

«Si eres igualitario, cómo puedes ser tan rico»

Las bases morales del igualitarismo

ROBERTO GARGARELLA

La ética personal igualitaria es condición necesaria, aunque no suficiente, de un programa igualitario. En términos teóricos, esa convicción reconoce raíces muy profundas dentro del pensamiento igualitario, que pueden rastrearse en el pensamiento socialista contemporáneo, el feminismo radical y la tradición política republicana. En línea con ello, la igualdad y la justicia requieren no solo de iniciativas políticas y económicas igualitarias, sino también de ciertas cualidades de carácter orientadas a honrar y sostener ese proyecto igualitario conjunto.

En este artículo, quiero reivindicar la ética personal igualitaria como condición necesaria, aunque no suficiente, de un programa igualitario: ningún programa puede (o merece) ser considerado igualitario en ausencia de ese componente ético. En términos teóricos, me interesa mostrar que esa convicción reconoce raíces muy profundas dentro del pensamiento igualitario. Para ello, haré un largo rodeo inicial, a través del cual revisaré brevemente parte del pensamiento socialista contemporáneo, el feminismo radical y la antigua tradición política republicana. Mostraré entonces la importancia y centralidad de aquella idea conforme a la cual la igualdad y la justicia requieren no solo de iniciativas políticas y económicas igualitarias, sino también de ciertas cualidades de carácter, más específicamente, de disposiciones morales

Roberto Gargarella: es doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Jurisprudencia por la Universidad de Chicago. Hizo un posdoctorado en el Balliol College (Universidad de Oxford).

Palabras claves: corrupción, feminismo, igualdad, justicia, república, socialismo.

igualitarias orientadas a honrar y sostener ese proyecto igualitario conjunto. Finalmente, como veremos, «lo personal es político».

Esa larga reflexión teórica será, de todos modos, la antesala de unas conclusiones «prácticas» en las que procuraré mostrar –con la ayuda de ejemplos provenientes de la política latinoamericana contemporánea– la elevada correlación y la fuerte imbricación (causal) existente entre políticas corruptas y políticas no igualitarias. Me ocuparé de subrayar la importancia de estas conclusiones, en particular a la luz de un discurso político que llegó a tornarse predominante en la región y que pretendió minimizar o desdeñar toda preocupación efectiva por la corrupción (personal y grupal). Ello, como si fuera posible o imaginable derivar políticas sociales igualitarias de conductas personales fuertemente motivadas por el autointerés, u orientadas decisivamente en dirección del propio beneficio.

■ La justicia y la igualdad en debate

Uno de los últimos grandes debates de la filosofía política contemporánea fue el que protagonizaron el pensador igualitario John Rawls y el marxista oxoniense Gerald Cohen. La crítica presentada por Cohen impactaría sobre

Uno de los últimos grandes debates de la filosofía política contemporánea fue el que protagonizaron John Rawls y Gerald Cohen ■

su objeto de estudio como pocas otras, luego de casi 50 años de discusión en torno de la casi mítica *Teoría de la justicia* de Rawls¹. Cohen puso el foco de su objeción en el lugar marginal que reservaba la teoría de Rawls a la ética personal –en sus términos, al *ethos* particular requerido por una concepción igualitaria de la política–. Y es que, en efecto, y luego de un comienzo más

ambicioso –el estudio de una teoría de la justicia, digámoslo así, «todo a lo largo»–, Rawls pasó a concentrar su trabajo en los específicos principios de justicia que deberían organizar las bases de una sociedad justa. La teoría de la justicia, entonces, fija ciertos principios de justicia destinados a gobernar la *estructura básica* de la sociedad (sus normas constitucionales fundamentales, su esquema económico) y deja de ese modo a salvo la vida privada de cada uno. Para ejemplificar lo dicho de un modo sencillo: si una sociedad justa define unos niveles de impuestos extraordinariamente altos –capaces de absorber,

1. J. Rawls: *Teoría de la justicia* [1971], FCE, Ciudad de México, 1995.

pongamos, 90% del salario de cada habitante– y el sujeto en cuestión los paga disciplinadamente, a la vez que no viola ninguno de los preceptos de la convivencia que define el derecho (no matar, no robar, etc.), luego, esa persona cumple con sus deberes cívicos fundamentales. Un Estado justo no puede, entonces, exigirle a ese individuo, *además*, que se comporte de determinada manera –supongamos, conforme a los ideales de perfección humana que algunas autoridades públicas pudieran querer imponerle (por ejemplo, que participe activamente en política; que realice actividades solidarias; que tenga una vida pública ejemplar y austera, etc.)–. Ese Estado justo pretende ser, en materia de moral personal, liberal antes que confesional o perfeccionista. El Estado justo, para Rawls, no solo asegura la justicia social, sino que procura preservar y hacer respetar la autonomía de las personas. En este sentido, se trata de un Estado social igualitario y a la vez liberal en términos de moral individual.

Frente a ese cuadro, Cohen vino a argumentar que la consistencia con los principios de justicia definidos por Rawls –y que él podía aceptar² requería de conductas personales particulares dirigidas a sostener aquellos principios de justicia. En ausencia de tales compromisos personales, los principios de justicia no podían autosostenerse. Esta línea de reflexión se encuentra en su principal libro de críticas a Rawls –*Rescuing Justice and Equality* [Al rescate de la justicia y la igualdad]³–, pero ya se encontraba anticipada en su trabajo tan irónico como agudo *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*⁴. Desde el propio título de la obra ya se advertía el punto de fondo: para ser igualitario y cumplir con los deberes públicos de justicia, no bastaba con asumir ciertas obligaciones cívicas tan formales como fundamentales, tales como las de pagar impuestos o no violar el Código Penal. Se requería asumir cierto tipo de comportamiento personal igualitario, destinado a reflejarse en actitudes constantes y cotidianas.

■ «Lo personal es político»

Despreocupado por las vinculaciones de su lectura sobre la justicia con otras corrientes de pensamiento vigentes en su época, Cohen no exploró los puentes existentes entre su crítica a Rawls y la tradición política republicana y apenas hizo referencia al contacto existente entre sus estudios y

2. El primer principio es sobre el respeto de las libertades personales; el segundo, el que establecía que las únicas desigualdades justificables eran las dirigidas a mejorar la suerte de los más desaventajados.

3. Harvard UP, Cambridge, 2008.

4. Paidós, Barcelona, 2001.

el feminismo. En particular, las objeciones presentadas por Cohen frente a Rawls pueden resumirse en el apotegma feminista «lo personal es político», el mismo que pasaría a caracterizar a la segunda generación feminista (la primera era la que había peleado por el sufragio femenino), desde que Carol Hanisch publicara un texto con ese título en 1969.

El feminismo «radical» de entonces –tal como lo haría Cohen bastante después– avanzó sobre esa idea, ante todo, como un modo de recuperar el carácter político de las conductas personales. Ello, como crítica a una visión liberal tradicional que, en parte, pudo ser la propia teoría de Rawls en sus comienzos (de hecho, frente a las críticas feministas, Rawls terminaría modificando parte de la presentación de su teoría en *Liberalismo político*⁵, que publicó en 1991, es decir 20 años después de su libro original). La idea feminista de «lo personal» como «político» venía a criticar la distinción, muy habitual en el pensamiento liberal, entre la «esfera privada» y la «esfera pública».

Originariamente, y de modo razonable, el liberalismo había querido decir –como vimos– que el Estado debía respetar las elecciones personales de cada uno, y que por tanto no debía tratar de imponer a nadie una «concepción del bien» oficial o preferida por el gobierno de turno: cada uno debía ser libre de vivir su vida privada como quisiera, sin importar si la persona en cuestión se convertía luego en un ser culto, en un profesional o en alguien dedicado al puro ocio o a la bebida: cada uno debía hacerse responsable de su propia vida y vivir conforme según sus propias elecciones. En los orígenes del constitucionalismo, Thomas Jefferson había defendido una postura semejante al hablar de la importancia de erigir un «muro de separación» entre el Estado y la Iglesia. Lo que quería decir Jefferson es que la Iglesia no debía usar su influencia, y a partir de dicha influencia, eventualmente, la fuerza del poder estatal, para imponer determinadas convicciones religiosas a quienes sostuvieran otras opuestas o ninguna.

El problema con la posición liberal fue que muchos no entendieron que se basaba en la idea (propia de John Stuart Mill) del «no daño a terceros»⁶ y consideraron que lo que el liberalismo hacía era, en verdad, defender la autonomía de lo «privado» (entendido ahora, por ejemplo, como «lo que ocurriera dentro del hogar») y autorizar así –en los hechos– la opresión de género, la violación marital, la violencia masculina, etc. El feminismo salió a

5. J. Rawls: *Liberalismo político*, FCE, Ciudad de México, 1996.

6. J.S. Mill: *Sobre la libertad*, Tecnos, Madrid, 2008.

criticar, entonces, al liberalismo que distinguía entre lo «privado» y lo «público», para reivindicar la politización de las relaciones personales y dar fundamento a la crítica de las costumbres y los valores familiares cultivados en el interior del hogar. Si había discriminación o desigualdad o daño a las mujeres, aun «puertas adentro» de la propia casa, se trataba de un problema público, que debía ser abordado y solucionado por el Estado. El Estado no podía mantenerse indiferente, entonces, a ciertas conductas personales.

El feminismo salió a criticar al liberalismo que distinguía entre lo «privado» y lo «público» para reivindicar la politización de las relaciones personales ■

■ La tradición republicana en un contexto capitalista

El énfasis especial en las conductas personales, tanto como la defensa de una idea fuerte de la igualdad, no nació, por supuesto, ni con el trabajo reciente de Cohen ni tampoco en los años 60 con el advenimiento del feminismo radical. Lo que aquí está en juego es una particular y centenaria aproximación a la filosofía política, que fuera propia de la tradición republicana⁷.

El republicanismo –ya en su mayoría de edad– es una concepción teórica que reconoce versiones muy diferentes, pero hay algunos elementos que pueden considerarse propios de su «núcleo duro». Definiría ese núcleo duro haciendo referencia a una preocupación igualitaria que podía expresarse, de modo especial, en instituciones políticas abiertas a –e inductoras de– la participación popular, a una organización económica destinada a consolidar la igualdad y también –y esto es lo que nos importa en este artículo– a ciertos rasgos de carácter o disposiciones morales que tradicionalmente se han definido con la noción de *virtudes cívicas*. De hecho, podría decirse que si hay un rasgo dominante en todos los enfoques republicanos que conocemos es ese acento en las virtudes cívicas que deben ser propias de una comunidad republicana. Las virtudes ciudadanas fundamentales fueron entendidas de modo distinto en distinto tiempo, pero ellas giraron, muy habitualmente, en torno de la participación política, la solidaridad, el compromiso con los asuntos comunes, etc.

7. R. Gargarella: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999; Philip Pettit: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford UP, Oxford, 1997; Quentin Skinner: «Machiavelli on the Maintenance of Liberty» en *Politics* vol 18 Nº 2, 1983; «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives» en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Q. Skinner (comps.): *Philosophy in History*, Cambridge UP, Cambridge, 1984; «The Republican Ideal of Political Liberty» en Gisela Bock, Q. Skinner y Maurizio Viroli (eds): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge UP, Cambridge, 1990; y *Liberty Before Liberalism*, Cambridge UP, Cambridge, 1998.

Sostener una política de las virtudes implicó afirmar que el Estado no puede ser *neutral* en materia de concepciones del bien ■

Sostener una política de las virtudes implicó afirmar –contra el liberalismo– que el Estado no puede ser *neutral* en materia de concepciones del bien. Otra vez, y como en los casos anteriores, la idea fue que los compromisos personales resultaban un componente indispensable

de las políticas y prácticas igualitarias –y no irrelevantes, o triviales, o indiferentes–. Para autores como Jean-Jacques Rousseau, en particular, tanto como para el republicanismo en general, eran al menos tres las condiciones de posibilidad necesarias para el tipo de sociedad ideal a la que aspiraban: un sistema *político-institucional* favorable a la participación política; un sistema *económico* igualitario; y una ciudadanía dotada de ciertas *virtudes cívicas* necesarias para la vida en común⁸. Sin este último elemento, se asumía, todo el resto del andamiaje no iba a tornarse posible, al menos de un modo estable en el tiempo. En la expresión del antifederalista George Mason –figura destacada en los tiempos fundacionales del constitucionalismo norteamericano–, las virtudes conformaban «el principio vital de una república», requerían «la frugalidad, la probidad y la moral estricta» y se contraponían a la «venalidad y la corrupción que inevitablemente predominaban en las grandes ciudades comerciales»⁹.

Los dichos de Mason son interesantes porque reflejan bien criterios considerados esenciales por el republicanismo de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; es decir, también durante tiempos de cambio económico estructural. Muchos se preguntaron entonces por el modelo de organización económica a seguir, y fue entonces cuando los republicanos propusieron reflexionar sobre el tema teniendo en cuenta, sobre todo, el impacto moral que pudiera tener cualquier elección económica en relación con el carácter y comportamiento de las personas. Para el republicanismo de la época, resultaba obvio que la opción por un modelo de desarrollo basado en el comercio era indeseable, por el modo en que este iba a favorecer los comportamientos autointeresados, insolidarios y competitivos –finalmente, la corrupción política–. De allí que fuera común, en los republicanos de la época, la producción de «escritos agrarios», destinados a defender una organización social que, se esperaba, iba a resultar más afín al desarrollo de conductas cooperativas y sociales. Piénsese, por caso, en los trabajos que tanto Thomas Paine como Jefferson escribieran

8. J.-J. Rousseau: *El contrato social*, UNAM, Ciudad de México, 1984.

9. Ver Herbert J. Storing: *The Complete Anti-Federalist*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981 y *What the Anti-Federalists Were For*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.

sobre la materia¹⁰. Para ambos, la promesa de un crecimiento económico basado en el comercio solo parecía conducente al desarrollo de comportamientos individualistas y apolíticos. Por el contrario, la utopía republicana de los «40 acres y una mula» se vinculaba a una forma de organización material amigable con (y funcional a) los valores del republicanismo.

Como dijera, más de dos siglos después, el filósofo político Michael Sandel, solo una organización económica más igualitaria –afín al socialismo– podía generar las «cualidades de carácter» y «disposiciones morales» necesarias para hacer posible una política republicana. De allí la necesidad (del Estado) de «cultivar la virtud» asumiendo los riesgos propios de dicha delicada tarea¹¹. De manera similar, el citado Cohen (sin conocer o reconocer de qué modo sus dichos retomaban las bases del discurso republicano), sostendría también que el modelo comercial-capitalista resultaba indeseable, sobre todo, por su impacto negativo en el carácter de las personas: el capitalismo, a diferencia del socialismo, alimentaba dos rasgos de comportamiento repudiables: la ambición de obtenerlo todo y el miedo de perderlo todo.

■ Ética personal igualitaria y corrupción: de la teoría a la práctica

Muchos de los criterios examinados en las páginas anteriores nos ayudan a reconocer las líneas maestras de cierta crítica republicana, feminista y socialista frente a posturas rivales –en particular, el liberalismo–. Vimos entonces de qué modo el foco sobre las conductas personales o (en cierta medida, su contracara) la crítica a la corrupción propia de las sociedades comerciales, compuestas por individuos egoístas o desinteresados por la vida común, venían a contrarrestar ciertos supuestos fundamentales del liberalismo: la pretensión de erigir un «muro de separación» entre el Estado y los individuos; la obsesión por establecer una distinción tajante entre las esferas de «lo privado» y «lo público»; la determinación de asegurar un Estado «neutral», imposibilitado de fomentar una concepción particular del bien.

Tales batallas teóricas resultan de una importancia extraordinaria, muy en particular si somos capaces de reconocer de qué modo ellas no se limitan a fijar ciertas pautas abstractas y ajenas al mundo «real», sino que nos interpelan directamente en nuestro acercamiento a la práctica política concreta de nuestros países. En lo que sigue, voy a ofrecer una lista –no exhaustiva–

10. T. Paine: *Political Writings*, ed. Bruce Kucklick, Cambridge UP, Cambridge, 1989; T. Jefferson: *Political Writings*, Cambridge UP, Cambridge, 1999.

11. M.J. Sandel: *Democracy's Discont: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard UP, Cambridge, 1996.

de las implicaciones políticas que pueden tener los criterios teóricos recién examinados. Me interesará subrayar, en particular, de qué modo el igualitarismo necesita –para tener lugar primero, y luego para estabilizarse– de disposiciones morales igualitarias, de una cierta ética personal que va más allá de las reformas políticas y económicas igualitarias que, ocasionalmente, puedan impulsarse. Sin asumir que tales políticas hayan tenido lugar en las últimas décadas (en lo personal, estoy convencido de que no es el igualitarismo lo que ha prevalecido en nuestra región), me preocupará decir que las iniciativas (reales o en apariencia) igualitarias adoptadas, en todo caso, estaban condenadas a muerte, desde un comienzo, en razón del radical descuido o desdén que los líderes políticos de nuestro tiempo mostraron respecto de la necesidad de expresar, cultivar y fomentar una ética personal igualitaria. Este análisis puede ayudarnos, en particular, a confrontar un discurso que resultó por demás frecuente en ciertos círculos académicos que –tal vez frente a la voluntad de defender a gobiernos, políticas o líderes políticos particulares involucrados en actividades sabidamente inmorales o ilegales– se propuso trivializar, desconocer o directamente ridiculizar (como «pequeño burguesa») toda objeción a las prácticas por ellos favorecidas, si es que las objeciones del caso incluían referencias al carácter corrupto de esas prácticas.

Motivaciones. Primero, el sostén de políticas igualitarias –siempre, pero muy en particular cuando estas no resultan dominantes o, peor aún, cuando no se han estabilizado– requiere de motivaciones y compromisos personales muy fuertes por parte de quienes las impulsan (y, sin duda, también de parte de quienes van a verse, positivamente o no, afectados por ellas). Las inercias en la dirección contraria (es decir, en dirección del favorecimiento personal, la corrupción, la toma de ventajas indebidas) son tan poderosas que, sin con-

**El riesgo, entonces,
 es que el líder de turno
 que convive –tal vez a
 su pesar– con prácticas
 corruptas termine siendo
 devorado por ellas ■**

vicciones personales muy asentadas, no es dable esperar que la dirigencia política sostenga (mucho menos por un tiempo prolongado) prácticas que tienden a ir a contramarcha de los mecanismos institucionales y el sistema de incentivos prevaleciente. El riesgo, entonces, es que el líder de turno que convive –tal vez a su pesar– con prácticas corruptas termine siendo devorado por ellas.

Quizás el ejemplo del gobierno de Dilma Rousseff resulte ilustrativo de lo dicho: pongámoslo así, una dirigente en apariencia muy honesta que, tal vez a su pesar –y por las «necesidades de la gobernabilidad»– termina conviviendo con una serie de prácticas corruptas que finalmente contribuyen a deslegitimar su

gobierno y facilitan de ese modo su caída, un hecho paradójico si la corrupción era tolerada en nombre de la gobernabilidad perdida.

Si eres igualitario, ¿cómo es que eres tan rico? En línea con lo sostenido en el párrafo anterior, las cosas resultan más gravosas cuando el líder político de turno no solo no está profundamente convencido de, y comprometido con, el valor del igualitarismo, sino que no actúa, en lo personal, conforme al sistema de valores propios del igualitarismo que predica o pretende poner en práctica. Para citar algunos casos conocidos: si ese líder político, por ejemplo, es millonario (como el actual presidente argentino Mauricio Macri) o se convierte en millonario a través de la política (como el ex-presidente Carlos Menem) o predica la necesidad de convertirse en millonario como condición necesaria para hacer política (como el ex-presidente Néstor Kirchner), luego, las posibilidades de que desde su gobierno impulse políticas igualitarias deben reconocerse como muy extrañas (contra la absurda idea difundida a veces, de modo intencionado, de que «como el dirigente x ya es millonario, entonces no necesita del dinero»). Piénsese, como ejemplo, en casos como el de Luiz Inácio Lula da Silva. Por diversas razones, buenas o malas, el ex-presidente brasileño estableció, en los últimos años, estrechos vínculos con buena parte del empresariado de su país: socializó con ellos, los visitó más que a los círculos obreros a los que antes frecuentaba, trabajó amistad con muchos de ellos. Los resultados esperables de tales «tejidos de red» con el empresariado corrupto (como el que ilustra el caso citado), particularmente en contextos no igualitarios como los latinoamericanos, son muy preocupantes. En primer lugar, el líder de turno pierde la motivación de llevar adelante políticas radicales o de avanzada. Más bien, tiende a distanciarse de las políticas más igualitarias de su plataforma (cuya sola posibilidad genera duras y constantes críticas dentro de su nuevo círculo). Por otro lado, tiende a asumir nuevos compromisos con el empresariado, que le promete dinero, poder o la estabilidad que considera amenazada (tal vez, por la conflictividad social que surge de la no satisfacción de las demandas de los más postergados). Finalmente, el líder en cuestión comienza a reconocer como necesarias o plausibles las políticas o propuestas que recibe de su nuevo círculo. El ejemplo de Brasil, otra vez, resulta demasiado evidente. No solo por las políticas económicas adoptadas por el gobierno del Partido de los Trabajadores (PT), que reflejaban las inquietudes del empresariado conservador, sino también por la designación, en los círculos de decisión del gobierno, de personal proveniente de ese círculo empresarial (el caso más notable es el del actual presidente Michel Temer, figura paradigmática del empresariado corrupto brasileño, a quien el propio PT colocara, en su momento, en la Vicepresidencia de la República).

Funcionarios públicos que devienen corruptos. Las posibilidades del igualitarismo resultan todavía más radicalmente afectadas, por supuesto, si lo que tenemos frente a nosotros no es tan solo un líder que predica un igualitarismo en el que no cree o que no practica sino, mucho peor, un líder que desmiente cotidianamente ese igualitarismo a través de prácticas corruptas. En los últimos años, fueron muchos los que descalificaron las críticas a gobiernos en los que creían por ser críticas que incluían, en su «núcleo duro», objeciones al carácter corrupto de tales administraciones. Muchos sostuvieron entonces que esas críticas pretendían «en verdad» atacar las iniciativas sociales que esos gobiernos («progresistas») habían impulsado o decían impulsar. Sin lugar a dudas, las críticas provinieron de los lugares más diversos y tuvieron motivaciones también diferentes (incluyendo, por supuesto, la pretensión de criticar el carácter social de ciertas políticas a través de la «excusa» de la corrupción). Pero nada de ello debería privarnos de subrayar el punto que aquí venimos destacando: es muy difícil que un gobierno corrupto avance en políticas igualitarias –mucho menos de forma amplia, profunda y consistente en el tiempo–. Otra vez, las razones son múltiples, pero ellas incluyen algunas como la siguiente: un gobierno corrupto necesita «cubrirse» de las posibles delaciones o denuncias que dejen en evidencia las prácticas ilegales e inmorales que auspicia o en las que está comprometido. Y para ello lo habitual es que termine extendiendo (o radicalizando) la corrupción ya generada hacia buena parte de las instituciones restantes: corrupción en los órganos de investigación, en los servicios de inteligencia, en las distintas esferas de la justicia, en el resto de la clase política (por ejemplo, el *mensalão* en Brasil¹²). La corrupción, entonces, pasa a ser un medio indispensable y generalizado que torna posible y convierte en estable el esquema de corrupción existente y que busca preservar.

Credibilidad y posibilidad. Las políticas igualitarias requieren de un sostén social amplio y profundo. Como afirmara el filósofo canadiense Charles Taylor, tales políticas no pueden ganar estabilidad cuando una parte significativa de la sociedad las ve como injustas porque «solo ellos pierden», o cuando advierte que los esfuerzos exigidos se distribuyen de modo muy inequitativo¹³. Lo que en esos casos resulta esperable es que los que se vean afectados comiencen a retirar el apoyo al gobierno de turno o que pasen a desafiarlo directamente impugnando las políticas que ven como injustas. Ello es lo que tiende a ocurrir, por ejemplo, cuando una buena parte de la sociedad ya no emplea los servicios de salud o educación comunes porque tales bienes compartidos se

12. El término *mensalão*, «gran mensualidad», hace referencia al escándalo por la «compra» de votos en el Parlamento brasileño revelado en 2005.

13. C. Taylor: «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate» en Nancy L. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Harvard UP, Cambridge, 1989.

han privatizado y ellos obtienen esos servicios de calidad pagando de su propio bolsillo. ¿Por qué, entonces, van a tener que pagar por los servicios (públicos) que recibe el resto? ¿No será que estos («holgazanes») se «aprovechan» indebidamente del esfuerzo que hacen quienes «sí pagan por lo suyo»? En definitiva, si las autoridades en cuestión no actúan de modo igualitario (es decir, usando ellos y sus familias servicios de salud o educación privados), sus políticas y discursos igualitarios no van a resultar creíbles, a la vez que, socialmente, van a tornarse más inestables o más difíciles de concretar. Parafraseando a Rousseau: la «voluntad general» no puede constituirse dentro de un contexto marcado por la desigualdad, ya que lo que va a tender a primar allí son «voluntades fragmentadas», probablemente en conflicto entre sí.

Fractura de la confianza. En casos como los citados en el párrafo anterior (por ejemplo, políticos que se involucran en actividades corruptas, inmorales o ilegales) y conforme a la gravedad o frecuencia de los comportamientos de que se trate, puede producirse una «fractura de confianza» hacia el político o gobierno de turno. Esa fractura puede tener efectos inmediatos o también dilatados –cuando la sociedad acepta o tolera comportamientos ilegales o inmorales de los que está en conocimiento, pero a la luz de las pocas herramientas políticas de que dispone privilegia mantener el apoyo a lo actual, mientras sigue obteniendo beneficios significativos–. Durante el gobierno de Carlos Menem en Argentina, muchos electores mantuvieron su voto oficialista, a pesar de que sabían o intuían que era un gobierno enormemente corrupto, quizá en razón de los beneficios generados por el plan antiinflacionario o de estabilización monetaria aplicado entonces. Algo similar, aunque por otras razones, ocurrió durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández, y actos tan graves como los ejemplificados por la destrucción (literal) del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (Indec). En ambos casos, sin embargo, y de modo consistente con lo que aquí hemos expuesto, la sociedad pudo aceptar, aunque finalmente nunca olvidó, las faltas graves cometidas, a su tiempo, por el gobierno: buena parte de la sociedad advertía que se trataba de hechos serios e injustificables, aunque ocasionalmente pudiera convivir con ellos. Tales inconductas –que los gobiernos del caso entendieron, con satisfacción, que la sociedad perdonaba– habían producido ya una «fractura de confianza» hacia la administración de turno. La sociedad solamente dilató el «cobro» de tales reclamos: en el momento en que los beneficios obtenidos se vieron afectados de modo (subjetivamente) relevante, la comunidad sancionó de forma contundente a sus representantes¹⁴. Las quejas no habían desaparecido en absoluto: solo se habían postergado. ☐

14. Valdría la pena reflexionar aquí sobre la imposibilidad y el carácter paradójico que tendría el «actuar de modo principista por razones estratégicas».