el determinismo social no es completo: a iguales oportunidades (familias, grupos sociales) existen desempeños diferenciados, muy probablemente en virtud del esfuerzo y la motivación. Otro tema de relevancia y que merece discusión es la herencia o, por lo menos, ciertos niveles de herencia; se puede afirmar por ejemplo que se trata de una institución contraria al espíritu meritocrático puesto que no es otra cosa que la versión patrimonial del linaje. Por otra parte, mientras que el empleo del sector público está regulado por normas positivas que privilegian la idoneidad o una situación desfavorable (una discapacidad, por ejemplo), la selección de personal en el sector privado que se explica por contactos tienen como límite la búsqueda de beneficios por parte del empleador, más allá que restringir tales contrataciones puede abrir un severo conflicto contra las libertades básicas.

19) Pierre Bordieu y Jean-Claude Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1964); Antoni Calvo-Armengo, "Redes sociales y mercado laboral", en *Els Opuscles del CREI*, 17 (2006).

20) La igualación de oportunidades no tiene por qué ser pensada necesariamente en términos individualistas, como si su objetivo excluyente fuese perfeccionar la competencia hasta asemejarla a una justa deportiva bien diseñada en términos de distribución de capacidades; tampoco se trata de cumplir con la radicalidad de las aspiraciones de Saint-Simon: suprimir la herencia y reemplazar la educación familiar por la de las escuelas iguales para todos. Hay mucho campo fértil en materia fiscal (impuesto a la herencia), en educación y formación profesional, en materia de integración social y neutralización de la vulnerabilidad social, para que la igualdad de oportunidades sea real y sostenible. Cfr. Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances* (Paris: Grasset, 2007).

El problema de la medición de las recompensas al mérito efectivamente carece de una solución “objetiva” y enfrenta si se quiere los mismos desafíos que otrora encontraron los economistas clásicos con la teoría del valor. Esta indeterminación tiene efectos evidentes sobre la desigualdad y ha cobrado fuerte resonancia pública en virtud de las remuneraciones que reinan en el mundo financiero y la alta dispersión salarial. No existe una medición objetiva y por ello existe una negociación que gira en torno a las peripecias del mercado (ciclos económicos, shocks externos y cambio tecnológico, que afectan tanto a la demanda de empleo como a la valoración de las destrezas) mediada por la intervención estatal (salario mínimo, estructura tributaria, etc.). Sin embargo, esta pertinente objeción no recae tanto sobre la noción de mérito como sobre los criterios de fijación del salario, que ha dejado de asentarse sobre la idea de “a misma función, igual salario”; dicho de otro modo, se ha puesto en tela de juicio la determinación social y política del salario, como son las convenciones colectivas y la fijación de salario mínimo, para reducir al trabajo a una labor cuya remuneración depende del ambiguo concepto de productividad marginal y del poder de negociación individual, lo que explica las grandes diferencias.²¹ El punto guarda relevancia en el marco de los debates sobre la justicia, pero más que negar la idea de merecimiento concierne a la lógica de la negociación salarial que en el marco de la globalización y de las grandes transformaciones tecnológicas (la mutación del trabajo obrero hacia la lógica del emprendedor asalariado) ha buscado abrigo en la flexibilización laboral.

La última cuestión pasa por ver si es la noción de mérito la que explica el sesgo competitivo e individualista que ha cobrado la sociedad moderna. El diagnóstico parece ajustado a tenor de uso cada vez más frecuente de expresiones como “ganadores justos” y “perdedores merecidos”, y por el paradójico hecho de que el crecimiento de la desigualdad ha exacerbado la competencia y mermado la solidaridad. Lo que no está tan claro es la causalidad.

21) Cfr. Dominique Girardot, «Devons-nous mériter notre salaire?», en *Revue du Mauss*, Volume 29/1 (2007): 157-78. Un equipo de fútbol que obtiene un campeonato puede ser reconocido y valorado por su rendimiento de conjunto o por las aportaciones de su estrella; se trata de dos *ethos*, pero en ambos casos reina el mérito.

Si se repara en el papel protagónico que ha jugado el estado de bienestar en el proceso de igualación social de la post-guerra (impuestos progresivos, constitución jurídica de los sindicatos y socialización del riesgo individual) compensa resaltar las altas tasas de crecimiento y el pleno empleo que lo posibilitaron. Dos cuestiones que encuentran su final durante los años setenta fruto, entre otras razones, de la crisis del petróleo; su efecto, el sustantivo crecimiento del desempleo que, sumado al alargamiento de la esperanza de vida, impusieron severas restricciones al financiamiento del estado de bienestar y debilitaron la calidad de las prestaciones protectoras del riesgo social.

Estos radicales cambios tuvieron como consecuencia no sólo un incremento del riesgo sino también, como señala Pierre Rosanvallon en *La sociedad de iguales*, la pérdida de su distribución uniforme y homogénea entre los individuos y su concentración en los grupos de exclusión y desocupación de larga duración. El desgarramiento del “velo de la ignorancia” (opacidad de lo social), que en términos de Rawls constituye la condición implícita del sentimiento de equidad, erosionó los incentivos para compartir el riesgo: “en el seguro bajo el velo de la ignorancia había superposición de la justicia y de la solidaridad: la distribución de los riesgos era al mismo tiempo una *norma de equidad* y un *procedimiento de solidaridad*”; sin velo de la ignorancia, concluye el pensador francés, “entramos en una edad post-rawlsiana de la reflexión sobre lo social en la década de 1990”.²² En este sentido, la pretensión de universalidad de la obra de Rawls quedaría reducida a un mero episodio de la historia de las teorías de la justicia.

Parece prudente afirmar que la pérdida de uniformidad y homogeneidad frente al riesgo social en un mundo que había conocido inéditos niveles de vida resultaron el disparador de la competencia individual resuelta en una versión secular de la salvación o condena a la precariedad, donde a los eximidos del riesgo se les abren grandes incentivos para prescindir del estado de bienestar y articular sus propias protecciones. De aquí deriva una de las fuentes de la pérdida de la solidaridad o, mejor, la razón de la

22) Pierre Rosanvallon, *La sociedad de iguales*, traducción de Víctor Goldstein (Bs. As.: Manantial, 2012), 263.

transformación de la solidaridad fraternal en una vertical, la cual tiene como destinatario a la prole (la privatización de la educación es un buen ejemplo de ello). Dicho de otro modo, el esfuerzo por evitar la precariedad de uno mismo y de su descendencia reproduce lo que la modernidad pretendía desmentir: el linaje. Si esta tesis sucintamente presentada es cierta, nada impide afirmar que el uso del término “meritocracia” es meramente retórico y oculta privilegios. Pero se lo está predicando de un sistema social (neoliberalismo) que no satisface la igualdad radical de oportunidades, condición de legitimidad del mérito como criterio distributivo.

Se puede incluso ensayar otra explicación adicional frente a la pérdida de la solidaridad: la configuración moderna del *ethos* individualista y las consecuencias de su emancipación. Una configuración de la que importa advertir que la distancia que el individuo ha tomado respecto del grupo en cualquiera de sus versiones (familia nuclear o ampliada, comunidad, gremio, etc.) supusieron una indudable ganancia en términos de libertad de elección (aunque con la paradoja que señala Norbert Elias de que ser autónomo es un *deber*), pero también una menor dependencia “en lo que concierne a la protección de la salud y de la vida, a la alimentación, a las posibilidades de adquirir cosas y de proteger lo heredado y lo adquirido”.²³ Así, lo que se ha dado en llamar individualismo, el repliegue sobre sí mismo y la preocupación por el interés propio, puso en el centro de la escena la pregunta por la protección contra el riesgo individual. Una pregunta que durante buena parte del siglo XX tuvo como respuesta al estado de bienestar, de logros indudables, pero que al convertirse en el único y excluyente sujeto moral plantea una profunda patología: la completa tercerización de la solidaridad entre los seres humanos y los límites que encuentra a partir de determinados umbrales de desigualdad. Una vez más, no parece que la crisis de la solidaridad se explique necesariamente por la meritocracia.

23) Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, traducción de José A. Alemany (Barcelona: Península, 1990), 143-4.

4. Mérito y justicia distributiva

Cuando se habla de realizaciones personales merecedoras de recompensa, habitualmente se utiliza la siguiente expresión: “**A** merece que **B** lo recompense con **R** en virtud de **b**”.²⁴ Por supuesto, como toda definición formal resulta indeterminada y abre conflictos que son tan vastos como irreductibles (“dar a cada uno lo suyo”, “a cada uno según sus necesidades”, etc.). De entrada, el sujeto del mérito (**A**) remite al problema de la discriminación (sexo, raza, etc.), y el alcance de la igualación de oportunidades que decida una sociedad (a mayor igualdad, menos objetable es el merecimiento). Sobre las bases del mérito (**b**) se discute si se trata de premiar el esfuerzo o el talento, la productividad o el tiempo de trabajo, y un largo etcétera que se traduce en realizaciones reales o potenciales (hacer o un haber hecho que presume un poder hacer, pero no ser), y donde el meollo no pasa por eliminar todo resquicio de azar. Por su parte, el reconocimiento (**B**) se concede a través de múltiples mecanismos que involucran más o menos actores (mercado a través de las decisiones individuales o institucionales, el estado, el voto, etc.), mientras que sobre la recompensa (**R**) ya se han señalado sus principales desafíos. Todos estos conflictos, una vez más, tienen en la práctica política su lugar natural de resolución.

Desde el punto de vista de la reflexión filosófica se advierte que la cuestión más compleja estriba en la determinación de las bases del mérito y la necesidad de su reconocimiento. De entrada, porque no es posible afirmar qué es en sí mismo el mérito o que algo es en sí mismo meritorio. Sin embargo, no se trata de una imposibilidad de orden conceptual sino más bien político. Paul Ricœur hace al respecto una acertada observación: la conflictividad que abre tal restricción no es tanto una desgracia como la expresión del carácter no decidible de modo científico o dogmático del bien público; dicho de otro modo, la determinación de los fines del buen gobierno se corresponde con la irreductible polisemia de los términos claves de la política: “libertad”, “justicia”, “igualdad”, a los que bien se puede incluir “mérito”. El conflicto de valores que abre el significado de estos términos y

24) Para un extenso y minucioso tratamiento de la noción de mérito, cfr. Jesús García Cívico, *La tensión entre mérito e igualdad: el mérito como factor de exclusión* (Valencia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006).

sus relaciones mutuas (red conceptual) tienen como lugar de consenso a la práctica política: la deliberación sobre los fines del “buen” gobierno y su capacidad para dar a luz una representación de la vida “buena”.²⁵

No hay una definición intrínseca del mérito. Lo que se considera digno de mérito, las bases del merecimiento, parece depender de valores y metas externas, de lo que una sociedad reconoce como “bueno”, de una finalidad (*telos*).²⁶ Que no exista una definición intrínseca del mérito quiere decir que nada *a priori* permite determinar si una beca ha de asignarse al naturalmente más capacitado o al más esforzado, incluso con la fuerza moral que esto último tiene. O que una sociedad valore su sistema educativo y establezca exigentes reglas de ingreso a la docencia y altas remuneraciones; o que otra puede distribuir funciones públicas según afinidades ideológicas y prescindir de la idoneidad; o se puede conceder la condición de abanderado al mejor alumno o al mejor compañero. A tenor de un ejemplo que brinda, Sandel es taxativo a la hora de plantear esta cuestión: quién merece formar parte de las animadoras del equipo de básquet universitario, si una eximia bailarina o una alumna carismática, depende de lo que pretenda la institución: una laboriosa coreografía o la generación de energía entre el público.²⁷

Amartya Sen, quien también reconoce el carácter poco claro del concepto de mérito, mantiene que para estar seguros de su contenido (contingente) habría que hacer especificaciones adicionales; en particular, los objetivos perseguidos en términos de los cuales el mérito es juzgado: “el mérito de las acciones -y (derivadamente) de las personas que realizan las acciones- no puede ser juzgado independientemente del modo en que comprendemos la naturaleza de una buena (o aceptable) sociedad”.²⁸ Y aporta una significativa reflexión: si la idea de buena sociedad incluye la ausencia de desigualdades económicas severas, el reconocimiento del mérito

25) Paul Ricoeur, «Langage politique et rhétorique», en *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 161-75.

26) Cfr. Julian Lamont, “The concept of desert in distributive justice”, in *The Philosophical Quarterly*, Volume 44, N° 174 (1994): 45-64.

27) Cfr. Michael Sandel, *Justice. What’s the right thing to do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 184-207.

28) Cfr. Amartya Sen, “Merit and Justice”, in *Meritocracy and Economic Inequality*, edited by Kenneth Arrow, Samuel Bowles and Steven Durlauf (Princeton: Princeton University Press, 2000), 5-16.

no puede hacerse con independencia de sus consecuencias distributivas; de aquí que según él y dicho en términos kantianos, el mérito sería equiparable al imperativo hipotético.²⁹

Que ninguna realización es en sí misma meritoria se debe además a la necesidad de reconocimiento, sea a través de un cuerpo de leyes positivas o costumbres, sea a través de infinitas decisiones individuales tramitadas en el mercado, lo cual determina y valida las bases del mérito; entre mérito y reconocimiento hay pues una relación de implicación y pertenencia mutua a la que le cabe, con la misma lógica que a un círculo hermenéutico, su propia temporalidad. Por eso, donde muchos autores cuestionan el mérito por el carácter contingente de sus bases, más bien se podría parafrasear a Agustín de Hipona cuando en el Libro III, Capítulo VII de *Confesiones* pregunta: “¿es que la justicia (en este caso, reemplácese por mérito) es tornadiza y mudable? No. Son los tiempos que ella gobierna los que no tienen idéntica trayectoria. Precisamente por eso son tiempos”. Dicho de otra manera, así como la búsqueda de la “vida buena” es constitutivamente frágil puesto que en su camino se entremezcla la fortuna y factores externos, al mérito le cabe la misma fragilidad; es más, se podría afirmar que si “algo” asegurase la “vida buena” o el mérito, tal vez la vida buena no sería buena ni el mérito, meritorio. No parece guardar relevancia objetarle a la noción de mérito su variabilidad.

Por supuesto, la fragilidad fundada en el tiempo que adolece el mérito tiene efectos distributivos. Por ejemplo, un actor de cine mudo que enfrenta la aparición del cine sonoro, ¿queda directamente excluido de participar en la distribución del producto social? En este punto, resulta necesario volver al problema del azar. Parece haber quedado claro que cuando concierne a ciertas condiciones de posibilidad de las realizaciones personales (lotería natural y sobre todo social), el mérito pierde legitimación; esta visión ha propiciado que en sociedades muy desiguales se lo identifique con los privilegios. Para este problema que se le objeta al mérito, a lo largo de la

29) El rechazo de Rawls al merecimiento moral como principio distributivo y su defensa de la idea de expectativas legítimas (lo que las personas está autorizadas a exigir según los principios de justicia escogidos en la posición original: igual libertad, igualdad de oportunidades y principio de diferencia), se puede interpretar como una restricción *ab initio* a la naturaleza política del mérito y su vínculo con los fines del buen gobierno: que se aseguren ciertos resultados distributivos, como la mejora de los peor situados. Cfr. Rawls, *Teoría de la justicia*, parágrafo 48.

segunda mitad del siglo XX se han puesto en marcha una serie de políticas compensatorias cuyo objetivo, además de compartir el riesgo social, no era otro que la igualación de oportunidades.

Ahora bien, al problema del azar ligado a las condiciones de partida se le añaden las contingencias que hacen que las realizaciones personales, precisamente por la falta de reconocimiento, no se resuelvan en mérito y por consiguiente se vean privadas de recompensa. En este punto parece necesario retomar tanto los argumentos rawlsianos contra el mérito que han fundamentado las políticas compensatorias, y extenderlo a las múltiples e inmanejables razones (azar, progreso tecnológico, cambios en las leyes y en las costumbres, etc.) que explican por qué ciertas realizaciones personales carezcan o pierdan su reconocimiento. El resultado, la falta de recompensa, remite al segundo motivo que socava la convivencia social: que alguien no pueda satisfacer las necesidades básicas.

A modo de conclusión. Compensar las diferencias en las condiciones de partida del sujeto del mérito no es lo mismo que compensar la fragilidad del reconocimiento de las realizaciones personales consideradas meritorias y objeto de recompensa; no son experiencias homogéneas. Se puede discutir si acaso qué tratamiento monetario merece cada situación. Pero lo relevante es que a la hora de evaluar la justicia de un determinado resultado distributivo (por ejemplo, el coeficiente de Gini), importa discriminar entre los que obtuvieron su recompensa a través del reconocimiento genuino y los que lo hicieron por compensaciones estatales en virtud de su carencia. Después de todo y una vez más, el reconocimiento constituye uno de los motivos centrales del obrar humano. Las sociedades deben ser justas, pero también procurar la vida buena.

El autor es Licenciado en Economía por Facultad de Ciencias Económicas de la UBA (Buenos Aires) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Es Profesor Adjunto de Economía Política en la Escuela de Economía y Negocios de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Actualmente su campo de investigación es la teoría de la justicia. Ha publicado una monografía sobre Paul Ricoeur (*De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*) y varios artículos en revistas locales y del extranjero.

Recibido: 1 de abril de 2016

Aprobado para su publicación: 12 de junio de 2016