

SIMON
KELLER
LOS LÍMITES
DE LA LEALTAD



RIALP

SIMON KELLER

LOS LÍMITES DE LA LEALTAD

Introducción, traducción y notas de Ginés S. Marco Perles

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *The limits of loyalty*

© 2007 Cambridge University Press

© 2019 de la versión española traducida por GINÉS S. MARCO PERLES

by EDICIONES RIALP, S. A.,

Colombia, 63, 8º A - 28016 Madrid

(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN (versión impresa): 978-84-321-5130-9

ISBN (versión digital): 978-84-321-5131-6

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

INTRODUCCIÓN Y ESTUDIO CRÍTICO (a cargo de Ginés S. Marco Perles)

PRÓLOGO

1. ¿QUÉ ES LA LEALTAD?

2. AMISTAD Y CREENCIA

3. ¿QUÉ ES EL PATRIOTISMO?

4. CONTRA EL PATRIOTISMO

5. DEBER FILIAL: DEUDA, GRATITUD Y AMISTAD

6. DEBER FILIAL: BIENES ESPECIALES Y LEALTAD OBLIGATORIA

7. ¿ES LA LEALTAD UN VALOR? ¿ES LA LEALTAD UNA VIRTUD?

8. ARGUMENTOS COMUNITARISTAS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LEALTAD

9. JOSIAH ROYCE Y LA ÉTICA DE LA LEALTAD

10. LA DESLEALTAD

EPÍLOGO. LA MORALIDAD UNIVERSAL Y EL PROBLEMA DE LA LEALTAD

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

AGRADECIMIENTOS

AUTOR

INTRODUCCIÓN Y ESTUDIO CRÍTICO

A cargo de Ginés S. Marco Perles

Loyalty... tends to unify life, to give it center, fixity, stability[\[1\]](#).

LA LEALTAD ES UNA VIRTUD PARTICULARMENTE controvertida. La razón de esa controversia viene justificada por la pluralidad de interpretaciones que se vierten en torno a tal concepto y a su significado, tanto en el debate público como en la literatura especializada. De este modo, en nombre de la lealtad, se pueden aducir los más valiosos ideales que quepa defender frente a otras consideraciones que esbozan una profunda sospecha detrás de los contornos del mencionado concepto.

En lo referente al debate público, la lealtad asume el apellido “institucional” y es invocada —y a la vez exigida— especialmente en el ámbito parlamentario por el gabinete que ostenta la titularidad del poder ejecutivo. Tal invocación se exterioriza en el escenario de sus complejas relaciones institucionales con la oposición democrática. En este contexto, las apelaciones a la lealtad institucional vienen sustentadas por representantes del Gobierno que piden a la oposición que se alinee con sus propios postulados en determinados temas que, según los criterios gubernamentales, trascienden la adscripción partidista y que, por tanto, deberían estar ajenos a la confrontación política por tratarse de “temas de Estado”[\[2\]](#). Sería algo así como que quien se sitúa en la oposición debería alinearse con el Ejecutivo y hacer dejación de sus funciones características cuando “la razón de Estado” así lo exigiera.

En lo que atañe al mundo académico, sirva como botón de muestra la cita que voy a expresar textualmente de una obra ya clásica: el *Notebook* de Mark Twain:

Loyalty is a word which has worked vast harm; for it has been made to trick men into being “loyal” to a thousand iniquities, whereas true loyalty should have been themselves —in which case there would have ensued a rebellion, and the throwing off of that deceptive yoke[\[3\]](#)—.

Si el lector compara las dos afirmaciones que he expresado sobre la lealtad —la de Royce en el encabezamiento y la de Twain— observará que no existe punto de encuentro posible. Al menos, eso sucede a simple vista, porque en la definición de Mark Twain se hace más bien hincapié en una de las dimensiones problemáticas de la lealtad y no tanto en la lealtad desde una perspectiva integral. Cuando él se refiere a *true loyalty* yo estaría inclinado a caracterizarlo como integridad. Pero, no solo, cabe invocar este término aludiendo a su estatus problemático, sino más bien a sus contornos conceptuales. De tales contornos se ocupa, con profusión, en nuestro tiempo, el filósofo neozelandés Simon Keller, y a partir de sus reflexiones desarrollo mi particular estudio crítico.

Keller concibe la lealtad como “un patrón de conducta” asociado con una especial actitud o predisposición sobre la que se forja el núcleo de la lealtad. Por otra parte, si el motivo para actuar con lealtad es de índole emocional por naturaleza, inevitablemente surgirán contingencias en relación con ello: cuando yo me pongo del lado de mi amigo porque él es mi amigo, mi motivación puede ser —o no— parcialmente emocional. En la medida en que lo sea, es probable que esto refleje el grado en el que mi identificación con el objeto de la lealtad sea de carácter emocional.

Asimismo, Keller provee una tesis que es lo suficientemente lábil como para acomodarse sin estridencias a cualquier supuesto que quisiéramos sacar a colación. Mientras Keller se queda deliberadamente en una perspectiva meramente conceptual y desatiende las referencias a consideraciones de si la lealtad es una virtud o un valor, en relación con la lealtad como virtud o la lealtad como valor, yo vería consideraciones normativas y conceptuales entrelazadas.

Dicho así, Keller explícitamente asume el tema de la lealtad como valor y de la lealtad como virtud. Él estructura su argumento alrededor de tres ejes —si la lealtad es un valor, si es una virtud, y la credibilidad de los argumentos comunitaristas en lo que fundamentación del patriotismo se refiere—. Propongo describir brevemente estos argumentos antes de darles una adecuada réplica.

(1) *La lealtad como valor.* Que la lealtad sea valiosa no es algo que Keller niegue. De hecho, él va muy lejos al afirmar que «estaríamos muy felices de no vivir en un mundo sin lealtad». Pero la lealtad, aun siendo valiosa, no puede ser considerada como un valor. Incluso si la lealtad fuese un valor, podría solamente ser un valor entre otros y, en algunos casos, debería ceder el testigo a otros valores. De hecho —y esto conecta con la tesis central de que la lealtad aun siendo valiosa no sea un valor— en muchos casos, la lealtad genera en su raíz aquellos valores que la desfiguran. Por lo tanto, en la medida en que la lealtad nos predisponga a la mala fe tentándonos a poner en riesgo sus aspectos esenciales, tendremos una razón para no considerarla valiosa atendiendo a nuestro propio bien.

Keller reconoce que muchos consideran la lealtad como un valor intrínseco junto con la salud, la felicidad, la equidad, el respeto, la justicia, la integridad, la belleza y la verdad. De todos modos, la lista —advierde— no contiene *numerus clausus*. Él sostiene, no obstante, que todo lo que encontramos valioso en la lealtad, podemos tenerlo igualmente sin necesidad de concebir la lealtad como un valor. Su argumento es revelador y le da pie a sugerir dos vías ante la siguiente situación: una amiga angustiada llama muy tarde y ya de madrugada pidiendo que la recojas y la llesves en coche a su casa. Tú respondes accediendo a su pretensión, a pesar de las considerables molestias generadas. Por un lado, tú estás movido a hacerlo por el hecho de que ella es tu amiga y no quieres verla expuesta a ningún peligro. Por otro lado, precisamente por ser tú alguien que valora la lealtad, consideras que la lealtad te reclama que le prestes asistencia. Aquí, observa Keller, estás tratando la lealtad como un valor, mientras que en el primer caso tú estás actuando por el bien de tu amiga, no en nombre de la lealtad. Aunque Keller reconoce —empleando para ello una segunda acepción del término— que se podría haber dicho que actuabas por lealtad cuando lo hacías por el bien de tu amiga, sin embargo, en la medida en que tú no actuabas propiamente por lealtad, no necesitas por tanto concebir la lealtad como valor. Ahora bien, considero que el hecho de valorar la lealtad no requiere tener en mente cuál ha sido la motivación de la propia acción en el tiempo en que esta se desarrolló. Así como la persona que actúa con coraje o con generosidad no tiene en mente que está actuando de ese modo, tampoco lo tiene en mente la persona que actúa con lealtad o con ausencia de ella. De hecho, la persona que actúa tiene en mente que está actuando con lealtad es la persona para quien la lealtad no tiene por qué ser firme. Valorar la lealtad por el propio bien no requiere valorar la lealtad como motivo. En este caso, lo que nosotros tomamos en consideración al valorar la lealtad es la persona del amigo con quien entramos en relación y ante quien buscamos ser responsable cuando nuestra relación pasa a estar a prueba. En eso mismo consiste la lealtad.

En un sentido similar, Keller argumenta que para valorar lo valioso de la lealtad no necesitamos considerar la lealtad como un valor. El ejemplo que él provee —la amistad— es, considero, particularmente mal traído a

colación en este caso. Keller hace notar cómo en el seno de una amistad mutua, cada amigo valora al otro, hace cosas por el otro y se haga probablemente mejor persona, en virtud de esa interacción. Además, cada uno puede reflexionar sobre el valor general de la amistad. Pero Keller sugiere que actuando así, es decir, el hecho de valorar la amistad en general, así como la amistad en particular no estamos haciendo lo mismo que valorando la lealtad como esta forma de asociación presupone. No es lo mismo, pero si uno no valoró la amistad —o una amistad particular—, no cabe esperar que uno no valore aquello que esta forma de interacción conlleva. Aunque uno pudiera querer argumentar que no valora la lealtad del mismo modo que tampoco valora las relaciones cívicas, organizativas y comerciales, eso no significa querer decir que no está valorando por su propio bien ciertas relaciones. Sería extraño decir: «No solo no valoro la lealtad en relaciones cívicas, organizativas y comerciales, sino que tampoco valoro la amistad». Por tanto, sería verdadero y también extraño querer decir que la amistad sea la única interacción en la que se funde la lealtad como valor. Aunque la lealtad que nosotros encontremos en los más variados contextos y conexiones asociativas difiera en formas significativas —y, de hecho, las mismas conexiones asociativas difieran entre sí— sería una exageración penalizar la lealtad como una instancia tan escasamente consistente que no pueda ser valorada por sí misma en muchas otras relaciones en las cuales se halle.

El hecho de que la lealtad se entregue a causas que merezcan objeción pesa en la argumentación de Keller, pero no demuestra que carezca de valor como tampoco lo demuestra el hecho de que la sinceridad, la conciencia y la generosidad pudieran carecer de valor intrínseco porque se entreguen a objetos inapropiados.

(2) *La lealtad como virtud.* En su crítica a la lealtad como virtud, Keller reconoce correctamente que referirse a alguien como leal sin atributos es extraño —la lealtad se proyecta generalmente desde algún objeto asociativo—. No obstante, atribuir a alguien lealtad puede significar que esa persona se toma con seriedad sus compromisos, y será acorde a las expectativas que sobre ella se hagan. ¿Deberíamos fomentar tal rasgo de la misma forma en que podríamos estimular la honestidad y la fortaleza? Keller sostiene que no —aunque una vez más la plausibilidad de su posición dependa sustancialmente de la plausibilidad de su inicial comprensión de la lealtad—. Él duda acerca de si querría los rasgos del carácter propios de quien es leal porque, como se encarga de señalar, un sujeto que tenga esos rasgos suenan demasiado a alguien que carece de discernimiento, y cuyos vínculos emocionales con entidades particulares juegan en demasía un papel a la hora de determinar cómo vivirá su vida[4]. Ahora bien, en defensa de Keller hay que decir que él no encuentra motivos para admirar a quien carece completamente de lealtad —quien no tenga sentimientos de lealtad, no valore la lealtad o no sea leal en alguna forma[5]—. Keller considera que nosotros sentiríamos rechazo hacia esta persona, aunque él sugiere que el hecho de estar desprovisto de lealtad debería estar visto como un fracaso moral en conexión directa con el relato que nosotros contemos acerca de cómo aconteció. Imagina una situación en la que un sujeto desenvuelve un fuerte sentido moral acerca de lo que sea correcto e incorrecto; se expresa con corrección, es generoso y compasivo; y está motivado por valores universales, pero carece de habilidades sociales que propician el ejercicio de la lealtad. Aunque pudiéramos desear no tener un carácter así, no tendríamos queja desde el punto de vista moral: él podría ser un miembro consciente y egregio de la comunidad moral, una persona con la que puedes conversar, aunque no sea una persona con la que puedas desarrollar vínculos de amistad[6]. Como Aristóteles observaría, el hecho de carecer de capacidad para vivir la amistad, limita seriamente la capacidad para llegar a tener una vida plena. Tal persona estaría, por lo tanto, privada de muchas otras habilidades sociales —vínculos familiares y tribales, vínculos a una profesión o a organizaciones en las que poder ser un miembro, lazos a la comunidad local y a la nación, todos ellos favorecedores sin ningún género de dudas de enriquecer nuestra experiencia humana—.

(3) *Lealtad y sociabilidad humana.* Alguno de mis argumentos se basa en consideraciones que Keller llega a agrupar en un capítulo que versa sobre “los argumentos comunitaristas que reivindican la importancia de la lealtad”. Estos fueron puestos entre paréntesis en su discusión acerca de la lealtad como valor y la lealtad como virtud porque Keller concibe tales argumentos como presupuestos formales. No obstante, si comprendiéramos la lealtad como una virtud asociativa crítica, en palabras de Kleinig[7], esos argumentos así llamados comunitaristas serían centrales. O, tal vez mejor, alguna comprensión de la importancia de la vida asociativa de cara a promover el florecimiento humano y la moralidad será relevante para comprender la importancia de la lealtad. Yo empleo la expresión “tal vez mejor” porque, a pesar de que encontramos en Keller un aprecio por la relevancia de las consideraciones comunitaristas para el caso de la lealtad, las interpreta de un modo que se queda corto y no hace justicia al verdadero significado de la lealtad.

En síntesis, Keller expone y critica cuatro argumentos en el capítulo 8 de este libro (1) *El argumento desde el yo metafísico*, que sostiene que precisamente porque hemos forjado nuestro ser en varias comunidades, dejar

de ser leal a las mismas nos generaría auto-alienación. (2) *El argumento desde el yo ético*, que defiende que, precisamente porque nuestra conciencia moral se desarrolla y articula en el marco de una comunidad concreta, dejar de profesar lealtad a esa comunidad nos conllevará un colapso moral. (3) *El argumento empírico*, que mantiene que la gente que carece de lealtad hacia su propia comunidad acaba casi con toda seguridad sumida en la más profunda alienación con el consiguiente aislamiento; y (4) *El argumento de la moralidad como lealtad*, que defiende que apelar a la moralidad no es otra cosa que invocar la lealtad a los otros en tanto que miembros de algunos grupos u otros.

No es mi objetivo en este estudio crítico proporcionar una revisión exhaustiva de los argumentos de Keller. Solo apuntaré que este autor hace suya una tendencia arraigada en nuestros tiempos postmodernos que supone quedarse en una mera concepción emotivista y expresivista de la lealtad, por incorporar la terminología empleada por Alasdair MacIntyre en su última obra publicada[8]. En efecto, el proceso analítico, primero, y deconstructivo, después, en torno a conceptos éticos como el de la lealtad, (que quedan despojados de todo sustrato metafísico y ético para quedar a merced de consideraciones basadas en la motivación que suscitan en el agente), llevan aparejada la disolución misma del concepto de lealtad, concepto del que Keller se proponía perfilar, expresando cuáles eran su alcance y sus límites, hasta el punto que la visión de Keller al final de esta obra en torno a la deslealtad, a la que dedica el capítulo 10 por entero no deja de ser significativa y por qué no decirlo, ciertamente confusa, pues, por momentos, llega a conferir el mismo status a la lealtad que a la deslealtad. Precisamente porque la lealtad no es una virtud, según Keller, la deslealtad no puede ser considerada como un vicio. Es más, la lealtad puede ser mala en algunas ocasiones mientras que la deslealtad cabe ser considerada como buena en algunos supuestos[9]. Los denunciantes y los delatores que claman contra ciertas injusticias le proporcionan la posibilidad de que la deslealtad pueda estar justificada en algunos supuestos. Y en este punto conviene trasladarnos al particular conflicto de valores tan característico de la Modernidad entre veracidad y lealtad, que merecería un juicio ponderativo y en donde una lealtad despojada de referentes morales (y, por tanto, encubridora de injusticias) debería ceder el paso a una veracidad que no se impone por la fuerza, sino que asume un cierto carácter positivo.

Acabo ya esta nota crítica. Si hubiera que destacar una contribución esencial de Keller en su estudio de la lealtad, esa sería su capacidad para integrar Ética y Psicología, disciplinas que nos parecen muy distantes, pero que no deberían serlo o, al menos, no lo fueron hasta bien entrada la Modernidad. Cabría destacar también su perspicacia para aglutinar lenguaje filosófico y lenguaje coloquial, hecho del que da buenas muestras en todos y cada uno de los capítulos y que generan amenidad en la lectura. El problema que plantea la reflexión filosófica de Keller es su deconstrucción del concepto de lealtad, al que pretende expurgar de consideraciones de índole metafísica, por lo que acaba privándolo de un sustrato sólido que trascienda la mera emotividad. La lealtad se englobaría en el ámbito de la parcialidad y sería lo más opuesto a la moralidad concebida al modo kantiano, esto es, la moralidad que hunde sus raíces en la neutralidad y en la objetividad. Una consideración como la descrita de la lealtad estaría vinculada en demasía con lo que podríamos tachar de comportamiento arbitrario. La moralidad, en aras a su pretendida objetividad, quedaría privada de virtudes y valores que, de acuerdo con Keller, no serían consustanciales a la misma. Ello explicaría el rechazo de Keller a la propia idea de patriotismo porque la considera como una instancia perversa que deviene incompatible con las pretensiones de la moralidad universal ilustrada a la que se adhiere, y cuya articulación de principios se llevaría a cabo haciendo caso omiso de las posiciones que ocuparan los sujetos en un futuro en ese contexto. Estoy, más bien, entre los que se adhiere a la reivindicación de la tradición como el escenario desde el que se puede fundar la reflexión moral. Ello me lleva a valorar en sus justos términos ese escenario que, sin ser mejor que otros, sí posibilita al menos la reflexión moral. Por tanto, no consideraría, al modo tan desmesurado como lo hace Keller, que cualquier actitud patriótica sea un vicio y raye en la mala fe. Y, llegando más lejos, me atrevería a sostener que existe una marcada correlación entre el fenómeno creciente de la individualización de nuestras sociedades y la proliferación de formas de desarraigo y de violencia. Significativamente Keller presta escasa atención a estas manifestaciones, quizá porque desde el liberalismo político al que se adhiere llega a identificar patriotismo con nacionalismo, sin tomar en consideración que se trata de términos afines, pero no sinónimos, y que el radicalismo excluyente se predica hoy no tanto de una autoafirmación de la propia tradición (patriotismo) como de una negación del *status* de los pueblos vecinos.

- [1] ROYCE, J. (1908), *The Philosophy of Loyalty*. Nueva York, MacMillan, p. 22.
- [2] En este punto es muy significativo cómo estamos experimentando un eclipse del concepto de “bien común” en la oratoria parlamentaria, que viene a ser sustituido por el de “interés general” o por el de “Estado”.
- [3] PAINE, A., (1935) (ed.), *Mark Twain's Notebook*. Nueva York, Harper, p. 199.
- [4] KELLER, S. (2007), *The limits of loyalty*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 157.
- [5] *Ibid.* p. 159.
- [6] KELLER, S. (2007), *The limits of loyalty*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 160.
- [7] KLEINIG, J. (2014). *On loyalty and loyalties. The contours of a problematic virtue*. Oxford, Oxford University Press, p. 68.
- [8] Cfr. MACINTYRE, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad*. Madrid, Rialp.
- [9] KELLER, S. (2007). *The limits of loyalty*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 202.

PRÓLOGO

TODOS NOSOTROS POSEEMOS LEALTADES; pensemos en algunos de los nuestros. Probablemente, muchas de tus lealtades van dirigidas hacia otras personas: tus amigos, por ejemplo, y tal vez tus compañeros, tus padres, tus hijos o tu pareja sentimental. Debes ser también leal, incluso con ciertas instituciones, como la universidad o con algún partido político; o con tu marca favorita, tiendas o restaurantes; o con tus mascotas, tu país o tu profesión. Algunas de tus lealtades, probablemente, sean muy importantes para ti, jueguen un rol importante en tu vida y en tu auto-concepción; algunos ejemplos podrían ser tus lealtades a tu cónyuge y a tus hijos. Otros, a pesar de ocupar un lugar, probablemente no sientas que sean tan importantes: tu lealtad a la tienda de café local, digo, o tu lealtad hacia tu equipo de fútbol.

Si eres leal con algo, seguramente tú lo favorecerás (priorizarás), en un sentido o en otro, en tus acciones. Promoverás esos intereses, los tratarás con respeto o veneración, siguiendo su orden (prelación), o actuarás defendiéndolos. Pero la lealtad no es simplemente cómo actúas; sino que también es tu modo de pensar, y qué te motiva. Si eres leal con algo, entonces tus pensamientos respecto a ese algo enervarán tus pasiones, podrás dirigirte a ello con un sentimiento cálido y afectuoso, y podrás entristecerte con sentimientos de sufrimiento o por una pérdida. Podrás pensar sobre ello como algo tuyo como tu país o tu amigo; en cualquier caso, probablemente pensarás en ello como si tuvieses una conexión (atracción) especial con ello, quizás en virtud de una historia o compromiso compartidos. Incluso podrás hacer enjuiciamientos acerca de ello, en diversos sentidos; debiendo darle el beneficio de la duda, o creer en ello implícitamente, o deberás, como cualquiera que tenga interés en esta función, juzgarlo con especial severidad y ojo crítico. Y podrá jugar un rol especial en tu imaginación; puedes imaginarlo con convencimiento, y puedes imaginarte como un especial campeón o guardián.

Este libro trata sobre la naturaleza de la lealtad, y de los problemas éticos que la lealtad entraña. Estoy especialmente interesado en tres cuestiones. La primera, ¿qué hay en torno a las diferentes formas de lealtad? Por ejemplo, ¿qué es exactamente el patriotismo y cómo difiere sobre otros tipos de lealtad? La segunda, ¿cómo deben, las diferentes formas de lealtad, ser consideradas desde un punto de vista ético? Por ejemplo, ¿estamos obligados a observar ciertos tipos de lealtad con nuestros padres, y es siempre bueno ser un buen amigo? La tercera, ¿cuál es el estatus ético de la lealtad como

propuesta general? Por ejemplo, ¿es la lealtad una virtud y es, como algunos sugieren (y sostienen) el fenómeno donde se funda todo pensamiento moral sano?

Tenemos que prestar especial atención a la primera pregunta antes de poder avanzar con las otras dos. Hay muchas formas de discrepancia en la lealtad, así como en el objeto. Un patriota leal, por ejemplo, no trata del mismo modo a su país que un amigo leal trataría a sus amigos, o un padre leal trataría a su hijo, o como un fan leal trataría a su equipo de fútbol favorito. Las diferencias entre lealtades son éticamente significativas. Simplemente porque digamos que un tipo de lealtad es bueno, peligroso, aceptable, obligatorio, o lo que sea, eso no quiere decir que debemos decir lo mismo acerca de los tipos de lealtad. Al empezar a investigar la lealtad y su significado ético pasamos a cuestionarnos la psicología moral. Debemos empezar mirando cuidadosamente los diferentes tipos de lealtad y las distintas acciones y pensamientos que cada uno de esos tipos engloban y solo después de haber hecho esto, poner la mirada en la lealtad en general.

En este acercamiento me alejo de la mayoría de filósofos que han escrito sobre la lealtad. La literatura sobre la lealtad puede dividirse en dos grandes corrientes. La primera y más destacada es la que discute acerca del problema que la lealtad plantea sobre la moralidad universal[1]. Las teorías sobre la universalidad de los juicios morales dicen que los individuos son valiosos en virtud de las propiedades que ellos mismos poseen inherentemente, como la racionalidad o la sensibilidad, y nuestros principios morales deben ser, por tanto, principios objetivos; estos no deben prestar atención a qué sucede para que otros conecten con nosotros. La lealtad es un problema para la moralidad universal porque la lealtad engloba parcialidad (si eres leal con tu hija, la favorecerás respecto a otros niños, simplemente por el mero hecho de que es tu hija); y parece obvio que la lealtad es, a veces, conveniente (puede ser malo no prestar atención a los intereses de tu hija). Además, las teorías universales, como el utilitarismo o el kantismo, parecen insinuar que debemos ser imparciales (tu hija no es más valiosa que cualquier otro solo por el mero hecho de ser tu hija). Por tanto, ¿debemos rechazar la moralidad universal o desaprobar la lealtad? O ¿puede la lealtad acontecer satisfactoriamente sobre todo lo demás, proveyendo un universalismo consolidado?

La segunda corriente filosófica sobre la lealtad es más constructiva, pero a su vez es más radical. Es una corriente seguida en las dos grandes obras inglesas sobre la lealtad, Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* y George P. Fletcher, *Loyalty*, así como en muchas obras procedentes de autores comunitaristas. Su principal reclamo es que la lealtad es una necesidad humana básica, y de hecho el fundamento de la teoría de la agencia moral. Necesitas ser leal, superar la sugestión para entender o construir tu verdadera identidad, y con ello tener un plan para una vida moral y la motivación para vivirla. La vida moral es, pues, el sustrato de la vida leal.

Ambas corrientes sobre la literatura de la lealtad tienen rasgos que tienden a oscurecer aquellas cuestiones sobre las que me quiero centrar. En primer lugar, engloban, de arriba abajo, aproximaciones integrales sobre la ética de la lealtad. Empezaremos con una teoría moral con gran reconocimiento, después veremos si podemos encontrar y hacer

frente con numerosos ejemplos palmarios o si renunciamos a la ambición de conseguir ver cómo la lealtad puede servir como fundamento de la moral, después de intentar crear lealtades individuales que se introduzcan en este proyecto. En segundo lugar, ninguna aproximación ha usado con mayor sutileza las distinciones entre lealtades. Para la literatura sobre la lealtad y el universalismo, lo que realmente importa, para la mayoría de sus representantes, es el hecho de que, la lealtad, genera parcialidad. Para el proyecto en que se fundamenta la moralidad de la lealtad, hay que presionar para hacer que la lealtad se analice exhaustivamente, como un fenómeno unificado —esto es, como si se tratara de un elemento básico a partir del cual pueden ser explicados fenómenos morales de gran complejidad—.

Este libro desarrolla globalmente una aproximación a la ética de la lealtad. En primer lugar, fijaré la mirada en algunos particulares tipos de lealtad y en algunos problemas éticos que ellos suscitan, para después hacer una consideración general del fenómeno de la lealtad. Alejándome lo máximo posible, procederé independientemente de cualquier condicionamiento acerca de las teorías reconocidas. La primera parte del libro examina diferentes tipos de lealtad, centrándose en la amistad, en el patriotismo y en la lealtad filial. La segunda parte del libro trata preguntas sobre qué lugar debe ocupar la lealtad en nuestro pensamiento moral. Considero que no hay tal valor o virtud detrás de la lealtad, y que la noción de lealtad no es compatible con ningún proyecto de fundamentación. A continuación, presento un resumen de los capítulos.

El capítulo 1 ofrece y defiende una definición de lealtad, argumentando que el concepto de lealtad es ciertamente poroso —hay muy diversas acepciones que englobamos dentro de las distintas formas de lealtad— y no es susceptible de evaluación fuerte; no existe ninguna razón conceptual para pensar que simplemente porque algo cuenta como lealtad, sea algo bueno en sí.

El capítulo 2 trata sobre la amistad; considero que la buena amistad puede englobar seres preparados para conformar creencias independientemente de la evidencia y que hay, en algunos casos, poderosas razones (desde un punto de vista epistemológico) para no conducirse como un buen amigo. Los capítulos 3 y 4 versan sobre el patriotismo; de nuevo, mi preocupación tiene que ver con las disposiciones a creer. Trataré de mostrar que el patriotismo envuelve una tendencia hacia la desilusión, a un punto ciertamente poco atractivo, y que esa es la razón para pensar que el patriotismo es un vicio. Los capítulos 5 y 6 discuten sobre la lealtad filial, a propósito de los deberes filiales. Comienzo con la convicción de que tenemos especiales deberes hacia nuestros padres, definiendo un sentido particular sobre cómo aquellos deberes surgen y se desenvuelven con la invocación de esa lealtad filial —que, en un sentido pleno, desde un punto de vista psicológico, puede ser un deber—.

El resto del libro profundiza acerca del rol moral de la lealtad, considerada como una noción general. El capítulo 7 razona que la lealtad no es un valor o una virtud. El capítulo 8 considera y trata de demostrar con argumentos, ya conocidos, por su reclamo, que la lealtad tiene algún tipo de importancia ética central. El capítulo 9 analiza exhaustivamente el sistema desarrollado por Royce en *The Philosophy of Loyalty*.

Sostengo que el desarrollo de Royce revela formidables obstáculos para el proyecto de reemplazar la moralidad universalista por una ética de la lealtad, así como, algunos problemas para ciertas variantes de comunitarismo, entendidas en sentido amplio.

El capítulo 10 trata sobre la deslealtad, y sobre la pregunta de si, una visión como la mía, acorde con que la lealtad no es una virtud, puede explicar por qué la deslealtad puede ser entendida como un vicio. El capítulo de conclusiones defiende una visión global de la lealtad y sus implicaciones valiosas.

Llegados a este punto, claro que tengo algo que decir sobre esa visión de la lealtad, según la cual, esta podría ser el fundamento de la moralidad. Considero que eso es un error. No me dirijo a la literatura sobre lealtad y universalismo directamente en el cuerpo principal del libro, aunque sí me aproxime a ella en algunos puntos. En el epílogo, intento reivindicar las variadas tesis que son relevantes en este debate y formulo alguna sugerencia tentativa.

Bajo la invocación a visiones sobre la amistad, el patriotismo, el deber filial y el estatus ético de la lealtad y la deslealtad, espero avanzar en una sugerencia programática también. La psicología de la lealtad, a menudo es complicada y, con frecuencia, problemática. Las lealtades afectan al modo en que nos comportamos, al modo en que concebimos a los demás y al modo en que nos formamos creencias sobre otras cosas. La psicología de la lealtad constituye un área importante de investigación ética. Espero mostrar que el camino recto para conducirnos en esa investigación es comenzar practicando cuidadosas distinciones entre los diferentes tipos de lealtad y sostengo también, que muchas de esas investigaciones pueden llevarse a cabo prescindiendo de compromisos evaluativos fuertes, desde el punto de vista moral y de determinadas ideologías políticas.

[1] La literatura es abundante. Para ampliar algunas referencias, confrontar los siguientes títulos: GODWIN, W. (1793). *An Enquiry Concerning Political Justice*, Libro II Capítulo 2; STOCKER, M. (1976). "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *The Journal of Philosophy*, 73:14, pp. 453-466; WILLIAMS, B. "Persons, Character and Morality", en WILLIAMS, B. *Moral luck*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19; BARON, M. (1991). "Impartiality and Friendship", *Ethics* 101:4, pp. 836-857; RAILTON, P. (1984). "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality", *Philosophy and public affairs*, 13:2, pp. 134-171; COCKING, D. y OAKLEY, J. (1995). "Indirect Consequentialism, Friendship, and the Problem of Alienation", *Ethics* 106:1, pp. 86-111; VELLEMAN, J. D. (1999). "Love as a Moral Emotion", *Ethics*, 109:2, pp. 338-374; y los artículos que se enmarcan en la discusión entre universalismo y comunitarismo contenidos en el capítulo 3.

1.

¿QUÉ ES LA LEALTAD?

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hay diferentes cosas a las que puedes ser leal y diferentes formas en las que puedes ser leal. La forma que tú tienes de sentir y de actuar hacia tu esposa, por ejemplo, es bastante diferente de la forma de sentir y de actuar que tienes hacia tu equipo de fútbol favorito, por más que ambas sean manifestaciones de lealtad.

Este capítulo comienza formulando una definición de lealtad, examinando qué es lo que todas las lealtades tienen en común y cómo las lealtades pueden diferir en objeto y en tipología, aunque se sigan contabilizando como lealtades.

Tanto como sea posible voy a contestar a esas cuestiones, sin prejuzgar o poner en cuestión nuestro uso cotidiano del concepto. Al contar un relato sobre la naturaleza de la lealtad, existe la tentación de intentar garantizar que alguna cosa que *realmente* incorpore la lealtad será algo valioso, o algo que merezca nuestra aprobación. Pero no soy de la opinión de que nosotros debiéramos partir del presupuesto de que la lealtad es, o debería estar hecha para parecer que lo es, algo que da respuesta a estándares evaluativos independientes y ciertos. El primer propósito es alcanzar una mejor comprensión, no tanto de la verdad, bondad, sensibilidad o racionalidad defendible de la lealtad, sino solo de la lealtad[1].

La lealtad es algunas veces considerada como una manifestación del carácter, al modo, como decimos que una persona particular es fuerte, inteligente, leal. Hablamos también de la lealtad como un principio o ideal. Detrás de todas esas formas de considerar la lealtad, lo que prevalece es la idea de que un cierto tipo de relación entre individuos y respecto de las cosas a las cuales ellos se dicen leales. Existe una persona que es leal, y existe un objeto al cual ella es leal (la cual, en un alarde de escasa imaginación llamaré X).

Comienzo por hacer algo importante, pero que con frecuencia pasa desapercibido. A continuación, voy a examinar algunas de las cosas que los filósofos dicen o presuponen en relación con la naturaleza de la lealtad. Una vez hecho lo anterior, voy a ofrecer y defender mi propio planteamiento acerca de qué hace que respecto de alguna cosa se predique lealtad.

LEALTAD Y DILIGENCIA RESPONSABLE

Imaginemos una persona que ha pensado, en virtud de ciertos argumentos, y ha decidido que el utilitarismo clásico es correcto y que como resultado siempre trata de maximizar el bienestar y minimizar el sufrimiento. Es natural decir que esta persona está comprometida en la causa de la maximización de la utilidad, y que, si ella sigue el principio utilitarista en su vida diaria, entonces ella puede ser considerada como persona de principios y diligente (si pones en duda que un utilitarista pueda realmente ser diligente o tener principios, entonces imagina a un kantiano diligente o a un seguidor diligente de alguna otra teoría ética). Considero que sería forzado decir que ella es leal al utilitarismo. Lo que la mueve a ella, no es tanto la lealtad al principio utilitarista, sino su particular convicción de que el principio utilitarista es verdadero.

La cuestión aquí no es que esos principios morales abstractos no sean el tipo de cosas a las cuales una persona puede ser leal. Quizá, tales principios, lo son. Imaginemos a una persona diferente, que también sigue el principio utilitarista todo lo mejor que puede, pero no lo hace porque considere que ese principio es verdadero, riguroso, correcto, sino más bien porque esa persona se identifica con el mismo; tal vez esta persona haya sido criada en una comunidad de utilitaristas, ha desarrollado un entusiasmo por el principio utilitarista, teniendo una especial conexión con el mismo. Esta persona seguiría el principio utilitarista porque consideraría que este es *su* principio. Parecería bastante pretencioso decir que este carácter es leal al utilitarismo y que eso es así porque actúa como dice actuar.

Voy a intentar mostrar que hay una diferencia entre lealtad y diligencia. La razón que esgrimo es porque del hecho de que alguien siga deliberadamente un principio de comportamiento o, esté comprometido afectivamente con una causa, de ahí no se puede colegir que esa persona sea leal.

Este punto está relacionado con otro que trataré ahora, según el cual, el modo en que una persona actúa no es lo bastante para decirnos hasta qué extremo ella es leal. Si yo realmente mantengo mis promesas hacia ti, entonces eso podría ser justificado porque tú eres alguien a quien yo soy leal. O, esto podría ser debido porque yo creo que las personas deberían siempre mantener sus promesas, o porque yo quiero verme a mí mismo como el tipo de persona que siempre mantiene sus promesas, o porque yo prometí a tu padre que cualquier promesa que yo te hiciera la cumpliría. En estos últimos supuestos, aparece que la lealtad que me mueve a actuar, es explicada, más bien, por otras cosas que tú. El hecho de que actúes hacia los demás del modo en que lo harías si fueras leal, no garantiza que realmente seas leal. El hecho de que seas o no seas leal a alguna cosa depende no sólo de lo que tú haces, sino de qué te motiva realmente[2].

EXPRESIONES DE LEALTAD

Hay diferentes formas a las que, en un sentido amplio, la lealtad puede ser expresada. Quiero centrar mi atención en cinco manifestaciones. Las llamaré “lealtad en conciencia”, “lealtad en la defensa partidista”, “lealtad en el rito”, “lealtad en la

identidad” y “lealtad en las convicciones”. No quiero calificar esta lista de exhaustiva. Bien puede haber otras formas de manifestar lealtad. Y no estoy queriendo sugerir que toda expresión de lealtad se adscriba a alguna de estas categorías; las fronteras entre los tipos de lealtad son difusas.

Lealtad en conciencia

Puedes expresar tu lealtad a X, priorizando los intereses de X o su bienestar, por encima de los intereses de otros, que quepa comparar. Priorizar los intereses de X significa cuidar con mayor esmero los intereses de X que los intereses de otros, y estar motivado a hacerlo en lo sucesivo. Si priorizas los intereses de X y lo haces al margen de la lealtad a X, entonces estás mostrando lealtad subjetiva.

La lealtad de una madre a su hijo, por ejemplo, incluye típicamente la lealtad subjetiva. Una madre leal está preparada para hacer cosas por su hijo que ella no haría por cualquier otro niño.

Lealtad en la defensa partidista

Imagina que sientes una especial lealtad por Al Gore. Tal vez, siempre has sentido afecto y admiración por él, quizá porque él hizo algo grato para ti, o tal vez, porque sois de la misma ciudad. En una cena festiva, tus compañeros se ponen a hablar sobre cuán lamentable era Al Gore, como candidato presidencial y cuán incompetente debía ser para perder esa elección. Discrepas en ello, pero si estuvieran hablando de alguien con quien tú hubieras tenido algún tipo de relación lejana, permanecerías en silencio. Pero se trata de Al Gore, por lo que te sientes compelido a decir algo en su defensa. Es natural pensar que haciendo eso estás actuando con lealtad a Al Gore. Puede ciertamente parecer, que de lo contrario, estarías siendo desleal hacia Al Gore, al permitir que se ensañen con él. Dado el afecto que tú sientes hacia Al Gore, puede parecer que le estás reprobando o cometiendo una acción incorrecta hacia él si no das la cara por él en un ambiente hostil. Tu lealtad es expresada aquí como un entrenamiento para defender el objeto más importante de tus intereses. No estás intentando defender los intereses de Al Gore, defendiéndole a él en la cena festiva (tal vez Al Gore recibiría mayor respeto si contase con un simpatizante local en una cena festiva indiferente, pero es inverosímil pensar que esta consideración es la que te frena a ti).

Más bien, estás expresando tu lealtad hacia Al Gore, siendo su defensor, apoyándole o dando la cara por él[3]. Esa es la lealtad en la defensa partidista.

Lealtad en el rito

La lealtad es algunas veces expresada a través de la asistencia o participación en ritos, o de un modo más generalista, en prácticas que son concebidas para simbolizar o expresar lealtades[4]. Este es obviamente el caso en el que se hace hincapié en el patriotismo; cuando una persona expresa su patriotismo recitando una promesa de lealtad, saludando

reverentemente una bandera o estando concentrado durante la entonación del himno nacional, está participando en un rito estructurado y convencional, que proporciona significado como una expresión de compromiso leal a un país. En otro caso, pensemos en alguien que no disfruta especialmente o valora asistir a la iglesia por sí mismo, aunque siente lealtad a su tradición religiosa y va a la iglesia, cada semana, por esa razón. Estaríamos distorsionando las cosas al decir que esa persona está intentando defender, de forma partidista, los intereses de su tradición religiosa o que está actuando como su abogada. Más bien, a través del rito de asistir a la iglesia, ella tributa honores y afirma su compromiso leal a la forma de vida en la cual se ha criado.

Hay muchos otros casos en los cuales la lealtad es expresada de la misma forma — casos en los que la lealtad es manifestada a través del compromiso en ritos, prácticas o costumbres que son asociados convencionalmente con la lealtad— incluso cuando la palabra “rito” no es la que, probablemente, escogeríamos en primer lugar para describir el comportamiento desarrollado. Llevando puesta una alianza de boda o permaneciendo hasta el final presenciando el partido de tu equipo, incluso cuando está perdiendo y haciendo el ridículo y además la climatología es horrible, tú estás haciendo algo similar a lo que haría el patriota saludando reverentemente la bandera. No es tanto un problema de intentar beneficiar el objeto de tu lealtad o defender su causa, que hacer lo que tú haces como si tú realmente fueras una pareja romántica leal o un aficionado.

George P. Fletcher sugiere que la señal para involucrarse en un rito de lealtad es demostrar lealtad, por lo cual él quiere decir que la cuestión es exteriorizar lealtad, haciéndola pública y visible; afirma que a través de los ritos las lealtades comunitarias son establecidas y fortalecidas[5]. Considero que el modo fundamental de unificar manifestaciones de ritos de lealtad es que aquellos que asisten a los mismos los conciban como formas de tributar honor y respeto al objeto de sus lealtades. Un patriota que saluda la bandera en privado no está comunicando su lealtad a nadie, pero en realidad está expresando su patriotismo. La persona que asiste a la iglesia en virtud de su lealtad a la tradición religiosa o que oculta su amor por su pareja sentimental puede hacerlo, no tanto en aras a anunciar su lealtad, sino solo como su expresión. Esa persona estaría venerando aquello a lo que es leal, ya sea comunicada o no su veneración.

Lealtad en la identidad

Una forma en la que la lealtad de alguien podría ser expresada es a través de la tendencia a identificarse ella misma con el objeto de su lealtad. Hasta cierto punto, una persona leal, en algún extremo, trata las cosas o la cosa a la que ella es leal como si fuera ella misma, sintiéndola como sentiría y actuaría si ella actuara como si las cosas ciertas fuesen, en verdad, de ella. Si tu lealtad a tu equipo deportivo favorito es expresada de una forma concreta, entonces tú puedes sentir como un éxito propio cuando tu equipo lo está haciendo bien y como un fracaso cuando tu equipo lo está haciendo mal. Puedes sentir orgullo cuando tu equipo hace alguna cosa bien —cuando gana un torneo u obtiene dinero para la caridad— y puedes sentir disgusto cuando tu equipo lo hace mal,

cuando sus jugadores manifiestan una total falta de compromiso. Tales reacciones existen más allá de cualesquiera tendencias que quieran promover los intereses del objeto de tu lealtad, servirlos como su defensor o venerarlos a través de su implicación en ritos apropiados.

Lealtad en la convicción

El último tipo de lealtad sobre el que quiero debatir tiene su expresión primaria, no tanto en las emociones, deseos o acciones particulares, sino más bien en la tendencia a formar ciertas creencias sólidas. Cuando tú eres un amigo leal de alguien, puedes estar especialmente inclinado a creer que ese alguien no es culpable de los crímenes de los que es acusado. Como padre leal puedes estar especialmente inclinado a creer que tu niño tiene especiales virtudes y talentos. Como aficionado leal a un equipo de fútbol tú puedes estar especialmente inclinado a creer que fue alguien del otro equipo quien incurrió en provocación.

Tu lealtad a X es expresada como la lealtad en la convicción de si eres leal a X te inclinarás a mantener ciertas creencias sólidas independientemente de la evidencia. Una forma de examinar si estás desplegando una lealtad en la convicción es preguntarte si tú tendrías las percepciones que tienes sobre X si no fuera X, sino más bien si fuera alguna cosa comparable a la que tú no fueses leal quien estuviere involucrado, y si tú tuvieras exactamente la misma evidencia con estima a esta alternativa como tú realmente tienes a X. De este modo, un padre podría estar desplegando lealtad en la convicción si él cree, habiendo estado viendo a su hija jugar en un equipo de fútbol que ella fue la mejor jugadora sobre el campo, pero no creyera lo mismo respecto a otra chica si él viera hacer a ella sobre el campo exactamente lo mismo que hizo su hija. Los últimos capítulos muestran que la lealtad en la convicción es una parte común y, con frecuencia, problemática de algunas manifestaciones familiares de lealtad.

LEALTAD Y AUTOCONCIENCIA

Una curiosa manifestación de la lealtad en la convicción es advertir lo difícil que resulta ver cómo alguien puede desplegarla con plena conciencia de lo que está haciendo. Es difícil ver cómo alguien puede forjar una creencia en respuesta consciente a una consideración que ella sabe que no se refiere a su verdad[6] (hay algo muy extraño en relación con quien cree en P, mientras admite tranquilamente que sus razones en creer en P no descansan en la cuestión de si P es verdadero o falso). Más que ser un problema para la idea de que la lealtad podría ser expresada como una lealtad en la convicción, esta observación ilustra que hay una buena razón independiente para creer: es posible ser leal a una cosa y tener tu lealtad influenciando tus acciones, sin ser consciente de ello.

Supón que eres miembro de un comité de contratación y un buen amigo tuyo es uno de los candidatos que se presenta. Haces un esfuerzo especial en considerar que la candidatura de tu amigo descansa exclusivamente en sus méritos y no en el hecho de que tú inclines la balanza hacia él, y crees que tu esfuerzo es exitoso. Después de tomar en

consideración a todos los aspirantes, llegas a la conclusión de que realmente tu amigo es la mejor persona para ocupar el puesto, y de este modo, él obtiene tu voto. Algunos años más tarde, tal vez, después de que tu amigo haya sido contratado y el nombramiento no haya resultado satisfactorio, te retrotraes al proceso de contratación y te das cuenta de que realmente, después de todo, estabas influenciado por tu lealtad a tu amigo. Pensaste en este tiempo que no estabas manifestando lealtad, pero mirando atrás, te das cuenta de que así fue.

En paralelo, la gente puede haber imaginado su insistencia en que ellos no eran leales a algo, cuando es claro, cara a los otros que sí lo eran. Yo podría insistir, y realmente creer, que yo no siento amor o lealtad hacia mi padre, y que cuando hago las cosas que hago por él, realmente estoy actuando en virtud de mi autointerés —intentando asegurar mi herencia o cubrir mis espaldas— cuando es obvio, ante aquellos que me ven, que estoy errado con mis motivaciones, que estoy negando la profunda conexión que siento con mi padre, la cual me lleva a actuar como lo hago, incluso cuando trato de huir hacia delante.

Hay, por tanto, un argumento bastante diferente que podría mostrar que aquellos que son leales no necesitan ser conscientes de ello: algunos animales pueden ser leales. Algunos pájaros son leales a sus parejas y un perro o un cachorro puede ser descrito como más leal que otro. Pero los pájaros y los perros leales, presumiblemente, no son conscientes de ser leales, porque ellos no tienen conciencia de qué es la lealtad (lo mismo podría ser dicho respecto de niños de corta edad). Supongo que cuando hablamos de lealtad en animales podríamos estar equivocándonos —quizás los animales no son realmente leales en ningún caso— y es posible que la lealtad en animales, aunque exista, sea sustancialmente diferente a la lealtad en los seres humanos. Mi criterio es que los animales, realmente, pueden ser leales y que algunos tipos de lealtad en los animales no son tan diferentes respecto de algunos tipos de lealtad en los seres humanos. Por esa razón, estoy motivado a proveer una definición de lealtad que sea menos intelectualista que algunas de las vigentes[7]. Pero mis argumentos para tal definición no dependerán de lo referido a los animales.

LEALTAD COMO UN MODO DE PRIORIZAR INTERESES

Las próximas dos secciones describen y critican algunas afirmaciones sobre la naturaleza de la lealtad que aparecen en la literatura filosófica. Los filósofos que escriben sobre la lealtad, algunas veces, presuponen que ser leal a alguna cosa es tener una implicación especial con sus intereses. Philip Pettit, por ejemplo, dijo que “ser leal es estar dedicado al bienestar individual de alguien”; y R. E. Ewin sugiere que la lealtad es, al menos en parte, “la obligación de uno mismo a velar por los intereses preferentes de un cierto grupo o de ciertos individuos”, y, finalmente, que la lealtad es la predisposición a “tomar los intereses de los otros como propios”[8].

Los filósofos que analizan esta concepción de la lealtad tienden a ser aquellos que están tratando con la cuestión de si una teoría moral universalista puede dejar espacio a la parcialidad. El problema aquí es esencialmente de carácter estructural: si una teoría

moral dice que el valor de los individuos nada tiene que ver con sus particulares conexiones respecto a otros individuos, ¿podría esta teoría permitirnos favorecer a algunos individuos en virtud de las conexiones que ellos acaban teniendo con nosotros? Para motivar esta discusión todo lo anterior está necesitado de una idea de un sujeto que actúa bien, incluso mientras actúa de un modo partidista. Esta parcialidad es, en tales discusiones, llamada “lealtad”.

He sugerido que hay formas de expresar la lealtad que no decaen al priorizar los intereses del objeto de la lealtad; hay expresiones de lealtad de otros, más allá de la lealtad subjetiva. Esto podría ser consistente con la concepción de la lealtad sometida a discusión, aunque si esto vuelve a priorizar el bienestar de alguien es siempre una forma de ser leal a ese alguien, y si la lealtad dondequiera que se involucre siempre incluye la lealtad subjetiva. Pero ese no es el camino; priorizando los intereses de X no es ni suficiente ni necesario para la lealtad hacia X.

Puedes priorizar los intereses de algunas cosas sin ser leal a las mismas. Podrías priorizar tus intereses porque estabas obligado a hacerlo o bien porque así te lo exigía el oficial al mando, o como una forma de expresar tu lealtad hacia mi padre, o porque yo decidí, en virtud de mis razones excéntricas, priorizar durante el resto de mi vida los intereses de esa persona cercana, que podrías ser tú. En todos estos casos, estoy priorizando tus intereses sin sentir ningún especial aprecio por ti. Todos ellos forman parte de casos en los que priorizo tus intereses incluso aunque no seas alguien ante quien yo soy leal.

Más aún, puedes ser leal a alguna cosa sin priorizar sus intereses. Un profesor universitario trabaja en una institución cuyo presidente es muy impopular entre los miembros de la facultad. Este profesor, como sus colegas, no tiene afecto hacia el presidente; a él le desagrada este presidente y lo desaprueba, y piensa que sería bueno que lo reemplazasen. Aun así, el profesor, en principio, no está criticando al presidente, o firmando peticiones pidiendo su destitución. La razón por la que él no manifiesta su oposición contra el presidente es que el presidente jugó un papel importante en la contratación de este profesor y el profesor siente que él debe al presidente su trabajo. En ese sentido, él siente una especial conexión con el presidente y siente que sería desleal —que él estaría faltando al honor de esta especial conexión— si él se convirtiera en alguien que habla mal del presidente.

Esto no cambia el hecho de que el profesor realmente no siente afecto por el presidente. La creencia del profesor no es que hablando contra el presidente le causaría algún daño a él —puede juzgar bien que su compromiso no producirá ninguna diferencia— pero, más allá de eso, es impropio o poco edificante que alguien que debe su trabajo al presidente tome partido contra él. Aquí no hay, ciertamente, una preocupación global por el bienestar del presidente; el profesor no haría especiales sacrificios en aras a asegurar que se hicieran efectivos los intereses del presidente, y no le afectaría la noticia de que al presidente le ha atropellado un autobús. Su lealtad, que es, a su manera, profundamente sentida, es expresada en puridad a través de un continuo rehusar la crítica

en público al presidente. Es reconociblemente leal al presidente, pero eso no significa que priorice los intereses de este último.

Aquí no hay nada realmente llamativo. Casos en los que la lealtad a X no implica un nivel elevado de preocupación por los intereses de X son bastante comunes. Permítanme aportar otro ejemplo, si yo soy leal a una marca de zapatillas deportivas, entonces yo tengo un tipo de vínculo emocional a esa marca y hago cuanto esté en mi mano por comprar y llevar puestas zapatillas de esa marca más que de otras. Quizás está en los intereses de la marca tener un cliente como yo, pero ciertamente, no compro y me pongo esas zapatillas con esa idea en mi cabeza. No estoy motivado en beneficiar a la marca; soy leal a esto, pero hasta la fecha solo me motiva ponerme estas zapatillas. Si yo hiciera alguna otra cosa en mejores circunstancias, si a mí me motivase salvar a la marca de la quiebra o ayudarla a introducirse en nuevos mercados es, enteramente, otra cuestión.

LA LEALTAD Y EL YO

Una afirmación diferente acerca de la esencial naturaleza de la lealtad, en muchas ocasiones, viene dada por aquellos cuyo interés inicial en la lealtad proviene de su deseo de abrazarla, o de querer verla como el profundo, rico e importante concepto que ella misma es, o en ser leal a ella, debiendo tener alguna conexión íntima con su identidad. Diversos autores construyen esta conexión de forma diferente —realmente, su naturaleza es con frecuencia, poco nítida— pero aquí mencionamos dos casos, muy pertinentes, en los que ella viene invocada.

Fletcher, probablemente sea quien presenta, de modo más minucioso, la conexión entre lealtad e identidad personal, mediante su noción acerca de “el yo histórico”. El yo histórico, para Fletcher, viene constituido por unas características distintivas acerca de la historia de un individuo, poniéndose en énfasis sobre aquello que no puede ser elegido, como los miembros de una familia concreta, nuestra nación o nuestra herencia religiosa. Concepciones liberales sobre el yo, dice Fletcher, que toman en consideración el yo como algo completamente antes de entablar cualquier relación particular con otros, y en esto ellos erran; las “éticas de la lealtad”, que Fletcher defiende, “toman en consideración, las relaciones con otros como algo lógicamente anterior al individuo”[9]. El yo histórico, por tanto, trata de ser, de algún modo, el verdadero yo, y es en el yo histórico donde crece la lealtad, para Fletcher, allí se encuentra. El yo histórico es la fuente de las lealtades —él “genera obligaciones de lealtad hacia las familias, grupos y naciones que forman parte de la definición de tu yo”— y esta es la única fuente de las lealtades —“como el yo histórico inculca un sentido de lealtad y lealtades, especialmente dirigido a las naciones, este deriva específicamente del yo histórico”[10]—. Para Fletcher, por tanto, ser leal es fundamentalmente una cuestión de identidad personal. En la actuación leal, “uno reconoce quién es quién”[11].

Un argumento ligeramente distinto es el que da Richard Rorty. Él sostiene que el yo es “un centro de identidad narrativa”, y que está constituido, al menos parcialmente, por miembros de comunidades particulares[12].

Los dilemas morales, dice Rorty, surgen cuando un grupo al que eres leal entra en conflicto con otro grupo al que también debes lealtad; si tienes que decidir entre mirar por el estado de salud de tu madre o luchar contra el fascismo, por ejemplo, en este caso tu lealtad hacia tu familia chocará con tu lealtad hacia tu país. Cuando hayas decidido qué hacer en ese caso, Rorty dice que con ello, habrás decidido qué lealtad priorizas, por tanto, con qué comunidad estás fundamentalmente más alineado, en conclusión qué comunidad es fundamental para la narrativa con la que te identificas. Al decidir con qué cosas soy leal, con ello, estoy eligiendo “entre yoes alternativos”[13].

En esta argumentación acerca de la conexión entre lealtad e identidad personal, puede ser difícil de ver, con exactitud, qué se está afirmando, que significa literalmente y qué se supone que hay que tomar en consideración en esta floritura retórica. Sospecho que aquellos que dicen que tus lealtades muestran quién eres, a menudo, son los mismos que sostienen que la lealtad, realmente, sí que importa, puesto que los hechos acerca de los que versan la lealtad dicen mucho de la propia persona. Sin embargo, sugerir que una persona se reduce a lo que son sus lealtades, sucede tan a menudo que deberíamos replantearnos si es realmente verdad o tiene algún sentido plausible e interesante, aunque se invoque en un sentido menos fuerte.

Permítanme empezar con un supuesto problemático de la tesis. Tú eres un fan leal de un equipo de fútbol. Como fan leal, sigues y te preocupas por la suerte que corra tu equipo, vas a los partidos, de vez en cuando, posees alguna parafernalia de tu equipo, te quedas cerca de tu equipo en lo bueno y en lo malo, y resistes la tentación —tal vez social o geográfica— de cambiar tu apoyo hacia un equipo diferente. Pero no se te puede considerar un fanático. Tú tienes otros muchos intereses que son mucho más importantes para ti que el fútbol y hay mucha gente que te conoce bien pero que no sabe que eres fan de un concreto equipo de fútbol. No eres una de esas personas, cuyo estado de ánimo parece estar atado, casi exclusivamente, a la suerte que corra su equipo; apoyar a este equipo es valioso a tus ojos, pero relativamente insignificante como parte de tu vida.

Sería muy inverosímil, en todo caso, suponer que apoyar a tu equipo de fútbol es parcialmente constitutivo de tu identidad más profunda. Si apoyases a otro equipo o no apoyases a ninguno, tu seguirías siendo la misma persona. Los demás no necesitan saber de tu interés por el fútbol para entender cómo eres realmente. Simplemente no es importante. Sin embargo, no es necesario negar que tú, de hecho, eres leal a tu equipo de fútbol favorito; por supuesto, lo eres. Lo que tenemos aquí, por tanto, es un caso en el que una persona es genuinamente leal a algo, sin que esa lealtad tenga mucho que ver con su identidad, o con la naturaleza esencial de sí mismo. Es fácil encontrar otros casos. Puedes ser leal con tu jefe, con un conocido, con tus mascotas o con tu centro comercial, sin imaginar que dichas lealtades constituyen parte esencial en tu identidad.

En este punto, cuando autores como Fletcher y Rorty hablan sobre las conexiones entre lealtad e identidad, probablemente, no están pensando en el tipo de lealtades cuyo rol en la vida de una persona es periférico. Ellos están pensando en lealtades que son apasionantes e incontenibles, sosteniendo que esas lealtades estructuran las mismas identidades de quienes las tienen. Incluso esta afirmación, sin embargo, en la medida en

que se supone que nos dice algo interesante sobre la naturaleza de la lealtad, es exagerada.

Si se toma literalmente la afirmación de que si eres (profunda y apasionadamente) leal a algo, entonces tu ser se supedita a tener esa lealtad; es imposible imaginarte sin lealtad; si dejas de tener lealtad, entonces dejarías de existir. Estas afirmaciones tan taxativas son falsas. Las personas, a veces, traicionan o pierden sus lealtades profundas y apasionadas —los patriotas pasan al otro lado, y los esposos devotos dejan a sus esposas— y cuando esto ocurre, tenemos delante la historia de una persona que cambia en un aspecto relevante, no ante una persona que deja de existir y que es reemplazada por otra cosa. La gente no puede perder sus lealtades profundas y apasionadas sin cambiar, pero ellos pueden hacerlo son convertirse en otras personas.

Pero, quizás, todavía haya algo en la idea básica. Ciertamente, nosotros pensamos con frecuencia en formas amables de sugerencias. Cuando tienes una fuerte lealtad hacia algo, es posible que sientas que al perder esa lealtad renunciarías a algo que te convierte en la persona que eres. Puedes pensar que si traicionaras a un amigo querido, por ejemplo, no solo estarías traicionando a tu amigo, sino que también estarías traicionando a tu verdadero yo. ¿No podrían reflejar estos pensamientos algo real sobre nuestras identidades como personas? Pienso que podrían, pero no en el sentido de que revelen nada acerca de la naturaleza de la lealtad. Hay dos puntos a cuestionar. El primero, que no todas las lealtades, incluso aquellas apasionadas e incontenibles, desempeñan este papel. En ocasiones, tener una lealtad particular puede impedir tu capacidad de ser, en el sentido que queremos darle aquí, tu verdadero yo. Una mujer que es profundamente leal a un esposo abusivo, por ejemplo, puede sentir que sólo purgando esa lealtad podrá encontrar su auténtica identidad. El segundo, en el sentido en que tus lealtades ayudan a constituir tu identidad es un sentido en el que prácticamente todo lo que cuenta como un hecho importante sobre ti, puede ser presentado como un hecho sobre “quién eres tú realmente”. Incluso puede ser una parte de tu identidad, en el sentido de que quieras escribir una novela, llevar el pelo rojo o amar los deportes de motor. Renunciar a ir los sábados al circuito, por ejemplo, podría hacerte sentir que estás abandonando algo en el corazón de tu identidad, pues tu interés por los deportes de motor forma, de modo intenso, una parte de ti, por lo que, no dejarlo atrás, te lo debes a ti mismo. Lo que estamos diciendo no es que no podrías existir sin ese entusiasmo que tienes hacia los deportes de motor, pero ese interés es una valiosa parte de tu historia personal y algo que tú quieres mantener.

La idea de que las lealtades están íntimamente conectadas con las identidades de aquellos que las tienen, en última instancia, no reflejan más que la verdad obvia de que, a veces, nos preocupamos profundamente por ser y permanecer leales a ciertas cosas. En mi opinión, la popularidad de la idea se debe, en gran medida, a un movimiento ilegítimo de la afirmación de que la identidad de una persona está constituida en parte por su *pertenencia* a comunidades particulares, sobre la afirmación de que la identidad de una persona viene constituida, parcialmente, por sus *lealtades* a esas comunidades; hablaré más sobre ello en el capítulo 8.

LO QUE ES SER LEAL

En el intento de dar mi propia visión acerca de la naturaleza de la lealtad, quisiera empezar pensando en qué se siente —lo que parece estar pasando dentro de ti— cuando haces algo por lealtad y sabes que lo estás haciendo por lealtad. Aquí viene el caso que quiero poner como ejemplo. En la empresa para la que trabajas, tu superior contacta contigo y te pide que participes en un proceso que, eventualmente, conducirá a la subcontratación de varios de los puestos de trabajo de la empresa, incluidos los de los miembros del equipo con los que trabajas actualmente. Tu tarea consistiría en decidir con cuál de las varias agencias sería más conveniente contratar el trabajo, una vez tomada la decisión, te ascenderían y a tus compañeros los despedirían. Tras analizar tus opciones, decides ser leal a tus compañeros y rechazas la propuesta. Si la lealtad a tus compañeros es, realmente, lo que motiva tu elección —lealtad frente a, por ejemplo, tu propio interés, tu ideología política o simplemente tu compromiso con ciertos principios— entonces ¿qué debe estar pasando por tu cabeza?

En primer lugar, pienso que sentirás un apego a tus compañeros que es en parte emocional. Debe haber algo que te lleve a rechazar el rol propuesto y que no responde completamente a tu juicio racional o reflexión. Incluso cuando intentes pensar con detenimiento tus opciones, incluso cuando empieces a pensar que podría ser lo mejor, a fin de cuentas, aceptar el papel, supondría sentir un fuerte deseo emocional de estar con tus compañeros, y tal vez un sentimiento de repugnancia ante la idea de no hacerlo.

En segundo lugar, lo que te mueve a actuar como actúas, puede ser, en parte, considerado por tus colegas. Puedes sentirte movido por la conciencia de que la gente que perderá su trabajo son *Joan, Karen y Bob*. Tu conciencia no pensará en el mero hecho de que habrá despidos, sino que esas personas concretas serán despedidas. Esas personas, con sus propias características, que los distinguen como individuos, estarán presentes en tus deliberaciones y motivaciones.

En tercer lugar, actuando con lealtad hacia tus colegas, pueden motivarte, en parte, pensamientos respecto a tu particular conexión en tus relaciones con todos ellos. Sois compañeros; habéis trabajado codo con codo en el pasado; habéis vivido las mismas pruebas y disfrutado de los mismos beneficios; conoces sus vidas; habéis socializado juntos. Son conexiones que no has compartido con mucha gente y hay conexiones que te fuerzan a sentir de un modo tal que decides proceder de un modo concreto. Lo que te lleva a actuar correctamente con tus colegas no es simplemente tu conciencia acerca del valor o de los intereses como tales, sino la conciencia de la especial relación que tienen contigo[14].

EL MOTIVO (LA MOTIVACIÓN) DE LA LEALTAD

Todas las demostraciones de lealtad, quiero sugerir, contienen los tres elementos que he identificado en el caso descrito. Siempre que seas leal con X, te sentirás emocionalmente atraído, tal vez a pesar de ti mismo, para considerar y tratar a X de cierta manera; tu motivación se centra en el mismo X, reconocido como un individuo diferente; y tu

motivación depende de o hace referencia a la especial relación en la que os encontráis X y tú. Voy a ir seleccionando cada uno de estos tres fenómenos para decir algo más sobre cada uno de ellos.

El tirón emocional

Encontramos un vínculo emocional cada vez que observamos de cerca nuestras propias demostraciones de lealtad. En parte, lo que me lleva a ser un leal partidario del Geelong Club de Fútbol es el hecho de que tengo pasiones que me llevan a cuidar del club, incluso cuando he decidido que existen buenas razones para no hacerlo. Cuando piensas en tu lealtad a un amigo querido no solo encuentras juicios que te llevan a comportarte como lo haría un amigo leal, sino que encuentras también una respuesta emocional que te impulsa a llevar a cabo esa conducta, independientemente de tu juicio. Parte de lo que supone ser un patriota es tener una conexión emocional con tu país, tener un impulso que te lleva a servirlo y a sentirte orgulloso de él, independientemente de si piensas o no, al reflexionar, que tu patriotismo está justificado.

Respondiendo al X mismo

Cuando demuestras lealtad a tus compañeros eres consciente de que ellos son individuos particulares. Otra cuestión sería si aquello que te conduce a colocarte cerca de tus colegas fuese otra cosa distinta a tu lealtad hacia ellos. Si tu única motivación para adherirte a ellos estriba en que consideras que las personas deben apoyar a sus colegas, en ese caso, tus colegas, como individuos propios, no tendrían, necesariamente, un gran protagonismo en tus pensamientos; solo necesitas saber que ellos, quienes quiera que sean, son tus colegas. Si estás motivado por la lealtad a tu padre, a quien tú recuerdas siempre al lado de sus colegas y que sabes que le decepcionarías si no hicieras lo mismo, entonces sería la consideración de tu padre la que desempeñaría el papel relevante en tu forma de pensar; tú no harás nada que desagrade a tu padre, porque es tu padre.

Cuando hablo de responder al objeto de la lealtad misma, no estoy sugiriendo que estás respondiendo solo a sus propiedades esenciales, sin accidentes. El punto es, más bien, que eres consciente de la cosa como una entidad distintiva particular y lo que te atrae hacia ella, no solo es en virtud de que está incluida en una descripción genérica. Lo que estoy tratando de entender es la diferencia entre despertar tus pasiones por el pensamiento hacia “mi país o lo que sea” o “los niños que resultan ser míos” o “cualquiera que sea el equipo de beisbol que me contrate este año”, y que mis pasiones vengan estimuladas en la creencia de Australia, o en Daniel y Steven o en los Red Sox. Pensar en una pareja joven que todavía no tiene hijos y que afirman que están poniendo dinero en un fondo universitario por lealtad a sus futuros hijos, su afirmación es extraña porque aún no saben si en el futuro tendrán hijos a los que ser leales.

La especialidad de la relación

Ser leal a algo, sugiero, debe atraerte en virtud de una conexión especial que compartís. Si eres leal a tus colegas, entonces tu motivación depende no solo de que sean personas decentes que no merecen perder su trabajo, sino también de que son tus colegas. Si eres un patriota australiano, entonces estás motivado no solo porque Australia sea un gran país, sino también porque es *tu* país. Si mantienes una promesa de lealtad a Bob, entonces aquello que te motiva no es solo el principio general de que las promesas deben ser cumplidas, sino también la creencia de que, en general, es malo que una persona sufra la decepción de una promesa rota; estás motivado por el pensamiento de que Bob es una persona a la que le hiciste una promesa. Por decirlo de otra manera, tú estás esencialmente motivado *como colega*, o *como australiano*, o como *la persona que le hizo una promesa a Bob*.

La mejor manera de decir esto, es decir que un individuo que es leal a X debe tener un motivo cuya naturaleza depende de una relación especial que ese mismo individuo comparte con X. Cuando eres leal a X, lo que se presenta dentro de tu motivación, por así decirlo, no es solo X, sino X como algo a lo que estás conectado de una manera especial. Existe un motivo distintivo que incluye este tipo de referencia a una relación especial. Hay una diferencia entre estar motivado para cuidar a Joan, de un lado, y estar motivado *como alguien que tiene una especial relación con Joan* para cuidar a Joan —y esto es parte de la diferencia entre estar simplemente motivado para cuidar a Joan y estar motivado para cuidar a Joan por lealtad a él—.

Fletcher habla de “contingencia” de las conexiones que subyacen en las lealtades. Ser leal a X, en la explicación de Fletcher, debe tener alguna conexión con X, que podría no haber tenido con X; es posible que haya tenido esa conexión con algo aparte de X, o con nada en absoluto[15]. Sin embargo, esta no es la forma correcta de expresarlo, porque no debemos descartar la posibilidad de que seas leal a algo en base a una conexión que tengas esencialmente, no accidentalmente. Los filósofos, en ocasiones, hablan, por ejemplo, de la lealtad de la raza humana, por lo que eres leal a la humanidad porque es tu misma especie —pero esto es bastante consistente con la afirmación de que no eres solo contingentemente humano[16]—.

Por esta razón, pienso que es mejor enfatizar no en la contingencia sino en la *especialidad* de la conexión de un individuo con el objeto de su lealtad. Lo que importa es que tenga, o piense que tiene una conexión con X, que no tiene que hacer nada (en alguna clase de comparación relevante) y que no todos (en alguna clase de comparación relevante) tienen con X.

Un último punto para enfatizar sobre las conexiones especiales que subyacen a la lealtad es que realmente están presentes en los motivos de los individuos leales, a diferencia de los únicos (como mucho) que son parte de una historia causal que explica cómo el individuo vino a tener esas motivaciones. Imagina que te preocupas profundamente por el cristianismo y estás motivado para difundir los valores cristianos por todo el mundo. Imagina que lo que te mueve a valorar los valores cristianos es que te criaste en una familia cristiana; si no te hubieran criado como cristiano, tú no estarías tan apegado al cristianismo. Pero, supón también que aquello en lo que se basa tu

compromiso con el cristianismo es tu convicción de que las creencias cristianas son verdad y que los principios del cristianismo son los mejores valores. En lo que respecta a sus motivaciones, el hecho de que haya sido educado como cristiano no es algo que le influya. En este caso hay una conexión especial entre el cristianismo y tú que explica por qué tú eres cristiano, pero no es una conexión que se haga sentir en tus motivos. Por esta razón —porque tu compromiso con el cristianismo no es esencialmente el compromiso de alguien que tiene una herencia cristiana— pienso que sería un error decir que eres leal al cristianismo. No es la *lealtad* lo que te hace querer difundir los valores cristianos en todo el mundo. Sería diferente si el cristianismo se presentara en tus motivos como algo importante en *tu* religión y en *tu* herencia; entonces, tal vez, tendríamos lealtad.

¿QUÉ ES LA LEALTAD?

He tenido mucho que decir sobre el tipo de motivación que envuelve la lealtad. Pero, esta motivación ¿dónde va dirigida? ¿Qué motivación te lleva a ser leal?

Un camino para ver la necesidad de respuesta a esta pregunta es mirar que las motivaciones individuales pueden tener características que puedo identificar en las motivaciones de una persona leal, sin ser del tipo que conduce a una conducta leal. Considerar los motivos que podría tener alguien que odia a los Yanquis. Sus motivos relevantes pueden encontrar su motivación a nivel emocional, por lo que no puede borrar sus sentimientos sobre los yanquis simplemente por el hecho de decidir que estaría mejor sin ellos; sus motivaciones pueden dirigirse como respuesta directa al equipo de los yanquis, de modo que el mero pensamiento en *los yanquis* es suficiente para acelerar su pulso; y sus motivos pueden referirse esencialmente a una relación particular que él y los yanquis comparten, de modo que se sienta así con respecto a los yanquis en virtud de la enemistad especial que existe entre los yanquis y su propio equipo. En esta consideración estructural, tus sentimientos de odio hacia los Yanquis son similares a los del individuo leal, pero, por supuesto, él no es leal a los Yanquis.

Recordemos las diferentes expresiones de lealtad que hemos planteado en la sección “expresiones de lealtad”. Algunas de esas expresiones de lealtad pueden ser introducidas por el propio motivo de la lealtad. Movidio por tu lealtad a X, un individuo puede mostrar un nivel especial de preocupación por los intereses de X, convertirse en defensor de X, realizar rituales que manifiesten un compromiso con X, identificarse con X o formar o resistirse a creer ciertas cosas relacionadas con X. Creo que la mejor manera de unir estas expresiones de lealtad es decir que esa conducta leal siempre implica *tomar el lado* del objeto de tu lealtad. Hay muchas formas diferentes en las que puedes tomar partido por algo; tomar el lado de X puede significar identificarse con X, o tratar a X con preocupación, respeto, veneración, reverencia o amor o tener cualesquiera otras actitudes de consideración positiva hacia X (las actitudes de consideración negativa serían entonces cosas como el odio, el disgusto y el desprecio). Tomar el lado de algo supone tratarlo con una actitud de consideración positiva.

Juntando todo esto, pienso que la siguiente definición de lealtad, y algunos otros conceptos cercanos a ella, es congruente con lo que pretendo.

La lealtad es la actitud y el patrón de conducta asociado que está constituido por el hecho de que un individuo se ponga del lado de algo, y lo hace con un cierto tipo de motivo: a saber, un motivo que es en parte de naturaleza emocional, implica una respuesta a la cosa en sí, y esencialmente se encamina a una relación especial que el individuo toma como referencia para que exista entre ella y la cosa a la que es leal. Ser leal a algo es tener lealtad hacia ello. Actuar por lealtad hacia algo es ser conducido a la acción por el motivo precedentemente descrito. Nada de esto es propiamente conciso, pero espero que sea lo suficientemente claro. La siguiente sección aborda las cosas explorando algunas de las consecuencias de esta cuestión.

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA APROXIMACIÓN AL TÓPICO “LEALTAD”

En primer lugar, si mi punto de partida es correcto, entonces la lealtad es un concepto bastante ambiguo. La información acerca de que una persona es leal a algo no aporta tanta información como cabría esperar acerca de cómo piensa esa persona y cómo está dispuesta a comportarse. Hay muy diversas maneras de ser leal; una lealtad particular puede englobar diversas clases de motivación, siempre y cuando tengan una cierta estructura básica, y puede implicar cualquier forma de actuar. Tu lealtad puede o no implicar una tendencia a actuar por preocupación por el bienestar de su objeto, a formar y resistir creencias particulares, a participar en rituales particulares, etc.

En segundo lugar, la lealtad no es un concepto intrínsecamente evaluativo. Sin algunos argumentos sustanciales, no hay garantía de que si algo cuenta como lealtad, entonces ello cuenta como algo bueno o como algo que merece tu aprobación o tu apoyo. Presumiblemente, el partido nazi, para alguna persona en la historia, fue objeto de los tipos de motivación y conducta descritos en mi argumentación; podría haber un nazi leal.

En tercer lugar, la clase de cosas con las que puedes ser leal es, de hecho, infinita. Puedes ser leal hacia algo que llama tu atención y que influye en tu proceder en alguna medida; si te sientes emocionalmente atraído por la cosa en sí, y tu motivación para posicionarte a favor de ella se basa en una relación especial que compartís los dos, entonces eres leal a ella. Normalmente, pienso, aquello por lo que nos sentimos atraídos, de un modo relevante, suelen ser otras personas o animales, países o clubs, pero es posible que un individuo pueda tener el mismo tipo de respuesta hacia un principio, un ideal, un vínculo que lo une a otro (en oposición al otro), y así sucesivamente. Todo lo necesario es el tipo de psicología requerido, y las personas tienen todo tipo de psicologías extrañas.

En cuarto lugar, es posible englobar bajo el concepto central de lealtad la lealtad a las empresas y marcas; estas lealtades se discuten, con frecuencia, en los libros de texto de negocios, pero casi nunca por los filósofos. Si tú eres leal a Bob's Socks, por ejemplo, entonces te sentirás atraído para comprar en Bob's Socks, por encima de cualquier otra marca que compita con ella, solo por el mero hecho de que se trata de Bob's Socks y —

porque sientes que Bob's Socks es tu marca, que eres su cliente o una persona vinculada a su marca— y esa motivación ejerce una especial fuerza incluso cuando has decidido que, en este caso particular, hay buenas razones para elegir otra marca diferente. Tus sentimientos en relación con Bob's Socks pueden, por supuesto, estar relacionados con una historia en la que te han visto complacido mientras comprabas en la tienda, usualmente, encontrando la mejor oferta al mejor precio y calidad frente a lo que podrías conseguir en otro lugar, pero ello se explica yendo más allá que apelando a un juicio sencillo acerca de que tus mejores intereses pasan por elegir Bob's Socks. Un factor adicional, considero, es lo que está indicado en mi percepción acerca de la naturaleza de la lealtad y eso es algo bastante plausible en el mundo de los negocios y entre los anunciantes, quienes tienen en mente generar marca o lealtad en el negocio.

En quinto lugar, hay una razón adicional, según mi percepción, acerca de por qué es posible ser leal sin ser consciente de ello y es que es posible estar errado o dicho con otras palabras, carecer de conocimiento sobre tus propias motivaciones. Puedes no caer en la cuenta de que estás emocionalmente imbuido hacia alguna cosa; puedes no darte cuenta de que estás conducido por consideración hacia la cosa en sí, como opuesto hacia cualquier otra consideración; y puedes no ser consciente del papel esencial que tu conexión especial hacia algo está jugando en tus motivaciones. Hay algunos tipos de inconsciencia desarrollados por los caracteres descritos más arriba, en la sección sobre lealtad y autoconciencia.

En sexto lugar, tengo para mí, que las diferencias entre los diversos tipos de lealtad — entre manifestaciones de lealtad, no solo objetos de lealtad— son, potencialmente, de gran interés ético. Si fuese así, entonces no tendrían mucho sentido las cuestiones, “¿es la lealtad una buena cosa o una mala cosa?” y “¿qué es lo que hace que la lealtad sea tan importante?”. Las cuestiones sensibles aquí, versarán más bien acerca de las formas en las que las lealtades difieren, y las consiguientes aproximaciones éticas que deberían ser conferidas. El resto del libro demuestra que la aproximación a tales cuestiones conlleva —una aproximación que implica distinguir entre lealtades, enfatizando sus diferencias evaluándolas una por una y, poniendo en duda que exista algo así como el valor o la virtud de la lealtad— es pertinente y productivo.

[1] Nota del T.: Los rasgos tan característicos de la filosofía analítica, como corriente filosófica a la que se adscribe el autor, explica sus reticencias a incorporar adjetivos al sustantivo “lealtad”. En este punto, discrepará de otros autores como Alasdair MacIntyre, que considera que los adjetivos bueno, bello, verdadero no tienen por qué concebirse de un modo extrínseco al sustantivo al que acompañan y califican porque considera: 1) no existe

neutralidad o asepsia valorativa; 2) cabe un sentido funcionalista y no meramente valorativo de los adjetivos que acompañan al sustantivo MacIntyre, A. (2007). *After Virtue* (3rd Edition). Notre Dame, University of Notre Dame Press.

[2] Nota del T.: Una de las singulares aportaciones de Simon Keller a la articulación filosófica de un concepto de lealtad es conectarla con el factor motivacional. Ello explica la interrelación que en todo momento establece entre la filosofía moral y la psicología moral, si bien es cierto que esta interrelación por erigirse en lejana a consideraciones metafísicas, no saldrá del ámbito de las percepciones y las emociones.

[3] Sarah STROUD presenta un caso similar en el que tú estás presente cuando alguien hace una broma sobre tu amigo: “sería *desleal* seguir la broma”. STROUD, S. (2006). “Epistemic Partiality in Friendship”, *Ethics*, vol. 116, p. 503.

[4] FLETCHER, G. (1993). *Loyalty. An essay on the morality of relationships*. Oxford, Oxford University Press, confrontar especialmente el capítulo 4.

[5] *Ibid.* p. 62.

[6] WILLIAMS, B. (1973). *Problems of the self*. Cambridge, Cambridge University Press, confrontar especialmente el capítulo “Deciding to believe”.

[7] Para una visión contrapuesta, Cfr. Fletcher, G. (1993). *Loyalty*, pp. 9-10.

[8] PETTIT, P. (1988). “The paradox of loyalty”, *American Philosophical Quarterly* 25:2, p. 163. Ewin, R.E. (1992). “Loyalty and virtues”, *The Philosophical Quarterly* 42:169, pp. 406, 419.

[9] FLETCHER, G. P. *Loyalty. An essay on the morality of relationships*. Oxford, Oxford University Press, p. 15.

[10] *Ibid.* pp. 16-17. Puede ser que Fletcher se esté cubriendo sus espaldas cuando sugiere, de modo perplejo, que las lealtades hacia las naciones derivan especialmente exclusivamente del yo histórico.

[11] P. 25.

[12] RORTY, R. (1997). “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives*, p. 141.

[13] RORTY, R. (1997). “Justice as a Larger Loyalty”, *op. cit.*, p. 141.

[14] Ver LADD’s *Enciclopedia* en su entrada lealtad, al final de la p. 97 y al comienzo de la p. 98.

[15] p. 9. Téngase en cuenta que la sugerencia de Fletcher aquí, se compadece mal con sus afirmaciones sobre el carácter esencialmente relacional del yo histórico.

[16] Ver RORTY, R. (1997). “Justice as a larger loyalty”, *Ethical perspectives* 4:3, pp. 139-149; y OLDENQUIST, A. (1982) “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 173-193.

2. AMISTAD Y CREENCIA

LEALTAD EN LA CONVICCIÓN

Un incidente en la comedia de enredo *Friends*:

Joey y Chandler están conduciendo desde Nueva York a Las Vegas, donde Joey ha conseguido un trabajo de actor, que él espera que sea su gran oportunidad para hacer negocio. Ellos están jugando a un juego que se concreta en que Joey hace preguntas y Chandler da respuestas inmediatas e irreflexivas (ejemplo: “¿Con quién preferirías dormir con Rachel o con Mónica?”). Una de las preguntas de Joey es “¿va a ser este trabajo mi gran oportunidad?”, y Chandler, sin pensárselo dos veces, contesta “no”. Una crisis en la amistad sobreviene; Joey se siente traicionado y Chandler se siente como un traidor. Joey expulsa del coche a un Chandler arrepentido y conduce, ya solo, hacia Las Vegas.

¿Por qué debería Chandler admitir que la amistad pasa a estar cuestionada? No parece, porque Chandler escoge decir a Joey que él no cree que su oportunidad sea inminente. El punto central del juego estriba en revelar cosas de las que Chandler solo es conocedor desde el subconsciente y que normalmente no verbalizaría. Hay una crisis en la amistad porque Chandler no cree que este trabajo como actor vaya a suponer para Joey una oportunidad. Si él fuese realmente un buen amigo, Chandler habría sido más optimista en cuanto a sus percepciones respecto a las oportunidades de Joey —ya exista evidencia fundada de esas creencias o no exista—.

Cualquiera que sea la calidad de mi exégesis sobre *Friends*, el incidente, como ha sido relatado, conecta ciertamente con algunos tópicos familiares sobre la amistad. Los buenos amigos creen el uno en el otro; se dan el beneficio de la duda; se ven con los mejores ojos. La sugerencia contenida en esos tópicos y en el incidente de *Friends* es que cuando los buenos amigos forman creencias recíprocas, algunas veces responden a consideraciones que tienen que ver con los intereses y necesidades de sus amigos, y no tienen como objetivo la verdad. Eso es parte de lo que hace que ellos sean buenos amigos.

Yo creo que esta sugerencia es correcta y por tanto que la buena amistad puede implicar (lo que yo he denominado en el primer capítulo) lealtad en la convicción; puede fortalecer la tendencia a formar creencias ciertas y sólidas respecto de otros, independientemente de la evidencia. Se sigue, sostengo, que algunas veces el hecho de ser un buen amigo puede significar fallar en ser bueno en otros importantes aspectos,

puede significar fallar en ser un buen creyente. Algunas veces, para ser un buen amigo, necesitas comprometer tu integridad epistémica[1].

En páginas posteriores argumentaré que el patriotismo también incorpora lealtad en la convicción y que, al igual que la amistad, viene a entrar en conflicto con ciertos estándares de buena conducta desde el punto de vista epistemológico. Las consecuencias para la ética del patriotismo, empero, son bastante diferentes respecto a las consecuencias para la ética de la amistad. Tan lejos como nuestra conducta ordinaria como amigos esté concernida, el hecho de que una buena amistad no siempre sea compatible con una creencia responsable es mucho menos sorprendente y mucho menos amenazante, que como puede aparecer al principio. Las implicaciones interesantes de todo esto tienen menos que ver con cómo deberíamos comportarnos como amigos que con las formas en las que los filósofos han pensado sobre la amistad, tanto intrínsecamente como con relación a su lugar en la vida ética. Cuando trate el patriotismo trataré de desarrollar un caso deplorable —pero eso será un tema para los últimos capítulos—.

Este capítulo versa sobre la amistad; mi tesis principal se traduce en que puede haber conflictos entre dos normas: las normas de la amistad, por una parte, y las normas epistemológicas, por otra. Una norma de amistad es verdadera en relación con lo que deberías hacer, y vendrá supeditada a lo lejos que llegues en tu amistad con una persona particular. Si tú y yo compartimos una amistad íntima, entonces puede haber normas de amistad que me sugieran que mantengamos contacto, que vengas y yo te recoja cuando tu coche se averíe y que yo te permita conocer si hay gente que está diciendo cosas horribles sobre ti a tus espaldas. Esas son cosas, todas ellas, que yo no haría por alguien, pero se tratan de cosas que un buen amigo haría por ti. Una norma epistemológica es verdadera en relación con lo que tú deberías hacer, en la medida en que seas un agente que forma y mantiene creencias y que es responsable de cara a dar razones para formar y mantener creencias. Nuestra norma epistemológica podría ser que tú deberías creer cosas para las que admitirías que hay una evidencia contundente; otra podría ser que tú no deberías creerte alguna cosa solo porque tú consideres que creyendo esto te llevarás el gato al agua.

Cuando yo afirmo que las dos normas pueden incurrir en conflicto, todo lo que yo debería estar queriendo decir, inicialmente, es que hay casos en los que un agente no puede asumir tanto los elevados estándares de la amistad como los elevados estándares de la responsabilidad epistemológica. Más adelante, en este capítulo, volveré a cuestionar sobre cuál de las dos normas es más importante, sobre cuál es más factible y deseable hacer cuando se incurra en conflicto y sobre qué se ha venido diciendo acerca de la relación entre la amistad y la moralidad.

DOS OBSERVACIONES

Para comenzar, dos verdades mundanas no valen para nada. En primer lugar, el hecho de que una persona sea amiga de alguien puede explicar, en ocasiones, por qué esa persona se inclina a creer cierto tipo de falsedades. Imagina que alguien te cuenta que tu amiga

fue hoy la mejor jugadora en el campo de fútbol, o que tu amiga ha conseguido el trabajo perfecto, o que es imposible que tu amiga haya cometido el crimen del que se le acusa, o que a tu amiga le gustaría ser la presidenta dentro de veinte años... podrías dudar de la veracidad de esas informaciones. Podría ser porque sospechas que tu informante está exagerando, pero también podría ser porque sospechas que las creencias de tu informante, aunque son ciertamente verdad, están sesgadas. De igual modo, cuando hablas de un amigo tuyo con otros —cuando, por ejemplo, recomiendas a ese amigo para un trabajo— puedes sentir la necesidad de que tu audiencia sepa que la persona de la que estáis hablando es amiga tuya, no porque ese hecho suponga que puedan pensar que les estás mintiendo, sino porque es necesario que se tenga en cuenta a la hora de formarse, con exactitud, el juicio hacia esa persona.

En segundo lugar, a veces puedes *sentir* como si la lealtad a un amigo te empujase en una dirección opuesta a la de tu mejor juicio epistémico. Imagina que tu amigo niega la acusación, y las evidencias en contra de él son fuertes, pero no concluyentes. Es posible que te creas la historia que cuenta tu amiga, aunque seas plenamente consciente de que, de no ser tu amiga, la evidencia que existe en su contra sería suficiente para que, de inmediato, rechazases su versión. Incluso, puede ser que empieces a dudar acerca de las negaciones de tu amiga y ello te haga sentir culpable; incluso si te guardas tus dudas puedes sentir que, solo por el hecho de tenerlas, estás ya decepcionando a tu amiga, justo cuando ella más te necesita. Y si te mantienes en la creencia de que tu amiga es inocente, cuando otros no lo creen, ella podría alabarte por ser un buen amigo o contarte que se ha dado cuenta de quiénes son realmente sus amigos; si tú, en secreto, dudas de su inocencia, las alabanzas de tu amiga te harán sentir aún más culpable.

La tesis de que las reglas de la amistad pueden chocar con las normas epistémicas que ofrecen una explicación a estas observaciones. Con el objetivo de mostrar que esta es la explicación correcta, déjame ofrecer una variante más detallada en el caso de la serie *Friends*.

UNA AUDIENCIA AMIGABLE

Rebeca tiene programada una lectura de poesía en el café. Está nerviosa por tener que leer su poesía en público, pero en esta ocasión ha decidido hacerlo porque sabe que cierto agente literario estará allí y confía en que su trabajo llame su atención. Ella le cuenta a su buen amigo Eric que va a hacer esta lectura en público y le pregunta si a él le importaría asistir como público. Eric, que es cliente asiduo del café, y ha asistido a varias lecturas de poesía que allí han tenido lugar, cree que, al ser mediocres las lecturas que en ese café se hacen, es poco probable conseguir que cualquier agente literario pueda mostrar interés en las lecturas que allí tengan lugar. Él desconoce que Rebeca se considera poeta y no está familiarizado con su trabajo. Pero él es su amigo y estará presente en la lectura.

Piensa en las actitudes que Eric ha mostrado con anterioridad a escuchar la lectura poética de Rebeca. Si fuese una persona ajena a él, quien estuviera a punto de leer, Eric creería que la poesía que está a punto de escuchar, probablemente, sería mala y no del

tipo que podría impresionar a algún agente literario —y tendría buenas evidencias de sus creencias—. Viéndose que es un buen amigo de Rebeca y que está allí para apoyarla, él no debería, antes de que ella haga la exposición, tener este tipo de pensamientos. Él no debería pensar que la poesía que va a recitar Rebeca es horrible. Sin embargo, el hecho de que Rebeca sea amiga de Eric, en lugar de un extraño, no hace menos probable que su poesía sea horrible, y no hay necesidad de imaginar que Eric, como amigo, debería pensar que sí.

A continuación, piensa en cómo Eric debe escuchar la poesía de Rebeca. Si fuera un extraño quien diera la lectura, y si Eric se dispusiera a hacer un juicio preciso sobre la calidad de la poesía y la probabilidad de impresionar a un agente, entonces escucharía atentamente y con una mente abierta, y luego formaría juicios críticos y desapasionados. Con los datos con los que cuenta por comparación de este trabajo con otros y una serie de expectativas realistas sobre la psicología del agente literario promedio, podría sacar conclusiones.

Sin embargo, Rebeca es su amiga y esto, parece que es razón suficiente para que Eric escuche con más benevolencia. Una escucha como amigo, permitirá que la poesía lo golpee de la mejor manera posible; buscará activamente sus fortalezas y minimizará sus debilidades; estará dispuesto a mirarla con los mejores ojos. Una técnica particular podría golpear a Eric como una repetición, sin sentido, cuando se usa en el poema de un extraño, pero como un énfasis dramático astuto cuando es empleado por su amigo[2]. Como amigo de Rebeca, debe escuchar su poesía en un sentido que le lleve a forjarse la creencia de que es una buena poesía, y por lo tanto es más probable que emerja en él el pensamiento de que la poesía de su amiga impresionará al agente literario. La situación en la que se encontrará, le llevará a que sea más probable que se forme ciertas creencias, pero las mismas no serán, necesariamente, creencias ciertas.

Finalmente, y en relación con los dos puntos anteriores, piensa en las creencias de Eric después de que Rebeca haya acabado su lectura. Si su poesía es realmente brillante, entonces probablemente él pensará que efectivamente lo es. Si su poesía es ciertamente horrible, él seguramente se dará cuenta de ello. Si Eric se comporta como un buen amigo. Sin embargo, es posible que se dé el fenómeno de que Eric crea que la poesía de Rebeca fue bastante buena y que existen posibilidades reales de que el agente literario muestre algún interés en publicarla, aunque no tenga esas mismas creencias sobre el trabajo de un extraño que leyó exactamente el mismo poema exactamente de la misma manera.

Ahora sería plausible pensar que hay una norma epistémica que nos dice cómo deben ser nuestras creencias, en casos estándar, al menos, siendo responsable solo ante la evidencia o ante aquello que consideramos la evidencia, a favor o en contra de tu verdad. Y es plausible pensar que hay una norma epistémica que nos dice que no nos pongamos en ciertas situaciones para evitar que emerjan en nosotros creencias que no son correctas en respuesta a la evidencia (epistémicamente hablando, es irresponsable decidir poner atención solo a los argumentos de un lado de un problema, o concertar una cita con un hipnotizador que está especializado en hacer creer a sus pacientes que son Napoleón,

porque hacerlo hará más probable que te formes una creencia, por razones distintas, a la verdad). Si lo que se ha dicho en esta sección es correcto, si Eric ha actuado como debe hacerlo un buen amigo, entonces se ha saltado estas normas. Por tanto, este es un caso en el que las exigencias de una buena amistad entran en conflicto con las exigencias de un buen juicio epistémico. Es necesario decir mucho más, en defensa de la presentación de mi caso. Clarificaré mi afirmación para después considerar algunas objeciones a la misma.

CLARIFICACIONES

La fuerza del caso no depende de que sea representativo de *todas* las buenas amistades. No pretendo con ello sugerir que cualquier amigo, que se encuentre en una situación parecida a la que ha vivido Eric, se sentirá presionado para escuchar la poesía de su amiga con especial benevolencia, esperando que la poesía de su amiga sea mejor que las habituales. De hecho, es posible que algunas de las mejores y más sólidas amistades se basen en el respeto entre ellos sin que medien prejuicios, ni tampoco concesiones. Al ver que las normas de la amistad pueden chocar con las normas epistémicas, basta con fijarse en que la amistad de Eric y Rebeca *podría* dar lugar al tipo de normas que identifiqué en mi presentación del caso, sin que estemos ante una peor amistad que en la que nos encontraríamos de otra manera. Hay que tener en cuenta, de modo incondicional, que mi presentación del caso no se basa en la afirmación de que los buenos amigos han de proveer al otro servilismo. Esto, por supuesto, es falso. Un buen amigo no es un adulator o un animador; en ocasiones tendrá que decirte verdades que son duras de escuchar. Una de las cosas que se espera de una buena amistad es que te prepare y te permita saber cuándo estás persiguiendo un proyecto que es poco realista que lleves a cabo, o cuando crees que tienes un talento que realmente no tienes. Pero, todo esto, es compatible con la historia de Eric y Rebeca.

Una interpretación amable no necesita ser, en última instancia, favorable. Incluso si Eric escucha con benevolencia la poesía de Rebeca, incluso si él mira e interpreta la misma con los mejores ojos, es posible que llegue a la conclusión de que la poesía no es buena y que ella tiene escasas posibilidades de que se la publiquen. Y si esto es lo que él concluye, debería, entonces, dado que es un buen amigo de Rebeca, creer (y decirle) que es mejor abandonar el proyecto. El pensamiento que arrastra mi exposición del caso, supone que la buena amistad requiere que hagas un esfuerzo especial —esfuerzo que no necesitas hacer respecto a cualquier persona— para ver el valor en los proyectos de tus amigos antes de decidir (y decir) que los consideras mal orientados (y esto parece correcto. Piensa en las condiciones bajo las cuales tú aceptarías una crítica como acto de una buena amistad).

OBJECIONES

Al decir que las normas de la amistad pueden chocar con las normas epistémicas, no estoy queriendo decir que los conflictos sean generalizados, ni asumiendo que los

buenos amigos solo tienen cosas buenas que decir al otro. Más tarde mencionaré algunas de las verdades más profundas sobre la amistad que saco de los conflictos postulados, pero antes de abordar esa cuestión, quiero considerar algunas formas de resistencia al mensaje que extraigo del caso de Rebeca y Eric.

En primer lugar, puede parecer sospechoso que haya trabajado mucho sobre las acciones, confrontadas con los pensamientos, según lo requerido por la buena amistad. Las normas de la amistad pueden exigir que actuemos de distinto modo con nuestros amigos frente a cómo lo hacemos con los otros, sin exigirse nada sobre nuestras creencias. Quizás, Eric asiente, de modo alentador, y se ríe entre dientes mientras escucha la lectura y tal vez debería decirle a Rebeca, más tarde, que piensa que la lectura estuvo muy bien, independientemente de si considera o no que la poesía es buena.

Este tipo de simulación de aprobación, sin embargo, no es lo que realmente queremos en un buen amigo. No es probable que esto sea lo que quiere Rebeca cuando ella busca el apoyo de una persona que esté en el público. Quieres un amigo que esté a tu lado, no uno que finja estarlo.

En segundo lugar, el ejemplo funciona, como se anuncia, solo si Rebeca, siendo amiga de Eric, no le da evidencia de que escribirá poesía decente. Esa afirmación puede ser impugnada. No nos hacemos amigos de alguien de un modo aleatorio; nos hacemos amigos de personas que tienen ciertas cualidades. En particular, nos gustan ser amigos de personas a las que respetamos y admiramos, por lo que es muy llamativo, debo decir, que estamos inclinados a esperar que nuestros amigos muestren excelencia. Si realmente Eric es amigo de Rebeca, debemos decir, que él tendrá poderosas razones para esperar que la poesía de Rebeca sea mejor que la de la media.

Hay un importante punto aquí. Si digo «que Steven, quien ciertamente no es un mentiroso, sinvergüenza y egoísta» y tú dices que «solo lo crees porque él es tu amigo», entonces, probablemente, estarás haciendo las cosas del revés. Soy amigo de Steven, en parte *porque* no creo que sea un sinvergüenza egoísta. Sin embargo, sería ir demasiado lejos si pensásemos que siempre que una norma de amistad requiera cierta disposición para creer, la evidencia de esa disposición se encontrará en los requisitos previos de la amistad. Las amistades no se tienen que basar en el talento poético y no hemos de dar por hecho que la amistad de Eric con Rebeca se basa en ello, para que el ejemplo tenga sentido. El requisito por el que estás dispuesto a pensar bien de tus amigos puede expandirse a aquellos casos en los que tú tengas una buena razón para hacerlo.

En tercer lugar, puede asumirse que la buena amistad requiere de las tendencias postuladas para formar creencias, pero dudar de que esas tendencias entren en conflicto con importantes normas epistémicas. ¿Quién dice que tus creencias solo deben responder a la evidencia? ¿Por qué no pensar que el hecho de que Eric sea amigo de Rebeca constituye una razón sólidamente impecable, coherente con todas las normas epistémicas, asumiendo él que Rebeca es una poeta capaz, con posibilidades de atraer la atención de un agente literario?

Bien, parece suficientemente obvio que nosotros, en los casos estándar, por alguna presión normativa tenemos creencias sensibles a las consideraciones que tienen que ver

con la verdad y la falsedad y para dar respuesta a tales consideraciones de manera razonablemente consistente. Creer algo significa tomarlo como verdad, y algo extraño sucede cuando alguien se forma un sentimiento basado en consideraciones que, incluso considerado en su propio juicio, no tienen nada que hacer con la verdad de la creencia. Eric no se encuentra en el tipo de situación descrita en *The Will to Believe* (William James), considerando esta proposición, en ausencia de una evidencia sólida en uno y otro sentido. Eric *tiene* una evidencia relevante. Si no fuera la poesía de Rebeca la que se cuestiona, este se formaría diferentes creencias, al estar bajo presión. Ahora bien, para formarse tales creencias sobre Rebeca, consideraría que tiene pruebas perfectamente válidas de esas creencias.

Definitivamente, si las creencias de Eric fuesen sensibles a las presiones que la amistad impone, y si estuviese dispuesto a apostar por sus creencias, entonces sería muy fácil tomar su dinero; cada vez que un amigo suyo se levanta para leer un poco de poesía, le ofrecemos una apuesta a Eric sobre si el agente literario mostrará interés o no. Esto sería indicativo de que las cosas, para él, se van a perder epistémicamente hablando[3].

En cuarto lugar, ¿realmente este ejemplo descubre alguna norma sobre la amistad, o meramente algo que acompaña a la amistad? Por supuesto, debemos decir que los amigos suelen ignorar o ir más allá de las evidencias en sus valoraciones sobre los otros (esta es una de las razones por las que no les permitimos formar parte de un jurado sobre ellos), pero esto no quiere decir que, en la medida en que sean amigos, deberían. Eric tiene buena disposición a creer lo mejor de Rebeca, lo que puede evidenciar que realmente él es su amigo, sin que esto haga que él sea un *mejor* amigo.

Me parece, pienso, que la tendencia a tratarnos con simpatía no es algo que creamos que sucederá con nuestros amigos, sino que podemos querer que suceda. Ellos pueden ser mejores amigos por serlo. Podemos imaginar que Rebeca se sentirá satisfecha y reconfortada al pensar que cuenta, entre el público, con alguien que escuchará su poesía con simpatía. Uno de los bienes característicos de la amistad es el hecho de saber que alguien está de tu lado.

Quiero añadir algo más en defensa del argumento acerca de que la tendencia a tener ciertas creencias es la fuente de un bien distintivo en la amistad y, de ahí que, realmente estemos tratando aquí con una norma de amistad. Empezaré con un argumento intuitivo y después intentaré mostrar que la afirmación encaja bien con algunas afirmaciones persuasivas acerca de la naturaleza de la amistad[4].

ALGUNAS COSAS QUE SON LOS AMIGOS

Con anterioridad dije que no todas las amistades dan lugar a normas que chocan con las normas epistémicas. Seguramente es improbable estar convencido de mi afirmación acerca de que puede existir un bien característico en tener un amigo que se inclina a creer ciertas cosas, independientemente, de la evidencia, si lo que estás pensando es en una amistad entre dos competentes filósofos seguros de sí mismos. Tratándose de un colega filósofo, hay una razón obvia para querer que alguien cuyos mecanismos de

formación de creencias, cuando está tratando contigo y con la filosofía, apunte firmemente a la verdad. Como una forma de pensar en un tipo diferente de amistad, piensa en la amistad que puedes tener con tu entrenador.

Si tú estás trabajando para alcanzar una meta, como mejorar tu estado físico o hacer bien un examen, deberás beneficiarte de tener un entrenador que no solo te enseñe habilidades y te de información, sino que te provea de motivación y coraje. Puede ser de ayuda, en un entrenador de este tipo, tener a alguien que crea que realmente eres capaz de lograr lo que quieres lograr, que considera que tus fracasos son temporales y anecdóticos, y que tus éxitos indican el futuro, que piensan que los obstáculos en tu camino pueden ser superados, y así sucesivamente. La razón por la que puede ser de ayuda tener un entrenador así no es que sus creencias sean, probablemente, ciertas y, por tanto, un entrenador con menos expectativas seguramente estaría equivocado, más el hecho de asociarse con un entrenador de este tipo puede hacer que te creas más tus expectativas, con más probabilidades de trabajar duro y, por lo tanto, es más probable que mejores. Incluso puede hacer que tu vida sea más agradable. Esto es cierto, quizás especialmente cierto, incluso si tu entrenador está sobreestimando, en cierto modo, tus habilidades, y tú nunca consigues llegar tan lejos como él se cree. Sería, incluso, cierto si un observador imparcial le otorgara una evaluación menos optimista; aquello de lo que te beneficias con un entrenador no es recibir de él una crítica despiadada, sino contar con alguien que piensa lo mejor de ti[5].

Si eres amigo de las personas con las que juegas en una liga de baloncesto durante el almuerzo, con quienes sales regularmente a correr, o con quienes estás aprendiendo una lengua extranjera, entonces una parte significativa de tu amistad supone que jugáis, el uno para el otro, el papel de entrenador. Como filósofo, puedes esperar que tu amigo se dé cuenta de que tu última idea es errónea, pero como un jugador experimentado en el equipo de baloncesto de la hora del almuerzo, te puedes beneficiar de tener alrededor gente que cree, quizás, a pesar de la evidencia, que tú eres un jugador capaz que, en su perfecto estado físico, puede ser una potente arma ofensiva. Cuando recibes injurias, te vienes abajo. Te puedes beneficiar de tener amigos y compañeros de equipo que se niegan a pensar que hiciste el ridículo en la cancha o que tú fuiste el eslabón débil que les hizo perder. Este puede ser, incluso, el caso en el que sabes que las creencias de tus amigos están sesgadas. Incluso si tú estás plenamente convencido de que tú *fuiste* el eslabón débil que les hizo perder, es reconfortante tener amigos que no lo creen. Anunciado esto, el punto tratado puede extenderse a muchos casos, más allá de aquellos en los que es natural pensar que el amigo desempeña el papel de entrenador. Es alentador, motivador y reconfortante tener amigos que se inclinan a creer que tú mejorarás, que tu empresa de negocios funcionará, que seguramente te publicarán con el tiempo, que te ves bien con tu nueva ropa y así, incluso cuando te das cuenta de que sus creencias son menos que totalmente fiables. Esta es una de las cosas buenas de tener amigos.

FRANQUEZA, SENSIBILIDAD Y CONVICCIÓN

Un buen número de filósofos han desarrollado versiones en torno a la idea de la buena amistad, junto a otros tipos de amor, que esencialmente involucran a dos personas que, en cierto modo, se abren a la influencia del otro. Dean Cocking y Jeanette Kennett, a pesar de que su trabajo se desarrolla en un contexto diferente, engrosan la idea de que al decir que los buenos amigos, típicamente se involucran mutuamente con la dirección que toma el otro y con la interpretación que aquel hace[6]. Si estás abierto a saberte dirigido por tu amigo, entonces estarás deseando tomar decisiones, desarrollando los intereses y explorando nuevas actividades, tan solo porque tu amigo te conduce hacia ellos; podrías, tomando uno de los ejemplos de Cocking y Kennet, aceptar felizmente una invitación de tu amigo al ballet y acudir con la mente abierta, incluso cuando nunca hayas sentido la menor inclinación a acudir al ballet con anterioridad[7]. Si estás abierto a saberte interpelado por tu amigo, entonces tu visión sobre lo que te gusta será congruente con la visión de tu amigo sobre lo que a él le gusta; en tus interacciones con tu amigo vienes a darte cuenta y tal vez a cambiar o a adaptarte a las características que él quiere ver en ti. A través de un proceso de interrelación e interpretación, te haces cargo, el yo en la interacción es alterado, no solo revelado o reflejado.

Pongo en duda que las condiciones de interacción e interpretación que señalan Cocking y Kennet sean suficientes para la amistad, porque puedo imaginar a grupos de personas que están abiertas a apuntar a otra dirección e interpretación, aunque no sean amigos[8]. Un magnate, a quien podríamos llamar A, puede estar completamente obsesionado con su rival, a quien podríamos llamar B, hasta el punto que él se permite estar obnubilado por los intereses y actividades de B; si B tiene un coche nuevo, una mujer rubia o unas entradas para el ballet, entonces el magnate A tiene que hacer otro tanto. El magnate A puede, a regañadientes, conceder que su rival es la única persona que verdaderamente le entiende a él, y su autoconcepción puede ser bruscamente responsable del psicoanálisis malicioso ofrecido por el magnate B en la prensa. El magnate B puede reconocer que el magnate A está en la misma senda. Mientras se abren cada uno a la dirección e interpretación del otro, los dos magnates pueden, no obstante, despreciarse uno a otro. Puedes saberte dirigido por amor a estar abierto a otras direcciones e interpretaciones, pero también puedes dirigirte allí por un odio obsesivo.

Así expresado, Cocking y Kennet identifican una condición necesaria de la buena amistad. Parece correcto decir que dos personas que no se mueven cada una en la dirección e interpretación de la otra, difícilmente pueden ser buenos amigos. Para que alguien sea un buen amigo, en parte, te has de exponer a la influencia de sus intereses, apetencias, hábitos y opiniones y a su forma de pensar sobre ti.

Sería erróneo decir que la apertura hacia un buen amigo debe ser predicada por encima del juicio independiente que esta persona, cuyos intereses son afines a los tuyos, y cuya impresión de ti es afortunada de influenciar tu autodesarrollo positivamente. Usualmente, las cosas así no funcionan, tú no te abres a la influencia de tu amigo en respuesta a la percepción de que su influencia es grata para aportarte algunos resultados deseables. Naturalmente los tipos de influencia que tú permitas a tu amigo ejercer dependerá, algunas veces, de tales juicios; puedes aprender eso que es lo mejor para

permitir que un amigo individual se dirija a ti asistiendo a eventos de ocio, pero no a eventos políticos. Pero aquí hay, sin querer sobreestimar las cosas, un tipo de riesgo, haciendo frente a lo desconocido, que contribuye que tú formes una amistad íntima. En ese sentido estás respondiendo a la persona por ella misma, no (o no solo) a los juicios sobre sus tendencias de dirigir e interpretarte en las formas que tú encuentres atractivas —pero, hasta el punto de que llegues a ser su buen amigo, esas son tendencias que tú has de ir desvelando—.

Diferentes tipos de apertura, o apertura a diferentes tipos de cosas, serán importantes para diferentes amistades y en alguna buena amistad que quiera ser excelente, quiero sugerir, que los amigos estarán abiertos a saberse dirigidos por cada una de las convicciones de los otros. El hecho de que un amigo crea en alguna cosa o vea el mundo de un determinado modo, será algunas veces llevado por el otro a considerarlo como una razón para adoptar o asumir esa misma perspectiva. Yo no tomo esto para forjar una situación excepcional, una forma de considerar a tu amigo que sea meramente adicional a aquellas ya discutidas, sino más bien a entablar con la misma actitud básica de apertura que permite el riesgo al fenómeno discutido por Cocking y Kennett. Dicho con otras palabras: cuando tu amiga te invita a ir con ella a un concierto de rap y tú estás de acuerdo en ir allí, su razón para querer ir puede no ser estrictamente porque ella disfruta con esa música, sino que ella quiere tener una formación artística importante, expresando de un modo significativo la realidad de la vida urbana contemporánea. Su interés en el concierto está asociado con sus convicciones ciertamente atesoradas, así que, sería difícil ver de qué modo podrías permitirte ser dirigido por sus intereses sin estar abierto a aquellas convicciones —sin haber hecho algún esfuerzo de escuchar la música como ella la escucha—.

Parte de la razón de por qué es plausible caracterizar la amistad como una instancia que aglutina apertura y empatía es que tales actitudes están íntimamente unidas a unos bienes importantes que la amistad provee de suyo. No voy a intentar ofrecer un detalle exhaustivo de por qué es bueno tener amigos, o sugerir esto a través de un análisis que versaría solamente sobre la provisión de bienes a los individuos. Pero una historia completa sobre el valor de la amistad, seguramente, mencionaría los bienes de compartir y apoyar.

Materialmente y psicológicamente hablando, una vida compartida con amigos es menos precaria que su contraria. Compartir tus pensamientos e intereses con un amigo y empatizar con los suyos es una forma de escapar de tu pequeño mundo, y de reducir la intensidad de tu yo; eso, en parte, es porque es bueno compartir. Tener un amigo que te apoya es o puede ser, tener a alguien que ve valor en tus proyectos y compromisos, incluso cuando tú, inmerso en todo tipo de vacilaciones, no lo consideras. Robert Nozick dice que amar las relaciones idealmente construye una planta sobre nuestro bienestar[9]. Una forma por la que ellos pueden hacerlo así es mitigando la veleidad que tú algunas veces muestras sobre tus propios principios.

Compartir y apoyar son dos de los bienes de la amistad, y es fácil ver por qué ellos son más gratos si son manifestados en el marco de una relación en la que cada amigo está

preparado para ser guiado por los intereses del otro, y de este modo resulta la forma adecuada de responder a los modos de pensamiento del otro. Los amigos que están abiertos recíprocamente a la dirección y a la interpretación de otros, se ponen ellos mismos en situación por la que resulta más fácil proveer un apoyo incondicional.

Vale la pena señalar que los bienes a los que yo he intentado dar expresión no tienen mucho que ver, aparentemente, con los bienes de ser mantenido en un análisis riguroso. Pensando, de hecho, acerca de qué nos motiva a tener amigos —lo que nosotros buscamos en la amistad, y por qué es temerario contemplar una vida sin ella— bien, en refuerzo de nuestra integridad analítica, simplemente no tiene mucho que ver con esto. ¿Por qué deberíamos aquí garantizar que realmente un buen amigo nunca se separará de las normas epistemológicas? Si las normas epistemológicas siempre fueran consistentes con las normas de la amistad, ¿no sería eso una sorpresa?

De todas formas, aquí hay algo que estoy pensando y que conecta con el caso de Eric y Rebeca. Es obvio para Eric que la poesía de Rebeca es importante para ella, y el hecho de que sea importante para ella se debe a que Rebeca la concibe como teniendo ciertas cualidades y propiedades. Como un amigo comprensivo e incondicional, Eric tiene una predisposición favorable a la perspectiva de Rebeca, especialmente cuando toma en consideración cosas que le preocupan a ella, y en este caso, que llevamos a discusión, la forma de abrirse a la perspectiva de Rebeca es estar abierto a las convicciones que son requeridas en aras a ver su poesía en la forma en que ella la ve. Eric no estará abierto a la forma de Rebeca de ver las cosas, en un sentido relevante, si con carácter previo él espera que la poesía de ella no fuera algo bueno, o si él reusa escucharla con especial afecto y simpatía; y esto, por las razones discutidas más arriba, le pondría a él en conflicto con las normas epistémicas.

PONDERAR LAS NORMAS SOMETIDAS A CONFLICTO

Esto es todo lo que diré en defensa de la tesis de que las normas epistémicas pueden entrar en conflicto con las normas de la amistad. Consideraré ahora algunas cuestiones sobre la importancia de tal afirmación. Empezaré preguntando: ¿cómo debemos decidir qué tipo de normas favorecer en aquellos casos en los que se produce un choque para después movernos hacia consideraciones más teóricas?

Es importante diferenciar dos perspectivas desde las cuales la cuestión sobre qué normas favorecer puede aproximarse. En primer lugar, podemos verlo desde la perspectiva de un observador, preguntando a alguien: «¿en esta ocasión, deberían tus creencias ajustarse a las normas de la amistad o a las normas epistémicas?» o preguntarnos en general: «¿debería la gente, en este tipo de casos, seguir las normas epistémicas o las normas de la amistad?». En segundo lugar, podemos verlo desde la perspectiva del creyente, preguntando qué tipos de procesos de pensamientos debe seguir un agente y qué tipo de acciones debe escoger para responsabilizarse de las presiones conflictivas que surgen entre las diferentes normas. Especialmente importante es distinguir los dos tipos de preguntas porque hay dificultades conocidas sobre la idea de que un agente se forma conscientemente una creencia en respuesta a aquellas

consideraciones en las que no toma en cuenta su verdad. Hay algo muy extraño acerca de un agente que tiene pensamientos tales como “me doy cuenta de que la balanza de la evidencia sugiere que esta propuesta es verdadera, pero existen otras consideraciones que he de tener en cuenta antes de decidir creer en ella”[10]. Debemos concluir que es deseable o aceptable para las creencias de un agente verse influenciado por ciertas consideraciones, a la vez que acepta que no hay consideraciones cuya influencia, el agente, pueda ser conscientemente vulnerable. Cuando diferentes normas chocan, puede ser difícil encontrar una perspectiva teórica plausible desde la que sopesar las afirmaciones que compiten, unas contra otras[11]. Ciertamente, me siento imposibilitado para ofrecer una teoría meta normativa que pueda decirnos cómo elegir entre normas epistémicas y normas de amistad. Sin embargo, pienso que, sería posible decir algo sobre la importancia relativa sobre la honradez de la amistad y la integridad epistémica, al menos, con respecto a tipos particulares de casos.

Por un lado, parece que las normas epistémicas siempre dan lugar a razones para creer. Si las consideraciones de la responsabilidad epistémica te llevan a creer algo, entonces hay una razón para creerlo; la razón debe ser anulada, pero cuenta para algo. Por decirlo de otra manera, siempre hay una pérdida, algo de lo que arrepentirse en el fracaso de seguir las normas epistémicas. Imagina que sabes que Dios destruirá el mundo si tú no crees que el próximo sábado la hierba será rosa. Parece evidente que sería bueno que te creyeses que el próximo sábado la hierba será rosa y lo que pienses acerca de visitar a cualquier hipnotizador o cirujano de la mente para que te puedan ayudar a que ese sea el caso. Sin embargo, es desafortunado que hagas eso. Todas las consideraciones epistémicas —consideraciones que tienes que hacer por tu estatus de creyente— van en detrimento del cambio en tus creencias y de un sacrificio no trivial —un sacrificio sobre tu integridad epistémica— acontece. A pesar de ello, caes rendido, hay una razón para no salvar el mundo a través de un acto de irresponsabilidad epistémica. Las normas epistémicas siempre ofrecen razones y siguiendo eso el principal argumento del capítulo acerca de que, a veces, hay razones para no ser un perfecto buen amigo.

Por otro lado, la amistad es una fuente de importantes bienes, y algunos de esos bienes influyen en relación con ciertas disposiciones de los amigos que engloban su formación de creencias hacia caminos inconscientes con gran responsabilidad epistémica. En un escenario en el que todo el mundo se forme siempre sus creencias solo bajo el dictado de las normas epistémicas, hará que muchas de las cosas que valoramos sobre la amistad se pierdan. Siempre y cuando los fallos en la responsabilidad epistémica requeridos por el bien de la amistad no sean demasiado ofensivos y siempre que no provoquen resultados indeseables para otros aspectos, podemos estar contentos porque el nuestro no es un mundo despreocupado por la integridad epistémica. Observando a una persona que siempre fracasa con las normas epistémicas y que está vinculada por el hecho de ser una buena amiga, debemos alegrarnos de que sea como es, y que ella y sus amigos disfruten de ciertos tipos de confianzas y simpatías. Observando a una persona que siempre se forma sus creencias solo sobre la mejor base epistémica, podemos desear que sea algo

más susceptible hacia el tipo de influencias sobre sus creencias, porque sería mejor amigo de lo que es.

Mi visión, por tanto, es que hay razones para desear la responsabilidad epistémica y razones para desear que los tipos de creencias muestren los bienes característicos de la amistad. En algunas situaciones donde ambas chocan, puede tener sentido favorecer las normas de la amistad y en otros casos puede tener sentido que se favorezcan las normas epistémicas.

Algunos sutiles detalles de casos particulares importarán aquí, incluidos los hechos acerca de cuánto valora el creyente tener creencias ciertas sobre el tema en cuestión. Por ejemplo, imagina que un amigo tuyo decide escribir un libro defendiendo un punto de vista controvertido sobre la construcción de las pirámides egipcias. Si no tienes una fuerte opinión al respecto o un interés en la cuestión acerca de cómo se construyeron las pirámides, entonces sería deseable para ti estar especialmente abierto hacia la visión que tu amigo tiene acerca de ello, para escuchar su teoría, sin tener plenamente en cuenta a sus competidores, y así ser capaz de ofrecer algún tipo de apoyo por el que tu amigo se sienta útil, las normas de la amistad pueden ganar. Si, con todo, supieses algo acerca de la construcción de las pirámides y tuvieses un fuerte interés en saber la verdad acerca de cómo fueron construidas, entonces el hecho de que sea tu amigo quien esté defendiendo su tesis, no debería suponer que seas más propenso a mirarle con benevolencia, las normas epistémicas resultan ser más importantes y hay un tipo de apoyo amistoso que, si tu amigo lo requiere, deberá buscarlo en otra parte.

AMISTAD Y CREACIÓN DE LA CREENCIA

Mientras que puede haber razones para pensar que sería bueno, si las creencias de alguien, tal vez las tuyas, que se hayan visto influenciadas por factores que no entran en tu mente, este hecho no puede entrar, sin rodeos, en las deliberaciones de un creyente. Tú no puedes decidir creer algo como respuesta consciente a una consideración que tú sabes que no tiene relevancia sobre la verdad; nosotros no tenemos esa clase de control directo sobre nuestras creencias. Indirectamente, pienso, podemos afectar nuestras creencias, haciendo ciertas las cosas en las que quieres creer, tomando decisiones acerca de la fuente de la evidencia a consultar, rodeándonos de personas que tienen un particular punto de vista o, en el extremo, visitando hipnotizadores o neuropsiquiatras.

Existe una forma de administrar indirectamente nuestras propias creencias que se usa con bastante frecuencia en respuesta a las normas de amistad. Las creencias que van con la buena amistad tienden a venir hacia nosotros, de forma natural, como resultado de qué consideración tenemos hacia nuestros amigos y los tipos de actividad que nuestras amistades engloban; normalmente, simplemente nos encontramos con los tipos relevantes de preferencias hacia nuestros amigos. Cuando consideras una creencia particular, puedes verte imposibilitado para admitirte que te aferras a ella, en parte, porque tú eres amigo de alguien, y tu amistad no hace que tu creencia sea, con mayor probabilidad, verdad, sin dejar atrás la propia creencia.

Puedes, sin embargo, ser consciente de que tu tendencia a formar ciertas creencias, conciernen a tus amigos, y si piensas que esa tendencia es inofensiva o positivamente deseable, entonces puedes elegir no pensar duramente sobre las creencias individuales sobre las que tiene influencia.

Puedes decidir no hacer el esfuerzo de asumir posturas más objetivas —no hacer el esfuerzo de investigar, críticamente, todo tipo de evidencias— cuando tus creencias son sobre tus amigos. Considero que esa es la política que muchos de nosotros seguimos.

El hecho de que nuestras creencias sobre nuestros amigos pudieran ser parciales puede entrar en escena cuando aquello que creemos acerca de nuestros amigos incrementa su nivel de importancia. Realmente, debes creer, por ejemplo, que tu amigo es un candidato excelente y que seguro lo hará muy bien en el mercado de trabajo. Pero, ¿debes darle la oportunidad de que trabaje para ti, si tienes el poder para hacerlo, sin dudarlo? Sinceramente, debes creer que tu amigo es un hombre de negocios decente, cuyo proyecto, probablemente será brillante. Pero, ¿estás dispuesto a arriesgar tu propio dinero? ¿Debería Eric, después de felicitar a Rebeca por su poesía, arriesgar sus fondos para que Rebeca publique su poesía? Muchos de nosotros, cuando tenemos que tomar decisiones, valoramos las advertencias. Es menos probable que basemos decisiones importantes en cierto tipo de creencias sobre nuestros amigos, que en creencias sobre otros. Es como si nuestras creencias sobre nuestros amigos estuvieran marcadas o en cuarentena. No es que, realmente, no tengamos estas creencias, es simplemente que sabemos que las personas en cuestión son nuestros amigos, y somos conscientes de que nuestras creencias no deben formarse por razones que realmente, sean relevantes para su verdad. Este es el motivo por el que es arriesgado usarlas, especialmente, si antes no tenemos una perspectiva crítica, cuando tomamos decisiones significativas.

Las normas epistémicas y las normas de la amistad, entonces, cada una de ellas tiene su propia importancia. Conscientemente, no es posible sopesar unas y otras cuando formamos creencias particulares por nosotros mismos, pero existe una estrategia posible y familiar en el manejo de la creencia que saca a relucir la importancia de ambas normas a considerar.

APROXIMACIONES TEÓRICAS A LA AMISTAD Y LA MORALIDAD

Una obra brillante, escrita recientemente, sobre cómo la perspectiva que tenemos acerca de los amantes y los amigos se relaciona con la perspectiva que tenemos como agentes morales. Michael Stocker y Bernard Williams, entre otros, han discutido acerca de cómo aquellos que consideran, desde un punto de vista, deontológico y consecuencialista la teoría moral, son muy diferentes de aquellos que consideran a sus amigos y los quieren, y el modo en que esperamos ser considerados[12]. Aquí hay una breve clasificación, con comentarios, de réplicas filosóficas a estos argumentos.

Una réplica es decir que debemos cargar juntos con las perspectivas del amor y la moralidad, abandonando la idea de que la perspectiva de la moralidad es, esencialmente, imparcial. Debemos, desde este punto de vista, dejar ir las teorías consecuencialistas y basadas en lo justo que han dominado la reciente historia ética, en lugar de adoptar una

parcial, o particular u orientada a la virtud, o —en ocasiones— aproximaciones comunitistas, una de ellas, en términos generales, inspirada en Aristóteles[13].

La segunda réplica, amablemente articulada por J. David Velleman, busca reconciliar las perspectivas del amor y la moral en un sentido diferente. Trabajando dentro de un marco kantiano, Velleman razona que tanto la perspectiva del amor y la amistad como la perspectiva de la moral son, en un cierto sentido, imparciales[14].

Común a estas visiones es el pensamiento de que —si actúas como un buen amigo o si realmente te mueves por amor, entonces, ciertamente—, no puedes actuar incorrectamente. Las importantes consideraciones que aparecen desde la perspectiva de la amistad, tanto si somos parciales como imparciales, no chocan con las importantes consideraciones que aparecen en torno a la perspectiva moral. Especialmente entre aquellos que escriben sobre la amistad desde un punto de vista orientado a la virtud, podemos encontrar, tanto en sustancia como en estilo, un compromiso con la idea de que las personas actúan mejor por amistad verdadera. Para estas visiones, la amistad encaja perfectamente con una vida moral; no existe una buena razón para no ser un buen amigo.

La tercera réplica, defendida por Peter Railton, es esencialmente distinta[15]. Observando el trasfondo de la teoría moral consecuencialista, Railton acepta que las perspectivas de la amistad y la moral son distintas —la moralidad es imparcial y la amistad no—, pero afirma que esto no requiere que la amistad o la moral estén muy comprometidas. Desde la perspectiva imparcial de la moral, dice Railton, podemos encontrar buenas razones para adoptar una perspectiva parcial del amado o del amigo, y podemos movernos entre esas perspectivas, según sea necesario, sin dañar seriamente nuestra salud psicológica o la integridad de nuestra perspectiva evaluativa. Railton tiene el propósito de legitimar la amistad en términos morales, pero dice o parece obligarse a decir que, en ocasiones, los hechos de buena amistad o de verdadero amor pueden ser moralmente erróneos (incluso si debemos estar agradecidos porque las personas realicen tales actos, en lugar de no amar nada en absoluto). Por tanto, siguiendo a Railton, no podemos aceptar la afirmación de que nunca existe una buena razón para dejar de ser un buen amigo.

Un cuarto modo de ver las cosas es la que defienden Cocking y Kennet en “Friendship and Moral Danger”. En contra de lo que ellos denominan, valores “moralizados” de la amistad, Cocking y Kennet afirman que, a veces, tenemos que elegir entre actuar, dejando a un lado la amistad, y hacer lo que moralmente es correcto. Su caso central es acerca de un hombre que miente y ayuda a un amigo a esconder un cadáver, para mantener a su amigo libre de sospechas. Él, moralmente, actuó incorrectamente, dicen Cocking y Kennet, sin embargo, actuó como debe hacerlo un buen amigo.

Cocking y Kennett no buscan crear la moraleja de que la amistad es solo de valor condicional; ellos no están diciendo que debemos abandonar la amistad cuandoquiera que la moral le llame. Ellos, en lugar de responder a los conflictos entre amistad y moral diciendo que, en efecto, “tanto peor para la moralidad”. Las razones morales, señalan los autores, no son las únicas razones que existen, y ellas en ocasiones pueden sopesarse con otras razones —en particular, por las razones de amistad—. Aquí, se apela al argumento

influyente de Susan Wolf que señala que realmente no queremos ser, o estar alrededor de personas cuya motivación de gobierno es ser moralmente virtuosos; otras cosas son importantes también[16]. Por lo que, mientras Cocking y Kennet rechazan las explicaciones moralizantes de la amistad, para acabar con una posición que comparte algo del espíritu de las mismas. Ellos no están diciendo que ser un buen amigo suponga que no actúes moralmente, pero parecen sugerir que existe un sentido no moral en el que debemos, o podemos, actuar siempre como lo requiere la buena amistad. Simplemente porque, a veces, hay razones morales para fallar como un buen amigo, pero eso no significa que haya alguna razón, en general, para no ser un buen amigo.

CONFLICTOS CON LAS NORMAS EPISTÉMICAS Y CONFLICTOS CON LA MORAL

Hay dos formas en que la afirmación, en este capítulo, de que las normas de amistad pueden entrar en conflicto con las normas epistémicas, se relaciona con el debate que se acaba de describir. En primer lugar, si tu meta es mostrar que hay normas importantes con las que los requerimientos de la amistad pueden chocar, entonces hay una ventaja en el enfoque que enfrenta la amistad y la responsabilidad epistémica, por encima de la amistad y la moral. Cuando ofrecemos un caso como el del hombre que miente y ayuda a un amigo a esconder un cadáver, la gente, con frecuencia, responde diciendo que cualquier conflicto normativo que veamos aquí, está dentro de la moralidad, no entre la moral y algo más. Desde esta visión, el hombre está moralmente obligado a ayudar a su amigo, pero exigirle que mienta y oculte un cadáver resulta inusual entre los deberes morales. Una vez ofrecida esta respuesta, el debate se convierte en una disputa de demarcación sobre el alcance de la moral, y tales disputas son muy difíciles de resolver.

El punto análogo con respecto a las normas epistémicas es mucho menos atractivo. Si estás de acuerdo con el hecho de que hay exigencias conflictivas, en mi caso, respecto a Eric, o respecto a Chandler en el caso de *Friends*, entonces sostengo que estarás de acuerdo en que las consideraciones conflictivas son de muy diverso tipo. No es, ni remotamente, posible decir que la razón de Chandler para creer que Joey está a punto de tener su gran oportunidad es una razón epistémica, o que su razón para creer lo contrario es la que se desprende de su amistad. No debería ser inverosímil pensar que las normas de la amistad pueden crecer bajo el paraguas de la moral, pero resulta muy improbable pensar que no hay diferencia entre los requisitos de la amistad y los requisitos de la amistad epistémica.

En segundo lugar, pienso que “lo peor para la moral”, estilo de respuesta con el que Cocking y Kennet parecen respaldar con estima hacia sus propios casos, es más duro que arrancarse las normas epistémicas cuando están siendo cuestionadas. Curiosamente, pero de veras, es más fácil decir “lo peor para la moral” que decir que “lo peor para la responsabilidad epistémica”, “lo peor para la formación de creencias en la base de la evidencia” o “lo peor para la idea de que debes evitar situaciones en las que es probable que emerjan creencias falsas”. Es más fácil pensar que las normas morales no todas se ven empoderadas cuando entra en escena la amistad, por encima, de pensar que las normas epistémicas no están todas ellas empoderadas cuando hay que formar creencias.

al ver que, a veces, necesitas sacrificar tu integridad epistémica si eres un buen amigo, nosotros no hemos encontrado un camino más interesante en el que la amistad no tenga costes; hemos visto que hay buenas razones para no ser un buen amigo. Hemos visto que la amistad no es algo que haya que abrazar sin reservas.

Tal vez las normas epistémicas sean normas morales. Si esto es lo que tú crees, y si estás de acuerdo con todo lo que yo he dicho, entonces podrás deducir rápidamente que las explicaciones moralizadoras de la amistad —aquellas que dicen que el mal comportamiento de la buena amistad no puede guiar la pérdida de tu moral— es falso. Aun asumiendo que las normas epistémicas no son normas morales, pienso, que la afirmación de que pueden chocar con las normas de la amistad, indirectamente, nos da una razón para dudar de que cualquier explicación moralizadora de la amistad pudiera ser correcta.

Una forma de hacerlo es decir que el resultado observado por las normas epistémicas hace más fácil creer que las normas de la amistad pueden chocar también con las normas morales. Hay casos que sostienen esta afirmación; uno es el de Cocking y Kennett y otro es de la amistad entre mafiosos, quienes, de acuerdo con las historias, son capaces de hacer las cosas más atroces en honor a su amistad. Es fácil ver que estas no son buenas personas, más duro es ver que no son buenos amigos. ¿Por qué no aceptar, simplemente, que la amistad entre mafiosos y el resto puede ser una buena amistad, mientras que es horrible en otros sentidos?

Hay otra forma en la que las explicaciones moralizadoras de la amistad se debilitan cuando vemos que las normas amables y epistémicas no siempre son mutuamente congruentes. Se dice con frecuencia que nuestras vidas están estructuradas y esto significa que nuestras identidades están, ciertamente, constituidas por nuestros proyectos y compromisos individuales y nuestros compromisos con amigos particulares y aquellos a los que amamos, son los más importantes entre ellos[17]. Una crítica a las teorías de la moral imparcial conecta con la descrita con anterioridad, y es que no parecen permitir que proyectos y compromisos particulares sean justificados en sus propios términos. Si vamos a tomar la teoría moral imparcial del corazón, ello parece que debe estar preparado para dar un paso atrás en nuestros proyectos y compromisos, en pro de nuestras amistades y amores, y ver si están bajo escrutinio desde un punto de vista más general u objetivo.

La objeción, entonces, es que la teoría de la moral imparcial, tomada en serio, exige que nos alineemos con los proyectos y compromisos que nos hacen ser quienes somos.

Pienso que, algo como esta preocupación, es lo que está detrás de gran parte del movimiento a favor de las concepciones moralizadas de la amistad. La preocupación estriba en que la amistad está desvalorada y nosotros nos separamos de nuestros amigos y de nosotros mismos, cuando vemos la necesidad de justificar amistades particulares en términos de consideraciones que surgen de la amistad externa.

Una vez aceptamos que puede haber buenas razones —buenas razones epistémicas, por ejemplo— para no ser un buen amigo, independientemente, de que debamos aceptar que las razones de una buena amistad necesitan ser estimadas desde una perspectiva

desde la que puedan competir con otros tipos de razones. Adoptar una perspectiva de este tipo implica preguntarse si la amistad, o al menos una pequeña parte de ella, se sostiene bien a la luz de consideraciones que no tienen mucho que ver con la amistad. Y esto es como decir que, si insistimos en ponerlo en sus propios términos, a veces, necesitamos alinearnos desde las perspectivas que tenemos como amigos devotos. Por tanto, si la motivación que encontramos bajo las visiones moralizadoras de la amistad y bajo orientaciones particularistas, parciales o virtuosas o bajo la teoría moral comunitarista, es hacerlo evitando la alienación, entonces —lo que sea que pensemos acerca de las ideas sobre la identidad individual que hay detrás— la motivación se pierde. La batalla en contra de la alienación se pierde.

EL VALOR Y EL ROL DE LA AMISTAD

Annette Baier acuñó el término “desamorados” para aplicarlo a los pensamientos de filósofos cuyos compromisos teóricos les conducen a ser desconfiados con el amor y la amistad[18]. Querría evitar esta etiqueta. Permítanme acabar diciendo por qué creo que puedo conseguirlo.

De la afirmación de que puede haber buenas razones para no ser un buen amigo, o que es deseable que, a veces, valoremos nuestros compromisos con nuestros amigos a la luz de otros valores, no se concluye que la amistad sea menos valiosa de lo que hubiera sido de otra manera. Queda espacio para la afirmación de que la amistad tiene un valor intrínseco, aunque a veces está en conflicto con otras cosas de valor intrínseco, y ciertamente queda espacio para todo tipo de reclamaciones sobre cómo la amistad da lugar a cosas de valor independiente: cómo, por ejemplo, mejora enormemente la calidad de nuestras vidas. Mientras no persiga este punto aquí, pienso que la amistad se ve más valiosa cuando empezamos a enumerar las varias formas en las que ella mejora nuestras vidas que cuando decimos que la pregunta del por qué nuestra amistad se justifica es demasiado extraña para contemplarla.

Cabe resaltar que el enfoque de la amistad apoyado por el argumento de este capítulo está estrechamente relacionado con nuestras actitudes cotidianas hacia la amistad. Con anterioridad he discutido varios casos en los que considero la amistad como un impedimento para una creencia rigurosa: casos, por ejemplo, bajo los que evaluamos el relato de alguien acerca del carácter y las habilidades de un amigo suyo. Y observé la actitud distintiva que adoptamos en nuestras creencias acerca de nuestros amigos, actitudes que nos llevan a cuestionar algunas de nuestras creencias acerca de nuestros amigos antes de permitirnos depender demasiado de ellos. Conviene reparar que a veces hacemos un esfuerzo por evitar situaciones bajo las cuales debemos formarnos ciertas creencias sobre nuestros amigos. Si un amigo mío está trabajando en una pintura o una novela, debo preocuparme si la veo y no me gusta —e incluso me veré forzado a pensar que mi amigo es un poco ingenuo—. No quiero forzarme a que me guste simplemente por el hecho de que la ha creado mi amigo, no quiero fingir que me gusta cuando no me gusta y no quiero fallar por ser un amigo compasivo, por lo que trataré de evitar tener que formarme una opinión.

Todo esto es para sugerir que el logro de la distancia de nuestras amistades, y el sopesar los requerimientos de amistades particulares contra otras consideraciones, son fenómenos muy familiares; en particular, adoptamos estrategias que nos ayudan a evitar y manejar conflictos entre nuestros deseos de ser buenos amigos y nuestros deseos de ser buenos creyentes. La idea de que dejamos que las amistades nos guíen hacia donde quieran, y que esa amistad es algo que abrazamos sin duda, es una fantasía filosófica. Esto no significa que la amistad sea menos valiosa que lo que nosotros creíamos, pero sí dice algo sobre el tipo de valor que tiene la amistad y el punto de vista desde el cual debe entenderse su valor.

[1] La visión acerca de que la amistad implica parcialidad en la creencia es también defendida en la obra de Sarah STROUD “Epistemic Partiality in Friendship”, publicada en *Ethics*, vol. 116, pp. 498-524, que aparece, al mismo tiempo, como el artículo del que este capítulo es un continuador. El argumento de Stroud tiene mucho en común con el que yo ofrezco en este capítulo, aunque haya importantes aspectos de divergencia. Y lo que es más importante, Stroud muestra, más simpatía (aunque no se comprometa del todo) por la sugerencia de que prevalecer visiones sobre los estándares de buenas creencias deberían ser revisados, así como acomodarse a las preferencias de los buenos amigos.

[2] Para obtener más información sobre la importancia de la interpretación en la formación de juicios sobre las cualidades de los demás, y sobre la forma en que el sesgo amistoso puede influir en esa interpretación, ver STROUD, “Epistemic Partiality in Friendship”, *op. cit.*, pp. 506-507.

[3] Pero mira la opción descrita (pensamiento no avalado) por STROUD en su artículo: “Epistemic Partiality in Friendship”, *op. cit.*, pp. 522-523. La sugerencia es que la racionalidad epistémica es un modo más práctico a como es reconocido mayoritariamente, y ello puede dejar espacio a una actitud de creencias más compasiva, como es la de Eric.

[4] Stroud ofrece una historia diferente (pienso que compatible) acerca de cómo la buena amistad guía naturalmente el sesgo en la creencia, en pp. 510-512 en STROUD “Epistemic Partiality in Friendship”, *op. cit.*

[5] Por supuesto, también puede haber peligros en tener un entrenador con una visión exagerada de tus capacidades. Los entrenadores buenos y que motivan son personas que, entre otras cosas, son optimistas acerca de las posibilidades de aquellos a quienes entrenan, sin que esto le lleve a establecer entrenamientos tales cuyo efecto final será dañino para el rendimiento.

[6] COCKING, D. y KENNET, J. (1998). “Friendship and the Self”, *Ethics*, vol. 108, pp. 502-527. Ver también RORTY, A.O. (1986) “The Historicity of Psychological Attitudes: Love Is Not Love Which Alters Not When It Alteration Finds”, *Mid West Studies in Philosophy*, vol. 10, pp. 399-412; DELANEY, N. (1996). “Romantic Love and Loving Commitment: Articulating a Modern Ideal”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 33, pp. 338-340; KELLER, S. (2000) “How Do I Love Thee? Let Me Count the Properties”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 37, pp. 163-173.

[7] COCKING, D. y KENNET, J. (1998). “Friendship and the Self”, *Ethics*, vol. 108, pp. 504.

[8] Defendiéndose Cocking y Kennet frente al caso de los dos psiquiatras que aparecen en la página 523 de “Friendship and the Self”, estos autores parecen aceptar que su visión tiende a identificar las condiciones necesarias y suficientes para la buena amistad.

[9] NOZICK, R. (1989). *The examined life*. Nueva York: Simon and Schuster, p. 71.

- [10] Ver WILLIAMS, B. (1973). "Deciding to Believe", en WILLIAMS, B. (coord.). *Problems of the self*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 136-151.
- [11] WOLF, S. (1982). "Moral Saints", *The Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 419-439; ver, especialmente, la última sección.
- [12] STOCKER, M. (1976). "The schizophrenia of modern ethical theories", *The Journal of Philosophy*, 73:14, pp. 453-466; WILLIAMS, B. (1981). "Persons, Character and Morality", en WILLIAMS, B. (ed.) *Moral luck*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19.
- [13] Ver, por ejemplo, STOCKER, M. (1996). "How emotions reveal value and help cure the schizophrenia of modern ethical theories", en CRISP, R. (ed.). *How should one live? Essays on the virtues*. Oxford, Oxford University Press, pp. 173-190; BLUM, L. (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, especialmente los capítulos 3 y 4. Para futuras discusiones, ver THOMAS, L. (1989) *Living Morally: A Psychology of Moral Character*, Templeton, Temple University Press, especialmente los capítulos 4 y 5.
- [14] VELLEMAN, J. D. "Love as a Moral Emotion", *Ethics*, 109:2, pp. 338-374.
- [15] RAILTON, P. (1984). "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 13:2, pp. 134-171.
- [16] WOLF, S. (1982). "Moral Saints", *The Journal of Philosophy*, 79, pp. 419-439.
- [17] Ver FRANKFURT, H. G. (1999). "Autonomy, necessity and love", en Frankfurt, H. G. (coord.). *Necessity, volition and love*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-141; y WILLIAMS, B., "A Critique of Utilitarianism", en Smart, J. J. C. y WILLIAMS, B (1973). *Utilitarianism: for and against*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-150.
- [18] BAIER, A. (1991). "Unsafe Loves", en Solomon, R. C. y HIGGINS, K. M. (eds.). *The philosophy of (erotic) love*. Kansas, Kansas University Press, pp. 433-450.

3.

¿QUÉ ES EL PATRIOTISMO?

EL DEBATE FILOSÓFICO EN TORNO AL PATRIOTISMO

La mayoría de la gente piensa que el patriotismo es una virtud. Eso es, al menos, lo que sugiere una rápida mirada al mundo político y los medios populares en las sociedades occidentales contemporáneas. Los políticos constituyen un caso extremo; creo que muchos de ellos preferirían ser llamados cobardes, egoístas o corruptos que antipatriotas, pero su caso es extraño solo por su carácter extremo[1]. En la vida cotidiana, llamarle a alguien patriota, parece que nos haga pensar que el patriotismo es algo que debemos fomentar en nuestros hijos y en nosotros mismos. El patriotismo, en la imaginación popular, puede no coincidir con la bondad, la justicia, la honestidad y cosas por el estilo, pero no obstante es una virtud; es un rasgo de carácter que la persona ideal poseería.

Creo que esta visión común es errónea. El patriotismo ciertamente no es una virtud, y es probablemente un vicio. En el capítulo 2, traté de demostrar que la amistad a menudo involucra cierto tipo de lealtad en la creencia, que puede hacer que los estándares de buena amistad entren en conflicto con otros estándares importantes de evaluación. Los siguientes dos capítulos argumentan que el patriotismo también implica lealtad en las creencias, pero de un tipo más generalizado y perjudicial. El tipo de lealtad en la creencia involucrada en el patriotismo, quiero argumentar, es tal que hace inevitable, o casi inevitable, que una persona patriótica tienda a caer en la mala fe —a abrazar creencias reconfortantes pero injustificadas mientras se engaña a sí misma sobre su fuente— y muy probablemente la mala fe de un patriota tendrá el efecto de distorsionar su pensamiento sobre algunos asuntos muy serios.

Cuando los filósofos hablan de patriotismo, generalmente lo hacen en el contexto del debate entre universalismo y comunitarismo. Describí las líneas generales del debate en el preámbulo; en el contexto de este debate, el universalismo a menudo se llama “cosmopolitismo”, aunque no usaré esa etiqueta[2]. Los universalistas dicen que el valor fundamental de un individuo no tiene nada que ver con sus conexiones con países, comunidades u otros individuos en particular. El universalismo tiende a conducir (y se puede asumir, para nuestros propósitos, que conduce) a sacralizar el principio de imparcialidad, que es la opinión de que muchos de los juicios éticos más importantes se hacen idealmente desde una perspectiva imparcial, desapegada, libre de lealtades

particulares. Los universalistas creen que es posible y, a menudo, deseable, formar juicios éticos no como miembros de una comunidad en particular, sino desde el punto de vista de un observador neutral y no comprometido, simplemente como un ser humano entre muchos, quizás, o como un simple agente racional[3].

Los comunitaristas creen que los juicios éticos se realizan correctamente dentro de una tradición, una comunidad o una estructura de roles y lealtades sociales[4]. Es un error, en esta forma de ver las cosas, esperar que nos retiremos de nuestra pertenencia como miembros de las comunidades a la hora de decidir cómo debemos vivir. Es probable que un comunitario considere perfectamente naturales y deseables aquellos juicios morales que se hacen esencialmente desde el punto de vista de un miembro de esta o aquella comunidad.

El debate filosófico contemporáneo sobre el patriotismo puede ser representado por un elenco de tres. Primero, está el patriota comunitarista, cuya visión se presenta clásicamente en el artículo de Alasdair MacIntyre, “¿Es el patriotismo una virtud?”. Y cuya respuesta a esa pregunta es “¡Sí!”. Alguien que carece de un compromiso patriótico con su país dice que el patriota comunitarista está alejado de la perspectiva holista que hace posible la ética, y por lo tanto es éticamente deficiente; el patriotismo no es solo una virtud, sino en todo caso una virtud central.

En el otro extremo se encuentra el universalista fuerte, cuya opinión se expresa en expresiones tan taxativas como las que siguen: “el patriotismo es como el racismo” de Paul Gombert (aunque el propio Gombert no está comprometido con el universalismo) [5]. El patriota favorece a un país y a un grupo de personas sobre otros, y tal favoritismo, dice el universalista fuerte, es abominable; nadie es intrínsecamente más valioso que nadie, por el hecho de ser un ciudadano de un país en lugar de otro. Como dice Martha Nussbaum: “¿qué es lo que tiene la frontera nacional que convierte mágicamente a las personas hacia las que nos comportamos de un modo insolente en unos casos, e indiferente en otros en personas a las que tenemos deberes de respeto mutuo?”[6] A los ojos del duro universalista, el patriotismo es, por lo tanto, un vicio.

Entre el patriota comunitarista y el universalista fuerte se encuentra el universalista débil[7]. El universalismo débil es quizás la visión más popular entre los filósofos; se le da una expresión muy clara en “Patriotismo y ‘Liberalidad’ Moral” de Marcia Baron[8]. La afirmación del universalista débil es que un buen universalista también puede ser un patriota, al menos en cierto sentido matizado. La lealtad patriótica, en esta forma de ver las cosas, puede ser consistente con los juicios éticos que se hacen correctamente desde el punto de vista neutral; tal vez las personas pueden, en las circunstancias adecuadas, tener lealtades especiales hacia sus propios países y al mismo tiempo cumplir con las obligaciones más amplias que son evidentes desde el punto de vista neutral. Si bien el universalista débil podría ser reacio a clasificar el patriotismo como una virtud, al menos piensa que no es un vicio. Puede que no estés obligado a ser un patriota, dice el universalista débil, pero está permitido[9].

Una de las razones por las que el debate sobre el patriotismo permite el debate entre universalistas y comunitaristas es que se considera un estudio de caso esclarecedor, que

muestra los diferentes enfoques adoptados por los universalistas y los comunitaristas sobre la lealtad en general. Algunos piensan que es incorrecto intentar salvar a tu madre de que se ahogue en lugar de a un extraño, cuando las posibilidades de salvar al extraño son ligeramente más altas, pero la mayoría piensa que la preferencia por tu madre en tal circunstancia es justificable, incluso requerida. Pero si es incorrecto favorecer a alguien solo porque es tu compatriota, ¿no es también incorrecto favorecer a alguien solo porque es tu madre? Si no podemos colocar el patriotismo en un terreno filosófico sólido, ¿no tendremos que considerar las lealtades a la familia, a las parejas sentimentales y a los amigos como igualmente problemáticos? Eso es ciertamente lo que muchos filósofos parecen pensar. Se piensa que el universalista difícil enfrenta la vergüenza, o al menos la necesidad de morder el polvo, cuando se trata de la lealtad en general. Se piensa que el destino del universalismo débil tiene mucho que ver con la cuestión de si es posible ser un universalista sin menospreciar las relaciones morales especiales de todo tipo.

Vale la pena dar mayor énfasis a la cercanía de la analogía que los filósofos ven entre el patriotismo y otras lealtades. MacIntyre trata el patriotismo como «una virtud que, en el caso de serlo, pertenecería a la familia de la lealtad y que tendría, entre otros miembros, a la fidelidad marital, el amor a la propia familia y a los parientes, la amistad y la lealtad a instituciones tales como escuelas y clubes de cricket o béisbol»[10]. Andrew Oldenquist usa la imagen de la persona sentada en el centro de una serie de círculos concéntricos, cada uno de los cuales representa un dominio de individuos a quienes la persona siente lealtad; cerca de ella hay un círculo que representa la lealtad a la familia, mucho más lejos hay un círculo que representa la lealtad a las especies, y en algún punto intermedio hay un círculo que representa la lealtad patriótica al país[11]. La defensa de Baron del patriotismo universalista está vinculada a una teoría general sobre cómo se puede hacer compatible el universalismo con el favor de una persona a su propia familia y amigos[12]. Hay otros muchos ejemplos más[13]. Si bien a menudo se admite que existen formas más y menos extremas de patriotismo, en general se acepta que el patriotismo es una actitud esencialmente del mismo tipo que nuestra lealtad hacia la familia, los amigos y el resto, solo que con un objeto diferente.

Espero presentar una objeción al patriotismo que es independiente del debate entre universalistas y comunitaristas, y que cuenta como una objeción al patriotismo en particular, no a la lealtad en general. Para hacer esto, debo mostrar que el patriotismo tiene características que lo distinguen de otras formas familiares de lealtad, y que estas características distintivas son las que lo hacen susceptible de objeción. Este capítulo discute la analogía que los filósofos a menudo dibujan entre el patriotismo y otras lealtades familiares; describo algunas formas en que las lealtades difieren, y doy razones para pensar que el patriotismo es, en cierto modo, diferente a otros tipos familiares de lealtad. El capítulo 4 presenta mi propuesta contra el patriotismo.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Un patriota es leal a su propio país. Afirmaré que la lealtad patriótica es diferente de otras formas de lealtad. Sin embargo, no se puede dudar de que el patriotismo puede

significar cosas diferentes para personas de diferentes tiempos, lugares e inclinaciones políticas[14]. Entonces, ¿cuál es el punto, podríamos preguntarnos, al tratar de decir algo sobre lo que *realmente* es el patriotismo? No es mi intención simplemente estipular un significado para “patriotismo” o luchar por el uso de una palabra. Mi objetivo es más bien articular una concepción del patriotismo que la mayoría de nosotros reconocemos y compartimos, una que capte la noción de patriotismo que domina el discurso público en la actualidad (y vale la pena señalar que la mayor parte de lo que digo al caracterizar nuestra noción ordinaria de patriotismo sería aceptado por la mayoría de los filósofos que han escrito sobre esto). Si bien la historia que estoy a punto de contar refleja el pensamiento común lo suficientemente cerca como para ser considerado como la historia sobre el patriotismo aisladamente considerado, no estoy descartando la posibilidad de que haya otras formas en que se pueda entender el término, ni la posibilidad de que realmente sería mejor si empezáramos a usarlo de alguna manera diferente[15]. En cualquier caso, creo que los desacuerdos sobre el significado exacto de “patriotismo” no tendrán mucho que ver con el argumento básico que voy a dar. Más adelante hablaré más sobre esto.

ELECCIÓN

Algunos tipos de lealtad son tales que el sujeto leal puede elegir el objeto de su lealtad. Si eres leal a un partido político, por ejemplo, entonces tu lealtad probablemente se originó en una opción para favorecer a este partido sobre otros, y probablemente se experimente como una opción continua; podrías, al menos en principio, transferir tu lealtad a una parte diferente, si lo deseas.

Otras formas de lealtad no están sujetas a elección de la misma manera. Un ejemplo es la lealtad a los padres. Puedes elegir si deseas o no ser leal a tus padres, pero no puedes elegir quién será objeto de tu lealtad filial, si alguien lo es. Las únicas personas a las que puedes mostrar lealtad filial son tus padres (o aquellos que desempeñan ese papel institucional), y tú, aparte de los casos excepcionales, no puedes decidir qué personas son tus padres (o desempeñan ese papel).

En este sentido, el patriotismo es similar a la lealtad filial y diferente de la lealtad descrita a un partido político, porque en los casos estándar no se puede decidir qué país es el tuyo. Puede haber excepciones. Quizás cuando Robert E. Lee estaba decidiendo si tomar el mando del ejército de la Unión o del ejército Confederado, estaba decidiendo si ser un patriota del Norte o del Sur. Tales casos, sin embargo, no son representativos. Una persona que se pregunta a sí misma: «¿debo ser patriota?» no suele enfrentar la pregunta: «¿si es así, de qué país?». Y no suele entender su patriotismo como una opción permanente para ser leal a este país en lugar de serlo a otro[16].

Lealtades derivadas y no derivadas

Algunas lealtades se derivan de otros compromisos más fundamentales. Tu lealtad a un candidato político podría derivarse de un compromiso más fundamental con ciertos

valores políticos, o de una lealtad más fundamental al partido del candidato. Podrías ser leal a una marca particular de pasta de dientes debido a tu lealtad más profunda a tu ciudad natal, que es donde se fabrica la pasta de dientes. Podrías mantener tu lealtad a los Medias Rojas por lealtad a tu padre, con quien solías ver los juegos.

Otras lealtades son lo que podríamos llamar *lealtades no derivadas* o de “primer nivel”, o lealtades “en primer lugar” significa que no hay compromisos más profundos de los cuales informativamente puedan considerarse como manifestaciones. A veces, las lealtades de los aficionados a los equipos deportivos no son derivadas. Mi lealtad al Geelong Club de Fútbol no es una expresión de mi más profunda lealtad a otra cosa, y no depende esencialmente de ningún valor o principio que el club represente; simplemente me encuentro amando y preocupándome por el club por su propio bien. Y la lealtad filial, de nuevo, es un caso obvio de una lealtad que tiende a ser no derivada. Simplemente no hay respuesta a la pregunta: «¿en virtud de que lealtad más fundamental soy leal a mi madre?» En lo que respecta a una jerarquía de compromisos, este es un lugar donde la explicación llega al límite.

Se podría derivar la lealtad al país. Es posible que sientas una lealtad a Suiza; puedes apoyar a sus equipos deportivos y desear que florezca, y puedes pensar que es un país con el que tienes una conexión especial, que se basa en tu afecto por el estudiante suizo de intercambio extranjero que una vez se quedó con tu familia. Tu lealtad a Jamaica puede derivarse de tu aprecio del *reggae*, y tu lealtad a América puede derivarse de tu compromiso con los valores articulados en su Constitución.

Sin embargo, como los filósofos han señalado a menudo, falta algo importante sobre el patriotismo en lealtades como estas[17].

Lo que falta es la importancia de que el país del patriota sea su país. Cualquiera que aprecie el *reggae*, ya sea nativo de Jamaica o no, puede sentir una lealtad derivada de Jamaica. Y ser jamaicano, amar el *reggae* y reconocer el hogar de este género musical no es suficiente para convertirte en un patriota jamaicano. No es como si el patriota tuviera algún conjunto preexistente de compromisos, respaldado desde una perspectiva libre de lealtades hacia este país o eso, y luego determina que estos compromisos naturalmente conducen, afortunadamente, a una alianza con su propio país. La lealtad patriótica, a diferencia de otras formas de lealtad al país, incluyendo algunas otras formas de lealtad a tu propio país, no es solo una manifestación de un compromiso o lealtad más profundo. Hasta cierto punto, la lealtad del patriota a su país se basa en que es su país. Un patriota es leal a su país en primera instancia, no en virtud de un apego más profundo a otra cosa.

GRAVEDAD

Hay una seriedad involucrada en algunas lealtades, pero no en otras. Si una lealtad tuya es seria, en el sentido en que usaré la palabra, entonces puedes exigirte hacer sacrificios significativos por el bien de tu objeto; que le muestres a tu objeto una reverencia genuina, no irónica; y que permitas que esa lealtad tenga algo de fuerza cuando tomas decisiones moralmente importantes. Algunos ejemplos, ya familiares, podrían aclarar la distinción.

Soy, como me expresé más arriba, un amante del Geelong Club de Fútbol. Mi lealtad al club es apasionada, y permito que tenga un impacto significativo en mi vida. El dinero que gasto para ser socio del club e ir a los partidos, el tiempo que dedico a las noticias del club, el impacto que el desempeño del club tiene en mi estado de ánimo, es considerable. Pero mi lealtad a Geelong no es seria, en el sentido en cuestión. No voy a insistir en estar atento durante la reproducción de la canción del club, no voy a comprometer amistades por el bien del club, y no creo que mi lealtad al club pueda exigirme que cometa actos de la violencia o un enorme auto sacrificio[18].

La lealtad a un padre, por otro lado, suele ser grave. Podrías hacer enormes sacrificios por tus padres, asumir sus obligaciones para que ellos tengan una dimensión moral seria (puedes decir mentiras o infringir la ley para evitar que se metan en problemas), y mostrarles una reverencia que, sin extenderse a cantar un himno o saludar a una bandera, ciertamente ni irónico ni irreflexivo. Y todo esto puede ser cierto a pesar de que tu lealtad escasamente reflexiva a un club de fútbol es, en cierto sentido, más apasionada y consume más energía que tu lealtad filial. El tipo de seriedad de las lealtades que estoy tratando de mostrar aquí no necesariamente van de la mano con la intensidad.

El patriotismo, como suele entenderse, es una lealtad seria. Puedes mostrar tu patriotismo estando de pie durante el himno nacional, llevando la bandera de tu país en tu solapa o tu mochila, en general, mostrando reverencia por tu país. El patriotismo a menudo se cita (o se apela a) como una razón por la que haces (o deberías hacer) sacrificios significativos por tu país. Muchas personas consideran que el patriotismo implica estar preparado, en circunstancias extremas, para matar o morir por tu país. Es, en cualquier caso, difícil imaginar a alguien que sea un patriota genuino, y que tribute lealtad a su país por razones que no sean moralmente relevantes[19]. El patriotismo es un asunto serio, de una manera en la que algunas otras lealtades como mi lealtad a Geelong por ejemplo no lo son.

JUSTIFICACIÓN

A veces, se nos pide que justifiquemos nuestras lealtades. Independientemente de que seamos buenos o no en proporcionar tales justificaciones, para muchas lealtades consideramos importante que haya justificaciones disponibles, al menos en principio. Permítanme esbozar tres formas en que podríamos responder a una demanda de justificación de lealtad, y decir algo sobre los tipos de lealtades con respecto a las cuales cada tipo de respuesta parece apropiada.

Primero, se puede intentar justificar la lealtad a algo apelando a algunas de sus características, ninguna de las cuales tiene que ver con una relación particular contigo. Si te piden que justifiques tu lealtad a un candidato presidencial, por ejemplo, puede ser apropiado o necesario que se procure citar las características del candidato que lo hacen objetivamente el mejor candidato: no es el mejor para ti ni el mejor desde tu perspectiva, pero el mejor posicionado[20]. Es decir, consideras que hay razones por las cuales cualquier persona, alineada o no, debe apoyar a tu candidato. Piensas que la fuerza de la

justificación de tu lealtad se podría sentir incluso desde una perspectiva no informada de tus cualidades particulares y relaciones con los demás, desde el punto de vista neutral.

En segundo lugar, puedes intentar enumerar las características cuyo valor pueda apreciarse desde el punto de vista neutral, sin llegar a decir que su existencia hace que todos compartan tu lealtad. Para escuchar la historia completa sobre por qué se justifica tu lealtad, debemos entender que su objeto tiene características valiosas, pero también algo sobre su relación particular contigo.

Las lealtades a amigos son posiblemente del tipo para el que este segundo tipo de justificación es apropiado[21]. Nos gusta poder decir qué tienen nuestros amigos que los hace buenos para tenerlos como amigos; podrías mencionar su sentido del humor, su honestidad brutal y su generosidad, presentando estas características que son atractivas en sí mismas, no solo porque las tenga. Pero la sugerencia no es que yo sea amigo de cualquiera que tenga esas cualidades, o que todos tengan una buena razón para ser tu amigo. Parte de lo que justifica que yo sea tu amigo es la relación en la que nos encontramos. Tal vez compartamos un historial determinado, o seamos similares en ciertos aspectos, o simplemente hagamos clic. Tales consideraciones funcionan perfectamente bien como componentes de mi justificación, aunque no sean convincentes desde el punto de vista neutral.

Finalmente, la mejor justificación para una lealtad puede no hacer mención alguna de las características que parecen valiosas desde el punto de vista neutral. Si te pido que justifiques tu amor por tu padre, puede haber muchas cosas maravillosas sobre él que podrías mencionar. Probablemente, sin embargo, ninguna de esas cosas es esencial para que te preocupes por él de la manera en que lo haces. Puedes amar a tu padre sin tenerlo en alta estima, sin creer que es una persona particularmente digna. Incluso si crees que tu padre es cruel, desesperanzado o lastimoso, aún puedes amarlo y estar preparado para hacer enormes sacrificios por él. La justificación más precisa de su amor (o la explicación de por qué no hay necesidad de justificación) puede ser simplemente: «él es mi padre».

No se debe considerar que esta explicación implica que amas a tu padre sin importar por qué. Si descubriste que no era el hombre que pensabas que era, que era un mentiroso patológico o un colaborador nazi o el asesino del hacha, es posible que ya no lo ames. Entonces tu amor puede no ser incondicional, exactamente. Sin embargo, tampoco es cierto que tu amor por tu padre sea explicado o justificado por, o basado en, que tenga características como “no ser el asesino del hacha”. Cuando se trata de entender tu lealtad, no es muy importante citar tales propiedades. Cuando afirmo “él es mi padre» lo estoy queriendo decir todo [...].

¿Hasta qué punto, entonces, la lealtad de un patriota al país se basa en, o se explica por, las características del país que él considera que tienen valor desde el punto de vista neutral? ¿Hasta qué punto la lealtad al país tiene que hacer referencia a tales características para poder contar como patriotismo?

Hay una concepción del patriotismo que necesariamente implica la creencia de que tu país es, objetivamente, el mejor, o tiene características que lo hacen superior a todos los demás[22]. Baron recomienda una forma de pensar sobre el patriotismo que, dice ella, «ciertamente no concuerda con las formas habituales de pensar en ello en nuestra cultura», porque no requiere que el patriota vea a su propio país como superior[23]. Ciertamente, algunas personas parecen creer que la forma de demostrar patriotismo es decir que el suyo es el mejor país de todos, y que alguien que pudiera haber dicho que algún otro país era un poco mejor no sería verdaderamente patriótico.

Sin embargo, debemos retroceder ante la idea de que ser un patriota significa tomar a tu propio país como el que todos tienen más razones para admirar o que parece más valioso desde el punto de vista neutral. Alguien que dijo, por ejemplo, «no creo que mi propio país sea, de ninguna manera, el mejor. Hay otros que podría nombrar que son más hermosos, tienen historias más grandes y representan con mayor resolución lo que es correcto. Pero hay muchas cosas maravillosas acerca de mi país, y ciertamente es un buen país en general, por lo que me enorgullece llamarlo mío», seguramente podría considerarse un patriota.

Incluso la creencia de que tu país es en general un buen país, sin embargo, podría no ser un requisito del patriotismo. Hay disidentes que se consideran patrióticos, incluso cuando condenan ampliamente a sus propios países, y que, de hecho, se ven a sí mismos expresando su patriotismo debido a la preocupación de que sus países sean mejores de lo que son. Esto es lo que podríamos llamar la disidencia patriótica, y no es lo mismo que la simple disidencia. La disidencia distintivamente patriótica se hace de tal manera que aglutina cualidades que el disidente considera fundamentales para la identidad del país, pero cree que está perdiendo o ignorando o respetando de manera insuficiente.

Donde el disidente en puridad podría decir: «esta política debe cambiarse, porque no respeta el estado de derecho, y el estado de derecho debe ser respetado», el disidente patriótico podría agregar «y por eso es especialmente importante que cambiemos la política, porque nuestro país representa y se basa en el respeto por el estado de derecho». Si abandonamos ese principio, entonces abandonamos un aspecto de nuestra propia identidad; «dejamos de ser el país que reconozco y amo». Cicerón y los disidentes patriotas de los últimos tiempos romanos, por ejemplo, atacaron a su país por no estar a la altura de su pasado glorioso. Los disidentes patrióticos estadounidenses en los años sesenta del siglo XX se quejaron de que Estados Unidos no estaba siendo fiel a los valores de libertad e igualdad de derechos que se encuentran en su corazón. Al considerar a los disidentes patriotas como patriotas, contamos a los que dicen cosas como: «hay algunas cosas maravillosas en mi país, pero esas cosas se ven superadas o pasadas por alto de manera que hacen que mi país, en general, sea bastante horrible», en el presente. En calidad de persona que entiende qué es realmente valioso para este país, es mi deber patriótico hablar en contra de su estado actual».

Si bien el disidente patriótico puede ser reacio a decir que su país es en general uno bueno, su patriotismo hace referencia a las características de su país que considera que son genéricamente, objetivamente valiosas y que desempeñan un papel importante

haciendo de ese país lo que es. Y esto, quiero sugerir, es una condición necesaria para el patriotismo. La lealtad verdaderamente patriótica implica una concepción de que el país amado tiene ciertas características valiosas, características que lo hacen, al menos de alguna manera mínima, digno de lealtad patriótica. El patriotismo, en la comprensión común de la noción, siempre se basa en la posesión por parte del país en cuestión de ciertas cualidades específicas, razonablemente determinadas que el patriota considera genuinamente valiosas, y de hacer una contribución no trivial a la identidad del país[24].

Una forma de comprender este punto es pensar cómo respondería un patriota a la invitación, “describa su país para mí. ¿Cómo es?”. Mi sugerencia es que cuando un patriota responde a esta pregunta, cuando expresa su caracterización de su propio país o sus creencias acerca de cuáles son sus características más centrales o definitorias, debe recurrir a algunas de las buenas propiedades que posee su país. Cuando el patriota piensa qué es lo que ama, o qué es lo que fundamenta su lealtad, debe tener en mente algo que considera valioso desde el punto de vista neutral. En este sentido, el amor patriótico se diferencia del amor que las personas tienen característicamente por sus padres. No tiene sentido citar las características maravillosas de tus padres para explicar por qué los amas, porque no hay características particulares de tus padres (del tipo que cuentan con valor objetivo) en las que tu amor por ellos esté esencialmente fundamentado. No es así, sostengo, en lo que atañe al amor patriótico.

Déjame decir lo que esto descarta. Primero, descarta declaraciones como esta: «Soy un verdadero patriota, pero no hay mucho que me guste de mi país; no hay nada importante en mi país que merezca mi afecto». Eso sería algo muy extraño de decir. Eso no quiere decir que es imposible ser leal a tu propio país sin tener que tener ciertos tipos de características valiosas, solo que esa lealtad no contaría como patriotismo. El libro *El corazón de mi traidor* de Rian Malan es un relato de los años del apartheid en Sudáfrica, contado por un africano blanco que ha llegado a creer que su país es cruel, paranoico y violento, y que su proyecto nacional está podrido hasta el fondo. Si bien Malan mira a Sudáfrica con un disgusto que a veces se parece mucho al odio, muestra una profunda preocupación personal por su país, una preocupación que no tiene para nada más que para la propia Sudáfrica. Malan podría realmente *amar* a Sudáfrica, pero sería un extraño uso del lenguaje llamarlo un patriota sudafricano. Sus sentimientos por su país no son sentimientos patrióticos. Su libro no podría haber sido llamado *mi corazón patriótico*[25].

Quiero insistir un poco en este punto. El clásico llamamiento al patriotismo ateniense en la oración fúnebre de Pericles se mueve a la perfección entre las afirmaciones de que Atenas es nuestra y las de Atenas[26]. Si le digo que recientemente se ha publicado un libro para niños llamado *América: un manual patriótico*, ya he dicho lo suficiente para que pueda inferir con confianza que no se trata de reconocimientos angustiosos por el mal trato de los nativos americanos, los esclavos negros o los vietnamitas aldeanos[27]. Si le digo que estamos a punto de recibir un discurso patriótico o de asistir a un evento patriótico, entonces sabe que lo que vendrá implicará un elogio de las cualidades de nuestro país. El punto no es, por supuesto, que esto es todo lo que puede ser el

patriotismo, sino que el patriotismo es un tipo de amor por el país que hace referencia a, o se aferra a, aspectos de un país que se consideran merecedores de orgullo o aprobación o afecto o reverencia. Sin eso, no tienes patriotismo.

Esta caracterización del patriotismo también descarta el patriotismo putativo que se adhiere a las características de un país que, por la propia admisión del patriota, solo tienen una importancia periférica cuando se trata de entender qué es realmente el país. Alguien que dice: «Cuando pienso en lo que realmente es mi país y en lo que realmente representa, solo siento desprecio o indiferencia, pero tiene algunos lagos muy bonitos, por los que siento un afecto genuino», es un amante de los lagos de su país, pero no es un patriota[28].

También se descarta la posibilidad de que un patriota considere que su país tiene características valiosas, pero no tenga creencias particulares sobre cuáles son. Este es un caso extraño, pero tengo en mente a alguien que dice: «Amo a mi país, y lo considero caracterizado por cualidades que merecen mi orgullo y afecto. No puedo decir cuáles son, pero seguramente debe haber algunos; en el corazón de cada país hay algunas características valiosas. Mi patriotismo se basa en las valiosas características definitorias de mi país, cualesquiera que sean. Y mi afirmación descarta la posibilidad de que un patriota cuyo patriotismo no esté basado en las características positivas de su país, sino en la ausencia de características negativas». Aquí, estoy pensando en alguien que habla literalmente cuando dice algo así como «las cosas que amo de mi país son estas. No fue el agresor en la Segunda Guerra Mundial, nunca ha lanzado una bomba nuclear y no alberga a ninguna araña venenosa».

La razón por la cual es difícil ver a las personas que acabamos de conocer como patriotas es que no traicionan una concepción determinada de sus países como aquellos que merecen lealtad; ninguno traiciona una concepción especial de lo que *es* su país. El patriotismo está relacionado con una imagen bastante bien articulada del amado país, que incluye su haber especificado características valiosas.

«MI PAÍS, BUENO O MALO»

Creo que mi afirmación sobre cómo un patriota debe ver a su propio país concuerda con nuestra comprensión ordinaria de la noción y con la mayoría de lo que los filósofos han dicho al respecto. Sin embargo, puede parecer que está fuera de línea con una expresión popular de patriotismo: el eslogan “mi país, ¡bien o mal!”. Desde mi experiencia al hablar con la gente sobre este eslogan, hay mucho menos acuerdo sobre su significado de lo que inicialmente se esperaría. Mencionaré rápidamente algunas de las formas en que podría entenderse el eslogan, y explicaré cómo creo que se relacionan con las actitudes constitutivas del patriotismo.

A veces, se entiende que el eslogan significa “respaldaré lo que hace mi país, ya sea que crea que está bien o mal”. A veces, se entiende que significa “lo correcto y lo incorrecto no son mis preocupaciones, a mí solo me preocupa defender a mi país”. Cualquiera de estas afirmaciones es coherente con (aunque, por supuesto, no es requerido por) el patriotismo como lo he pintado. De hecho, es abrumadoramente

probable que alguien que haya hecho cualquiera de estas afirmaciones pueda decir qué es lo que hace que su país merezca tal devoción; esto implicaría señalar ciertas características valiosas del país, incluso si no se trata de características como “siempre hace lo correcto”.

A veces, se considera que el eslogan tiene el significado que toma cuando se lo ubica en el contexto del famoso comentario de Carl Schurz: «Mi país está bien o mal; si es correcto, para mantenerse bien; y si está mal, para que se corrija» (tenga en cuenta que evidentemente no es aquí donde se origina el eslogan más corto. Schurz estaba respondiendo a un senador de Wisconsin, que aparentemente lo estaba provocando diciendo: “mi país, bueno o malo[29]). Esta versión del eslogan expresa la intención de apoyar el florecimiento moral de un país, independientemente de su punto de partida. Si la razón de la oradora para comprometerse es que ella ve características valiosas de su país que hacen que valga la pena luchar por su florecimiento, entonces podría estar expresando su patriotismo a través del eslogan, en mi opinión. Y creo que lo más probable es que alguien que pronuncie el eslogan con este significado tenga tales consideraciones en mente; incluso si el país en cuestión necesita un ajuste correcto en lugar de mantenerse en la misma posición, hay un sentimiento de esperanza y entusiasmo en el eslogan que sugiere que hay algo en el país que lo hace capaz y digno de redención (el estado de ánimo del corazón de mi traidor no es uno en el que probablemente se pronuncie el eslogan).

Aun así, podría haber casos en los que alguien respalde la consigna simplemente a la luz de que el país es su país. Esto es coherente con su repugnancia y vergüenza por su país, y piensa que no hay nada importante en recomendarlo. Y eso, por las razones que he discutido, simplemente no suena como patriotismo. Así que me complace aceptar que algunas exclamaciones imaginables de “mi país, lo correcto o lo incorrecto” podrían no ser expresiones de patriotismo, aunque la mayoría de ellas lo son.

¿QUÉ ES EL PATRIOTISMO?

El patriotismo, que he estado tratando de demostrar, no es solo una lealtad como cualquier otra. Ser un patriota es tener una lealtad seria hacia el país, una que no se caracteriza por la fenomenología de la elección, se basa esencialmente en que el país es tuyo e incluye referencias a lo que se consideran valiosas cualidades definitorias del país. De una forma u otra, las características del patriotismo que acabamos de mencionar lo distinguen de algunas formas familiares de lealtad a, por ejemplo, candidatos políticos, padres y clubes de fútbol. Si el patriotismo se separa así de todas las formas familiares de lealtad es una pregunta a la que volveré en el próximo capítulo (o no lo hace). Pero al menos hemos abierto el espacio para un argumento en contra de la conveniencia del patriotismo que no puede traducirse en un ataque a la lealtad en general.

[1] En 2001, el Congreso de Estados Unidos tramitó una partida presupuestaria denominada “USA PATRIOT Act”. Aun cuando USA PATRIOT es un acrónimo (for Uniting and Strengthening American by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism), fue significativo que algunos congresistas fueran renuentes a oponerse a esa partida presupuestaria por miedo a ser tachados de antipatriotas.

[2] Dentro de una perspectiva ética cosmopolita, las distinciones no se basan en la nacionalidad o en el país de origen. Cfr.: SIMMONS, A. J. (2001). “Human rights and world citizenship: the universality of human rights in Kant and Locke”, en SIMMONS, A. J. (ed.). *Justification and Legitimacy: essays on rights and obligations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-196; NUSSBAUM, M. C. (2002). “Patriotism and cosmopolitanism”, en Nussbaum, M. C. (ed.). *For love of country?* Boston, Beacon Press; LU, C. (2000). “The one and many faces of cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, pp. 244-267.

[3] Para una declaración clásica de imparcialidad, ver RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Universidad de Harvard Press.

[4] La versión del comunitarismo esbozada aquí sigue la propuesta articulada por MacIntyre en el artículo: “Is patriotism a virtue?”. Nota del traductor: el emblemático artículo de Alasdair MacIntyre sobre el patriotismo se ha publicado en tres obras colectivas diferentes y el autor cita la más temprana edición, que se localiza en The E. H. Lindley Lecture y que viene publicado por la Universidad de Kansas; en segundo lugar, contamos con la obra colectiva de Ronald Beiner [MacIntyre, A. (1995). “Is patriotism a virtue?”, en BEINER R. (ed.) *Theorizing citizenship*. Albany, State University of New York Press, pp. 209-228, pero las futuras páginas sobre las que el autor se basará en sus referencias será la versión contenida y publicada en PRIMORATZ, I. (2002) (ed.), *Patriotism*. Amherst (Nueva York), Humanity Books, pp. 43-58].

Cfr. también SANDEL, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press; Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*. An Introduction. Oxford, Oxford University Press, capítulo 6; y MULHALL, S. and Swift, A. (1992), *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell. En este punto Simon Keller hace notar que el término “comunitarismo” puede ser algo problemático, razón por la cual se remite a TAYLOR, C. (1995), “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en TAYLOR, C. (ed.) *Philosophical Arguments*. Bentley, Harvard University Press, pp. 181-203. Por un lado, la diferencia parece haber pasado de moda. Por otro lado, la opinión relevante que es de interés en los debates sobre el patriotismo puede ser un poco diferente de la visión considerada como “comunitarista” en otros contextos. El autor está utilizando el término principalmente para fines dialécticos. En lo que respecta al debate sobre el patriotismo, se puede considerar que el campo comunitarista incluye no solo a los que participan explícitamente en la filosofía política comunitaria, sino también a muchos otros que consideran que la identidad y la particularidad locales desempeñan un papel esencial en el buen pensamiento ético. Cfr., por ejemplo, NUSSBAUM, M. C. (2002), *For Love of Country? op. cit.*; contribución de PINSKY, R. (1996). “Eros Against Esperanto”, en NUSSBAUM M. C. y COHEN, J. *For love of Country: debating the limits of patriotism*, Boston. Beacon Press (pp. 85–90); y contribución de PUTNAM, H. (1996). “Must We Choose Between Patriotism and Universal Reason?”, en NUSSBAUM M. C. y COHEN, J. *For love of Country: debating the limits of patriotism*, Boston. Beacon Press (pp. 91–97).

[5] GOMBERG, P. (1990). “Patriotism Is Like Racism”, *Ethics*, 101, pp. 144-150. En ella Gomberg ofrece una presentación completa de su propia visión en GOMBERG, P. (2000). “Patriotism in sports and in war”, en TAMBURRINI, C. y TORBJORN, T. (eds.). *Values in sport*. Nueva York, Taylor and Francis, pp. 87-98.

[6] NUSSBAUM, M. C. (2002). “Patriotism and Cosmopolitanism”, en NUSSBAUM, M. C. (ed.) *For love of country?* Boston, Beacon Press, p. 14.

[7] Nota del traductor: la distinción que hace el autor entre el patriota comunitarista y el universalista blando es similar a la distinción de McCabe entre el “patriota duro” y el “patriota blando”. Ver McCABE, D. (1997). “Patriotic Gore, Again”, *Southern Journal of Philosophy*, 35, pp. 203-223.

[8] Referencias futuras a las páginas de Baron, “Patriotism and ‘Liberal’ Morality” se encuentran en la versión publicada en PRIMORATZ (ed.) *Patriotism*. Amherst (Nueva York), Humanity Books Ver también Stephen Nathanson en defensa del “patriotismo moderado”, en NATHANSON, S. (1993). *Patriotism, Morality and Peace*. Lantham, Rowman and Littlefield.

[9] Para una buena declaración de este último punto, ver PRIMORATZ, I. (2000), “Patriotism: Morally Allowed, Required or Valuable?”, en MISCEVIC, N. (ed.). *Nationalism and ethnic conflicts: philosophical perspectives*. Chicago y La Salle, Opencourt, pp. 101-113. Ver también PRIMORATZ, I. (2004), “Patriotism: Mundane and Ethical”, *Croatian Journal of Philosophy*, IV, pp. 83-100 y el epílogo de BARON “Patriotism and ‘Liberal’ Morality”, en WEISBORD, D. (ed.). *Mind, value and culture: essays in honor of E. M. Adams*. Atascadero (California), Ridgeview, pp. 269-300.

[10] MACINTYRE, A. (2002), “Is Patriotism a Virtue?”, en PRIMORATZ, I. (ed.) *Patriotism*, p. 44.

[11] OLDENQUIST, A. (1982) “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 179-180.

[12] BARON, “Patriotism and ‘Liberal’ Morality,” en WEISBORD, D. (ed.). *Mind, value and culture: essays in honor of E. M. Adams*. Atascadero (California), Ridgeview, p. 70.

[13] Ver también, Bok’s, S. (2002). “From Part to Whole”, en NUSSBAUM, M. C. (ed.). *For love of country?* (pp. 38-44); y la contribución de McCONNELL, M. W. (2002). “Don’t Neglect the Little Platoons”, en NUSSBAUM, M. C. (ed.). *For love of country?* (pp. 78-84).

[14] Ver DIETZ, M. G. (2002) “Patriotism: A Brief History of the Term”, en PRIMORATZ I. (ed.). *Patriotism*, pp. 201-215.; la sección I de KLEINGELD, P. (2000). “Kantian Patriotism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, pp. 313-341; y MOLAND, L. (manuscrito) “Whose Greater Good? Virtue, Cosmopolitanism and Reform in 18th and 19th Century German Patriotism”, Babson College.

[15] Nota del traductor: el autor no muestra objeción a filósofos como KLEINGELD, P. (2000). en “Kantian Patriotism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, pp. 313-341, o a lo que se contiene en la sección IV del artículo de OLDENQUIST, A. (1982). “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 173-193 que, con pretensiones heredadas de la Filosofía Analítica en los ámbitos de reflexión ética y política, abogan por redefinir o de clarificar nuestras nociones ordinarias.

[16] Kleingeld distingue tres tipos de patriotismo. El que más le interesa defender es el “patriotismo cívico”, el amor de los ciudadanos de un estado por su libertad política compartida y las instituciones que la sustentan ‘, y ella dice que una persona podría, en principio, transferir su patriotismo cívico de un estado a otro. (KLEINGELD, P. (2000). “Kantian Patriotism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, pp. 313-341). Creo que este tipo de amor no llega a lo que normalmente consideraríamos como amor patriótico, en parte porque es de escasa solidez.

[17] Ver MACINTYRE, A. (2002). “Is Patriotism a Virtue?”, en PRIMORATZ, I. (ed.). *Patriotism*. Amherst (Nueva York), Humanity Books, p. 44; and PRIMORATZ, I. (2002) y la sección “Introduction” a la obra de PRIMORATZ, I. (2002) *Patriotism, Op. cit.*, pp. 10–12.

Nota del traductor: En este punto, Simon Keller, muy amante de someter a escrutinio racional y analítico las diversas teorías acerca de la lealtad sugiere que autoras como Pauline Kleingeld puede tener una orientación distinta a la de los autores mencionados más arriba, en particular uno de los tipos de patriotismo sobre los que ella argumenta, el llamado “patriotismo basado en hechos”. Cfr.: KLEINGELD, P. (2000). “Kantian Patriotism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, su tesis está contenida especialmente en las páginas 320-322.

[18] Nota del traductor: El autor, en su particular tratamiento irónico de algunas formas de lealtad, menciona aquí la lealtad a los equipos deportivos, y se puede afirmar que le confiere la debida importancia, sin perjuicio de que se apresure a descalificar a aquellos que se exceden en venerar los colores de las camisetas de sus clubes y, más aún, aquellos que matan y mueren permaneciendo junto a sus equipos de fútbol. Actitudes como esta son descalificadas por el autor por considerar que se exceden, en nombre de una supuesta lealtad a sus equipos deportivos.

[19] Nota del traductor: en este punto, Simon Keller, se remite a Stephen Nathanson, y su particular tratamiento de la lealtad patriótica, en particular, invocando la manifestación dominante de quien exterioriza ese comportamiento activo que denomina “lealtad patriótica”, y el juicio negativo que merecería el comportamiento omisivo de tal práctica, que se tacharía de “propio de un hipócrita y no de un patriota”. Cfr.: NATHANSON, S. (1923). *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham, Rowman and little field, p. 35.

[20] Nota del traductor: el autor se encarga de enfatizar que no pretende sugerir que este es el tipo de justificación que siempre se exige a quienes apoyan a los candidatos políticos. Bien podría estar justificado apoyar a un candidato porque representa mejor los intereses de su comunidad en particular o porque es su madre.

[21] Nota del traductor: el autor señala que nos encontramos ante un tema filosófico difícil y muy discutido, de ahí que no pretenda agregar contenido aquí. Pero considera que la idea de explicar las lealtades basadas en la amistad es suficientemente clara para propósitos ilustrativos. Un buen lugar para buscar más sobre este tema se encuentra en los artículos de BADHWAR, N.K. (1993) (ed.). *Friendship: A Philosophical Reader*. Íthaca, Cornell University Press.

[22] Considérese la definición de patriotismo comúnmente atribuida a George Bernard Shaw (aunque probablemente sea más motivo de enfado que de un análisis desapasionado): “El patriotismo es su convicción de que este país es superior a todos los demás países porque nació en él”. Esta versión citada está extraída de BRUSSEL, E. E. (1988) (ed.) *Webster’s New World Dictionary of Quotable Definitions*. Second edition. Englewood Clifles (Nueva Jersey, Prentice Hall).

[23] BARON, M. (1989). “Patriotism and ‘Liberal’ Morality”, en WEISSBORD, D. (ed.) *Mind value and culture: essays in honor of E.M. Adams*. Atascadero (California) Ridge view, pp. 269-300. Reeditado con modificaciones en PRIMORATZ, I. (2002) (ed.). *Patriotism, op. cit.*, p. 77.

[24] Nota del traductor: En este punto el autor se remite a la Introducción de la obra de PRIMORATZ, I. (2002) (ed.) *Patriotism, op. cit.*, pp. 10-12. Y considera el autor que Nathanson, hasta cierto punto, puede discrepar respecto a

los argumentos allí contenidos. Aunque su “patriotismo moderado” se ha definido como afecto envolvente, identificación, concienciación y una predisposición a afrontar sacrificios, según Simon Keller, en la tesis de Nathanson no se deduce que él esté atribuyendo cualidades particularmente valiosas a un país. Cfr.: NATHANSON, S. (1993). *Patriotism, Morality and Peace*, op. cit., capítulo 3. No obstante Simon Keller sí que considera que el patriotismo moderado invocado por Stephen Nathanson puede ser merecido o inmerecido para un país dependiendo de las características morales de ese país y que, el patriota moderado, tomará en consideración su país para ser acreedor de lealtad patriótica. NATHANSON, S. (1993). *Patriotism, Morality and Peace*, op. cit., capítulo 10.

[25] Nota del traductor: Simon Keller, se alinea en parte con Marcia Baron al considerar aceptable tener un patriotismo que se vea expresado como una mayor y cualitativamente diferente preocupación por el florecimiento del propio país más que de cualquier otro. BARON, M. (1989). “Patriotism and ‘Liberal’ Morality”, en WEISSBORD, D. (ed.) *Mind value and culture: essays in honor of E.M. Adams*, op. cit., p. 75. Al describir esa preocupación, Baron concede un convincente retrato de un sentimiento que muchos de nosotros, incluyendo para el autor a Rian Malan, tenemos por nuestros propios países, y que Keller considera análoga a la que nosotros tenemos por nuestros padres. Pero ese no es, según Keller, el sentimiento que la gente normalmente tiene en la mente cuando habla de patriotismo, al modo como sugiere Marcia Baron en las pp. 76-77 de su artículo. El autor se remite también a NATHANSON, S. (1993) *Patriotism, Morality and Peace*, op. cit., capítulo 15.

[26] THUCYDIDES, (1972) *History of the Peloponnesian War*, traducido por Rex Warner. East Rutherford (Nueva Jersey), Pinguin Books.

[27] CHENEY, L. (2002) *America: A Patriotic Primer*. Nueva York, Simon and Schuster.

[28] Nota del traductor: El autor considera que lo mismo puede decirse de alguien cuya lealtad no es realmente hacia un país, sino hacia una ciudad o región. Puedes pensar que Londres es maravilloso, pero Gran Bretaña no lo es; eso no es amor al país sino amor a la ciudad. Sin embargo, *este caso* debe contrastarse con un amor por el país que *se expresa* a través del amor por una ciudad o región. Alguien que ama a Londres (porque lo considera maravilloso en ciertos aspectos), y cree que Londres (así caracterizado) representa todas las grandes cosas de Gran Bretaña, o representa a la verdadera Gran Bretaña, podría ser un patriota. Esta persona estaría, en el fondo, atribuyendo cualidades valiosas a Gran Bretaña y no solo a Londres.

[29] TREFOUSSE, H. L. (1998) *Carl Schurz: A Biography*. Nueva York, Fordham University Press.

4.

CONTRA EL PATRIOTISMO

LAS CONFESIONES

Cuando veo a Geelong jugar al fútbol y el árbitro toma una decisión controvertida, rápidamente formulo un juicio acerca de si la decisión es correcta o incorrecta. Si la decisión sigue el camino del otro equipo, entonces, aunque el árbitro está justo en la escena y yo estoy muy lejos en las gradas, probablemente creo que es una decisión equivocada. Solo cuando la conclusión sea absolutamente inevitable, creeré que el equipo contrario ha sido víctima de una mala decisión de arbitraje, y en tales casos probablemente todavía señalaré que ya era hora de que recuperemos una. Cuando se desata una pelea o el juego se vuelve feo, es poco probable que piense que un jugador de Geelong es el culpable. Cuando esté hablando de fútbol con mis amigos, defenderé las opiniones que esperas que defienda como un partidario de Geelong. Si la discusión es sobre quién es el mejor futbolista de la historia, presentaré el caso de uno de los mejores jugadores de mi equipo. Haré todo lo posible para reunir los hechos a favor de mi postulación, aunque a veces existan contraejemplos; podría decir que mi jugador favorito metió más goles que nadie que haya jugado en su posición, y mi compañero de entrenamiento podría presentar pruebas de que este no es el caso. Pero esto no me alejará de mi afirmación sobre qué club es el hogar del mejor futbolista. Tal vez diré que la estadística en cuestión no es tan importante después de todo, o tal vez cuestione la evidencia, o tal vez rápidamente decida que no es él, sino otro futbolista de Geelong el que se merece el título más grande de todos los tiempos. De una forma u otra, haré todo lo posible por aferrarme a las creencias que acompañan a ser un partidario de mi equipo.

Incluso cuando expreso mi disgusto por la decisión del árbitro, e incluso cuando defiendo la grandeza de los jugadores de mi propio equipo, mis compañeros y yo somos conscientes de que mis opiniones expresadas no son realmente lo que dan a entender. Los supuestos hechos a los que apelo en apoyo de mis opiniones no son realmente los que me llevan a retenerlos. Realmente, tengo esas opiniones porque soy un partidario de Geelong. Se echaría a perder la diversión para mí o para cualquier otra persona al señalar esto, pero sin embargo sabemos que es así. Por ese motivo, mis opiniones relacionadas con el fútbol son tan fáciles de predecir.

No sé si esta forma de comportarse será familiar para otros partidarios de los equipos

de fútbol, pero así son las cosas para mí. Y mis hábitos de formación de creencias como aficionado al fútbol me hacen culpable de una forma leve de mala fe. «El que practica la mala fe —dice Sartre— está ocultando una verdad desagradable o presentando como verdad una falsedad agradable». «Debo saber, en mi calidad de engañador, la verdad que está oculta para mí engaña. Mejor aún, debo saber la verdad con mucha precisión para ocultarla con más cuidado, y esto no en dos momentos diferentes, lo que en un apuro nos permitiría restablecer una apariencia de dualidad, sino en la estructura unitaria de un solo proyecto»[1]. Mi proyecto es formar y defender las creencias centradas en Geelong sobre el mundo del fútbol. Para que estos sean el tipo de creencias que puedo defender en la conversación, debo considerar que están respaldadas por una interpretación de la evidencia que no está influenciada por el deseo de llegar a una conclusión en lugar de otra; pero para que sean las creencias que yo quiero que sean, debo interpretar activamente la evidencia de manera parcial. Quiero tener ciertas creencias, pero para asegurarme de que tengo esas creencias debo engañarme a mí mismo acerca de mis motivaciones, sin reconocer el engaño.

Cambio importante en mi visión del mundo. Si las cosas se ponen un poco serias, si, por ejemplo, el jugador que nombro como el mejor en el juego será recompensado con un vehículo nuevo, entonces sabré que debería intentar superar mi perspectiva sesgada y ser un poco más reflexivo. En cualquier caso, el punto no es confesar mi propia mala fe como fanático del fútbol (aunque me siento mejor), sino sugerir que aquellos que poseen un elenco de actitudes mucho más serio, muestran la misma marca de mala fe patriótica.

MALA FE Y PATRIOTISMO

La lealtad de un patriota hacia su país, de acuerdo con la visión expuesta en el anterior capítulo, hace referencia a características bastante determinadas que desempeñan un papel en su propia concepción de su país, y que considera que son las características que contribuyen a que un país sea un buen país. Esto equivale a que el patriota tenga creencias, relacionadas con su patriotismo, acerca de las cualidades puramente descriptivas de su país. Algunos posibles candidatos son: “mi país es un país libre”, “mi país es hermoso de una manera especial e inusual”, “mi país defiende la igualdad”, “mi país se basa en el principio de igualdad de derechos para todos”, “mi país es, en comparación con otros, abierto y tolerante”. “En mi país, grandes individuos pueden florecer. El mío es un país de campos verdes y ondulados, de agricultores amables, “mi país defiende causas justas en el escenario internacional” y “mi país es valiente e inflexible en el conflicto”. Incluso un patriota, cuya lealtad al país está vinculada con la creencia de que su país tiene cualidades valiosas, tiene una concepción un tanto independiente del tipo de descripciones que un país debe cumplir, para tener cualidades valiosas.

Cada una de las creencias que acabamos de mencionar es una que el patriota podría tener sobre cualquier país, no solo el suyo, y que posiblemente sea falso. Es muy posible encontrar evidencia de que un país no es realmente tan hermoso; realmente no defiende causas justas en el escenario internacional; de hecho, contiene una preponderancia de

agricultores muy gruñones; o no es tan abierto y tolerante como parecía al principio. Cuando el patriota encuentre tal evidencia con respecto a un país que no es el suyo, él, según el tipo de evidencia que sea, alterará sus creencias de ciertas maneras. Quizás cambiará de opinión acerca de si el país es como lo imaginó, tal vez suspenda el juicio hasta que surjan nuevas pruebas, lo que sea. Pero diría que es improbable constitucionalmente que responda de la misma manera que la evidencia de que su país carece de las valiosas cualidades que pensaba que tenía, y que es aquí donde se encuentra su mala fe.

Si el patriota es culpable de la marca de mala fe que muestro como aficionado al fútbol, eso se debe a que interpreta la evidencia con el objetivo de sostener que su concepción de su país tiene características particulares y valiosas. Por lealtad patriótica, está motivado a creer que su país tiene ciertas características y reúne las pruebas de manera que apoyen esta creencia; pero no puede mantener la creencia en su forma radical si se admite a sí mismo que no está basada en una evaluación imparcial de la evidencia; así que él no hace esta admisión. Un patriota podría encontrarse con la evidencia de que su país es culpable de atrocidades sistemáticas durante la guerra, o que los fundadores de su país estuvieron motivados por una ideología racista, que evidencia que, si se tratara de un país diferente, conduciría ella para concluir que dicho país no merecería afecto de la forma en que ella había pensado. Si replica sosteniendo que su país tiene algunas cualidades que lo hacen valioso —si niega la evidencia o comienza a creer que las atrocidades del tiempo de guerra y las ideologías racistas no son tan malas después de todo, o inmediatamente se esfuerza por creer que el país tiene algunas cualidades diferentes—, entonces tenemos nuestro ejemplo de mala fe.

Todo esto presupone, no solo que el patriota tiene ciertas creencias, sino que está motivado para mantenerlas, incluso ante la evidencias que la contradicen. ¿Debe el patriota estar tan motivado?

Lo será si ve su patriotismo como una virtud. Ver un rasgo de carácter como una virtud es verlo como uno que la persona ideal poseería y, por lo tanto, es, en casos estándar, desear cultivarlo en uno mismo. Una sociedad en la que el patriotismo sea considerado como una virtud será una en la que las personas, especialmente los niños, reciban un estímulo especial para ver a su país con orgullo y reverencia, y para mantener las creencias descriptivas asociadas, respaldadas por la evidencia relevante o no. De hecho, parece bastante plausible pensar que esta presión, y la marca de mala fe a la que da lugar, está presente en las sociedades que valoran el patriotismo. Todos hemos escuchado afirmaciones en el sentido de que los maestros y los líderes deben presentar la historia y el sistema político de nuestro país desde una perspectiva positiva, por temor a que las personas no puedan amar a nuestro país de la manera que deberían.

Sin embargo, la fuente profunda de la mala fe patriótica se encuentra en la tensión entre el tipo de creencias que exige el patriotismo y su incapacidad para fundamentarse o depender de ellas[2]. La persona patriota no dirige su amor patriótico a su país porque juzga que tiene cualidades valiosas particulares, aunque el tipo de lealtad que ella tiene con su país, el tipo de fidelidad que lo demuestra, implica la aceptación de ese juicio. La

persona patriota está motivada a mantener su creencia de que su país tiene características valiosas de cierta clase porque tiene un compromiso que se basa en que ese país es su país. Admitir cualquier motivación sería admitir que la creencia no se forma solo en respuesta a la evidencia y, por lo tanto, socavar la credibilidad de la creencia y la integridad de la lealtad que depende de ella, por lo que la motivación no puede ser admitida.

La creencia del patriota de que su país tiene ciertas características atractivas se presenta a través de un conjunto imparcial de opiniones sobre la naturaleza de su propio país, además de algunos criterios respaldados de manera neutral respecto de qué propiedades de los países cuentan como valiosas, pero esto no es realmente la historia verdadera. Impulsada por su lealtad al país, la patriota ocultará de sí misma la verdadera naturaleza del procedimiento mediante el cual responde a la evidencia que se relaciona con la pregunta de cómo es realmente su país.

Ese es mi caso básico para la afirmación de que el patriotismo está conectado con la mala fe. Necesito decir mucho más sobre el contenido exacto y el estado de la cuestión, por qué da razones para pensar que el patriotismo es un vicio y dónde deja el patriotismo en comparación con otros tipos de lealtad.

CLARIFICANDO LA TESIS

Mi imagen de mala fe patriótica se basa en un escenario en el que el patriota se encuentra con pruebas que desafían sus creencias patrióticas, o su imagen de su país como caracterizada por cualidades particularmente valiosas (me he concentrado en la evidencia de que el país no tiene las cualidades en absoluto, pero el trabajo también podría hacerse mediante la evidencia de que esas cualidades realmente no desempeñan ningún papel, o solo un papel periférico, para hacer del país lo que es)[3]. Sin embargo, habrá casos en los que la concepción patriótica de su propio país sea perfectamente precisa y en el que nunca se enfrentará a ninguna razón para pensar lo contrario. La patriota podría creer que su país está fundado en los valores de libertad e igualdad, y de hecho puede estar fundado en esos valores; si es así, es posible que ella nunca necesite interpretar creativamente ninguna evidencia de lo contrario.

Es posible que una persona patriota tan afortunada nunca caiga en la mala fe, porque tal vez nunca necesite ocultarse la verdad sobre cómo responde a la evidencia sobre su país que realmente enfrenta, pero todavía estará dispuesta a caer en la mala fe, bajo circunstancias que (como sucede) nunca surgen realmente. Puede que nunca tenga que esconderse la verdad sobre cómo responde a ciertos tipos de pruebas, pero lo haría si se encontraran tales pruebas. Entonces, si bien es exagerado decir que el patriotismo implica inevitablemente la mala fe, todavía parece ser cierto, y este es mi tesis central, que el patriotismo implica la disposición a caer en la mala fe en circunstancias fácilmente imaginables.

LA FUERZA DE LA TESIS

Supongo que mis afirmaciones dan como resultado predicciones empíricas, como la predicción de que las personas patriotas serán especialmente resistentes a la evidencia que arroja a la insignificancia o a la marginalidad a sus países de origen. Pero no estoy planteando solo una correlación contingente entre el patriotismo y la mala fe, del tipo que plantearía si dijera que los patriotas están dispuestos a elegir la música country en lugar de la música popular. Estoy postulando una conexión interna entre la disposición a la mala fe y la estructura de las actitudes patrióticas en sí mismas. Dicho esto, no me atrevería a decir que la conexión es de absoluta necesidad conceptual. No creo que sea imposible convertirse en un patriota que no esté dispuesto a caer en la mala fe. Dejen que me explique.

He descrito a una patriota que, cuando se cuestiona su concepción de su propio país, ignora o reinterpreta creativamente la evidencia, o cambia su opinión sobre qué características es buena para un país, en formas que le permitan mantener una Imagen de su país coherente con la lealtad patriótica. ¿Podemos imaginarnos un verdadero patriota con un patrón diferente de respuesta? ¿Qué podría estar dispuesto a hacer un patriota en tales circunstancias, si no cae en la mala fe?

Un par de casos deben ser desestimados desde el principio. El primero es el del patriota putativo que, en respuesta a la evidencia de que su país tiene las valiosas características que cree que tiene, abandona felizmente esas creencias y deja de amar a su país. «Amaba a mi país porque lo entendía por la libertad y la igualdad —podría decir—, pero ahora que veo que no, no tengo ninguna razón para amarlo». Esta persona nunca fue un verdadero patriota se ha revelado que su lealtad al país es una lealtad derivada, que depende de su respeto por la libertad y la igualdad más el juicio, ahora revisado, de que esos son ideales que su propio país sostiene.

El segundo caso que debe descartarse es el de la persona que cambia sus creencias a la luz de la evidencia, que deja de pensar que su país tiene las características valiosas relevantes, pero encuentra que esto no hace ninguna diferencia en la forma en que se siente con respecto a su país. «Me importa que mi país defienda la libertad y la igualdad —dice ella—, pero ahora que veo que no es así, me doy cuenta de que mi pensamiento de que lo fue nunca fue un problema. Es suficiente que mi país sea mío». Lo que se descubre aquí es una lealtad que nunca se basó en una concepción del país como, en algunos aspectos centrales, un proyecto valioso. Así que, de nuevo, nunca fue realmente un ejemplo de patriotismo genuino.

Más relevante e interesante es el caso de un patriota que se enfrenta seria y honestamente a la evidencia de que su país no es como él pensaba, y toma esa evidencia como una razón para examinar y repensar su patriotismo. En lugar de evitar considerar la posibilidad de que su país carezca de las características a las que hace referencia su patriotismo, se pregunta ese patriota si realmente debería tener el tipo de lealtad de primer orden para su propio país.

Este tipo de respuesta requiere que el patriota se examine a sí mismo, no solo a su país. Lo más probable es que conduzca a la pérdida de cualquier perspectiva distintivamente patriótica, a través de un proceso que creo que puede ser familiar para

muchos lectores. Es un proceso de alejarse de una actitud instintiva hacia su propio país de la forma, “este es mi gran/hermoso/libre/ ... país” y, además, debemos reconocer que su país, como cualquier otro, necesita ser crítico, evaluado, y que la imagen patriótica de usted y otros puede ser ilusoria. Al llegar a esta conclusión, llega a tener una perspectiva de su país que es demasiado distante para coexistir con un patriotismo genuino. Ser un patriota que llega a tal punto de vista es poner en tela de juicio y revisar lo que probablemente sea un elemento profundamente arraigado de su manera de dar sentido al mundo. Es probable que implique un cambio, en mayor o menor medida, en su autoconcepción; es probable que deje de tomar su pertenencia a su país como parte de su identidad de la manera en que lo hizo. Puede ser difícil, desilusionante y traumático. Como tal, no es un proceso en el que la mayoría de los patriotas puedan embarcarse, y es un proceso de reevaluación que la lealtad patriótica desalienta positivamente. Pero es una forma en que un patriota puede responder a los desafíos de sus creencias patrióticas, y no tiene por qué implicar mala fe.

Aquí, entonces, está mi afirmación sobre la naturaleza de la conexión entre la mala fe y el patriotismo. La patriota puede encontrar circunstancias bajo las cuales ella, si su patriotismo no estuviera en juego, revise algunas de sus creencias, pero bajo las cuales ella se siente leal a su país de una manera que requiere que las mantenga. Por lo general, esa lealtad le proporcionará un motivo para encontrar formas de mantener esas creencias, independientemente de la evidencia, y ese motivo conduce a la mala fe. Sin embargo, es posible que otros elementos de la psicología o las circunstancias de un patriota sean tales que puedan superar o prevenir el surgimiento de ese motivo, lo más probable es que provoque el tipo de cambio en la perspectiva descrito en el párrafo anterior[4]. El patriotismo por su naturaleza hace que el patriota tenga la disposición a caer en la mala fe, pero puede haber excepciones.

Mi argumento pretende revelar algo acerca de una clase muy amplia de lealtades al país, no solo acerca de las formas irreflexivas y jingoístas del patriotismo que son tan fáciles de menospreciar. La tesis también se aplica a los disidentes patrióticos, y a aquellos cuyo patriotismo no es realmente de naturaleza política. Entre los patriotas que creo que probablemente serán culpables de mala fe están los disidentes estadounidenses que dicen que los tratados internacionales vulnerados no solo son incorrectos, sino que son antiamericanos que son visceralmente resistentes a las sugerencias de que los defensores del Álamo en realidad no rechazan peleando, australianos en el extranjero que nos dicen que la gente es más amigable en casa, patriotas australianos que insisten en que el centro de la ciudad de Melbourne o el interior de Queensland es la *verdadera* Australia, y así sucesivamente. No estoy diciendo, por supuesto, que las creencias mencionadas en estos ejemplos sean falsas, sino que es poco probable que los patriotas interesados consideren la evidencia en cuanto a sus méritos.

Este también podría ser un buen momento para recordarle que hay algunas formas apasionadas de lealtad al país que, en mi opinión, no merecen el calificativo de patriotismo y que, por lo tanto, no son objetivos de mi argumento. El caso más difícil y relevante es el de alguien que siente una especie de identidad moral con su país: siente

un orgullo especial por las características que aprueba, y la vergüenza de sus carencias constatadas, está comprometida a hacer el cambio. mejor país, y ella sentiría un tipo especial de angustia si decidiera mudarse a otro lugar, pero su apego a su país realmente se basa solo en que es su país, no en que lo tome para tener un perfil evaluativo particular. La suya no es el tipo de lealtad que esencialmente la involucra en llevar a su país al mérito de la lealtad.

Hay razones para pensar que si tiene esta actitud, entonces merece la etiqueta de “patriota”. Tiene una profunda lealtad al país, un tipo de preocupación por su país que no tiene para con ningún otro, y toma su identidad, que se manifiesta en estar parcialmente atado a tu pertenencia este país en lugar de a otro lugar. Pero también hay razones, que me parecen más impresionantes, para pensar que tú no debes ser considerado como un patriota. Puedes, de manera consistente con tu lealtad, sentir un profundo disgusto por tu país, detestando todo lo que simboliza. Sería muy extraño llamarte patriota, y esta es la razón principal, como he dicho, por la que creo que el tipo de lealtad en discusión no es suficiente para el patriotismo en el sentido ordinario.

Sin embargo, en realidad no importa si la etiqueta “patriotismo” se extiende a este tipo de lealtad hacia el país, siempre que se comprendan los dos puntos siguientes. Primero, tal lealtad no se ve afectada por mi argumento en este capítulo. No pretendo que se trate de la disposición a la mala fe. En segundo lugar, es bastante diferente de las formas familiares de patriotismo que se basan en una concepción de que el país amado tiene unas características particularmente valiosas. Si es una forma de patriotismo, entonces el argumento de este capítulo no se aplica al patriotismo en todas sus formas, pero si el argumento se aplica, todavía lo referiría, al patriotismo en una modalidad reconocible y distintiva.

DOS TIPOS DE PROBLEMAS

Quiero considerar dos casos en los que podría pensarse que mi vínculo postulado entre el patriotismo y la mala fe no se manifiesta.

Primero, podemos imaginar a un patriota cuyas creencias acerca de lo que hace bueno un país están tan íntimamente relacionadas con las características de su propio país que su creencia de que su país está a la altura de esas normas es infalible. Imaginemos, por ejemplo, al campesino patriótico francés marchando para luchar en las guerras de Napoleón. Su perspectiva evaluativa puede estar completamente basada en la superioridad de Francia y la rectitud de sus ambiciones nacionales. Puede que no haya espacio dentro de esta perspectiva para que Francia no sea un gran país, no hay posibilidad de evidencia que pueda amenazar la convicción de que Francia es grande.

Según una versión del comunitarismo, la gente en general está, o debería estar, en una situación muy parecida a la que acabamos de describir. Como los productos de una comunidad en particular, nuestra perspectiva evaluativa se forja y es inseparable de la concepción de la vida buena en torno a la cual se organiza esa comunidad. Al separar las opiniones de los patriotas sobre lo que hace que un país sea bueno a partir de sus opiniones sobre cómo es su propio país, entonces, podría decirse que he incorporado de

forma espuria supuestos universalistas sobre la fuente y la estructura de nuestros juicios evaluativos.

El problema con esta línea de pensamiento es que presenta el compromiso del patriota con el país con una total ausencia de contenido, como si el compromiso fuera con los valores y proyectos que representa un país en particular, independientemente de lo que resulte ser. Pero la lealtad patriótica se expresa característicamente en términos más sustanciales. No es solo bajo la forma: “me enorgullece ser estadounidense”, sino que “me enorgullece ser estadounidense; al menos sé que soy libre”. Incluso para nuestro campesino francés, el patriotismo se sostiene al atribuir características particulares al país amado, y es una pregunta conceptualmente abierta, en la que es fácil imaginar evidencia de cualquier manera, ya tenga o no, de hecho, ese país tales características[5].

En segundo lugar, podría ser completamente obvio, para el patriota y para todos los demás, que el país realmente tiene las cualidades que el patriota ve en él. Puede ser increíblemente improbable que surjan contraejemplos de que no tenga tales propiedades. ¿Aprendemos realmente algo interesante si descubrimos que un patriota así tiene la disposición de hacer ciertas cosas en circunstancias que, podemos estar casi seguros, nunca obtendremos?

Supongo que no. Pero hay razones para pensar que tales casos, casos de patriotas que pueden estar seguros de que nunca habrá razón para cuestionar sus creencias sobre sus propios países, serán muy raros. Por un lado, estamos hablando de atribuir cualidades que ayudan a afianzar una lealtad seria al país, una que hace coherente una reverencia genuina por el país y una preparación para hacer importantes sacrificios por su propio bien. Por otro lado, estamos hablando de tomar tales propiedades como centrales para la identidad de un país, no solo para partes o aspectos de un país (las propiedades de tales cosas solo harían descender la lealtad a tales cosas). Por lo tanto, es poco probable que encontremos patriotas cuya lealtad al país esté basada en sus propiedades como, “que contiene al menos tres árboles” o “que contiene la misma bonita ciudad en la que crecí”. Es mucho más probable que encontremos amplias atribuciones de propiedades, buscando identificar algo profundo sobre un país entero: tiene una historia de cierto carácter, se destaca por ciertos valores, se funda en ciertos principios, ese tipo de cosas. Y las afirmaciones de que un país tiene propiedades particulares de este tipo son cuestionadas con mucha frecuencia por nuevas evidencias y nuevas perspectivas. Por supuesto, pueden ser verdaderos, y a veces podemos estar bastante seguros de que lo son, sin embargo, se trata de afirmaciones de que alguien que busca la verdad debe mantener una mente razonablemente abierta.

También vale la pena señalar que sería aberrante, quizás imposible, que una lealtad genuinamente patriótica se forme en respuesta a consideraciones como esta. No estamos en posición de elegir, con el objetivo consciente de evitar la mala fe, exactamente qué tipo de lealtad patriótica debemos manifestar. Si quieres ser un patriota, pero no quieres enfrentarte al peligro de caer en la mala fe, no puedes simplemente decidir basar tu patriotismo en algunas cualidades de tu país para que puedas convencerte de que es valioso y de cuya existencia crees. Es poco probable que sea cuestionado por la

evidencia. Ese sería un extraño proceso de pensamiento que generaría un extraño tipo de lealtad y probablemente mostraría un ejemplo de mala fe.

¿QUÉ ES TAN MALO ACERCA DE LA MALA FE?

Suponiendo que estoy en lo cierto al afirmar que el patriotismo implica la disposición a caer en la mala fe, ¿dónde deja esto nuestra evaluación del patriotismo? ¿Es la mala fe necesariamente algo malo?

Creo que el vínculo entre el patriotismo y la mala fe es un claro caso que verifica que el patriotismo no es una virtud, sino un vicio. La estructura y el papel de las actitudes patrióticas son tales que es probable que el patriota tenga creencias sesgadas y mal apoyadas que juegan un papel importante en la determinación de su visión del mundo. Es probable que su resistencia a cierto tipo de creencia le lleve a tener una visión sobredimensionada del valor y la importancia de su propio país, y que rechace sin entrar en la debida confrontación de argumentos a aquellos que exponen razones para dudar de que su país es lo que tal persona considera que es. Dependiendo de qué tipo de creencias fundamenten su patriotismo, es probable que el patriota se sienta atraído hacia imágenes irrealmente atractivas de la gente y la historia de su país, los principios que sustenta o las formas en que opera. Todo esto bien podría llegar a ser influyente cuando se trata de tomar decisiones moralmente significativas: decisiones sobre si apoyar o pelear en una guerra, sobre quién debería obtener su voto, sobre si realizar ciertos sacrificios significativos, etc.

Hay varias formas en que las perspectivas teóricas pueden generar preocupaciones adicionales. Tal vez la persona patriota, al engañarse a sí misma acerca de la naturaleza de sus mecanismos de formación de creencias, está sobredimensionando la emotividad hasta un extremo impropio. Tal vez la verdadera creencia es de valor intrínseco para el creyente, de modo que alguien que está dispuesto a formar creencias falsas está dispuesto a estar en peor situación de lo que sería de otra manera. Quizás el patriotismo esté en conflicto con virtudes fundamentales como la honestidad y con las virtudes epistémicas asociadas con la buena formación de creencias, y tal vez haya una buena razón para pensar que un rasgo de carácter es un vicio si choca a un nivel profundo con virtudes básicas como estas.

La afirmación de que el patriotismo implica una tendencia a la mala fe establece un prejuicio bastante fuerte a favor de la conclusión de que el patriotismo es un vicio. Si se va a resistir a hacer caso omiso a esa conclusión, entonces se debe trabajar en defensa del patriotismo.

¿UNA VIRTUD DE IGNORANCIA?

Se dice que algunas virtudes implican esencialmente una tendencia a tener creencias falsas, y podría argumentarse, sin estar en desacuerdo con la mayoría de lo que he dicho, que el patriotismo es una de ellas. Julia Driver da el ejemplo de la modestia, diciendo que parte de lo que es ser una persona modesta es subestimar y por lo tanto, carecer de

conocimiento sobre ti mismo y tus logros[6]. Continúa diciendo que la ignorancia también está involucrada en las virtudes, en la caridad ciega y en la negativa a guardar rencor. ¿No podría el patriotismo ser una virtud como esta?

Lo dudo, porque la defensa de la modestia de Driver, así interpretada, y de las otras virtudes que menciona, depende en gran medida de la impresión de que la falsedad de las creencias en cuestión es benigna e intrascendente. No imaginamos que la persona modesta de Driver tenga una visión amplia del mundo, o que tome decisiones importantes. Sería sustancialmente diferente si solo sus creencias sobre ella y sus logros no fueran tan erróneos. Si pudiéramos demostrar que la modestia (o una cualidad análoga) implica una tendencia sistemática a tomar creencias falsas como ingredientes de los procesos a través de los cuales se forman creencias moralmente significativas y se toman decisiones serias, es probable que tener las creencias en cuestión sea moralmente peligroso. Tendría buenas razones para preguntarse si la modestia es realmente una virtud, después de todo.

ENCONTRAR *MALA FE* EN TODAS PARTES

Dije que quería ofrecer un argumento en contra del patriotismo que no se traduzca automáticamente en un ataque a lealtades de todo tipo. Una forma de responder a mi argumento es decir que, si bien puedo tener razón sobre el autoengaño que implica el patriotismo, me equivoco al pensar que he descubierto algún problema especial para el patriotismo. Lo que he llamado “mala fe”, es solo una forma familiar de prejuicio, presente en todo tipo de lealtad, y quizás otros compromisos también. Considere a los socialdemócratas que creen, por razones de justicia y compasión, que el gobierno debe proporcionar una amplia red de seguridad social; ¿estas personas no simpatizan especialmente con la evidencia de que sus políticas favorecidas son buenas para el crecimiento económico, a pesar de que no es un reclamo del que depende su compromiso? ¿No es natural y deseable que los padres se inclinen por sus propios hijos? ¿No son amigos, como argumenté en el capítulo 2, inclinados a pensar bien el uno del otro? En resumen, ¿no es lo que he estigmatizado como *mala fe* una característica de la lealtad en prácticamente todas sus formas? Eso no cambiaría nada de lo que he dicho sobre el patriotismo, pero le permitiría beneficiarse de la inocencia por asociación. En las siguientes secciones, responderé a esta objeción.

No deseo afirmar que el patriotismo es absolutamente único al estar conectado, por su naturaleza, a una disposición viciosa hacia la mala fe. Mi caso contra el patriotismo podría hacerse contra cualquier lealtad que tenga las siguientes tres características: primero, no se basa en, o no es responsable ante, el juicio de que su objeto tiene ciertas características valiosas; segundo, esencialmente implica la creencia de que su objeto tiene ciertas características valiosas; y tercero, desempeña un papel en la toma de decisiones importantes y moralmente importantes.

Otro caso en el que estas características están presentes es el de un cierto tipo (ciertamente no el único) de lealtad a la familia, un tipo que involucra no solo un afecto especial por su familia sino un respaldo de los valores y la forma de vida con los que tu

familia está asociada. Todos podemos pensar en casos en los que se considera que la lealtad a la familia tiene una dimensión moral muy seria, y se considera esencialmente que implica que su familia sea una familia buena o excelente, donde esta actitud se requiere simplemente en virtud de la pertenencia a esta familia. Algunas lealtades religiosas pueden ser similares. De tales lealtades, y de otras similares, me comprometo a sacar la conclusión que he sacado sobre el patriotismo (y creo que es la conclusión correcta).

Sin embargo, creo que la mayoría de las lealtades familiares carecen de al menos una de las características que son necesarias para la mala fe, o al menos pueden carecer de al menos una de esas características al tiempo que siguen contando como ejemplos de la lealtad en cuestión. Y cuando una lealtad realmente es como el patriotismo en los aspectos relevantes, hay una buena razón para pensar que es indeseable, por lo que cualquier analogía con el patriotismo no es una buena noticia para el patriotismo. Déjame considerar algunos casos.

LA PARCIAL SOCIALDEMOCRACIA

Nuestro socialdemócrata (y puede completar su ejemplo político favorito aquí) es especialmente receptivo a la evidencia de que las políticas socialdemócratas son económicamente superiores, porque le gustaría que existiera un argumento más a favor de la opinión de que ya se mantiene por razones independientes. Entonces puede llegar a tener ciertas creencias sobre la economía, mientras se engaña sobre su verdadera fuente.

Sin embargo, la apertura especial del socialdemócrata a solo un cierto tipo de evidencia empírica no se deriva de su alianza política. Es perfectamente posible comprometerse con las concepciones socialdemócratas de la justicia y la compasión mientras se cree que las democracias sociales no serán necesariamente las sociedades más prósperas económicamente. Por lo tanto, su disposición para interpretar la evidencia de manera creativa no es una cuestión de la estructura misma de su compromiso.

Además, no solo es posible sino deseable que el socialdemócrata pueda adoptar un enfoque más abierto con respecto a la evidencia relevante sin poner en duda su compromiso. La historia ofrece muchos ejemplos de los peligros de una ideología que se extiende demasiado: de los socialistas que insisten en que sus políticas deben ser la clave de la prosperidad y la justicia social; de libertarios que insisten en que sus políticas no solo protegerán los derechos de propiedad, sino que también mejorarán la suerte de los más desfavorecidos. Estos son ejemplos significativos, que influyen en la opinión pública. Donde existen tendencias para interpretar creativamente evidencia empírica por razones ideológicas, es muy difícil verlos como virtuosos. Si hubiera una analogía con el patriotismo aquí, tanto peor para el patriotismo.

EL PADRE PARCIAL

Los padres a menudo están especialmente abiertos a la evidencia de que sus hijos tienen talentos especiales y otras características valiosas, y están especialmente dispuestos a dar

a sus propios hijos el beneficio de la duda. Pensemos, por ejemplo, en esos padres que acompañan a sus hijos al tenis pensando que les están proporcionando el mayor bien, lo cual puede ser algo bueno en sí mismo considerado. Ciertamente no parece haber nada siniestro al respecto. ¿Por qué pensar de manera diferente sobre la tendencia de los patriotas a pensar bien en su propio país?

Creo que hay una diferencia cuando se trata de países en lugar de niños. La idea de que los ciudadanos deben ser indulgentes con sus juicios sobre sus propios países, o dar a sus propios países el beneficio de la duda, es algo que, obviamente, me parece falso y algo perturbador. Seguramente lo contrario es cierto, en todo caso.

El punto importante, sin embargo, es que la lealtad de un padre no tiene que estar esencialmente vinculada a una concepción de que el niño ha especificado características distintivas objetivamente valiosas. Una forma de ver esto es ver que un padre que se mueve hacia un punto de vista más objetivo no está socavando así su amor por su hijo. Tiene mucho sentido decir: «creo que mi hijo tiene estas cualidades especiales que lo diferencian de los demás, creo que es tan inteligente y tan guapo, pero debo admitir que puedo equivocarme fácilmente». Emito un juicio sesgado, después de todo. Pero si estoy equivocado o no, no significa que ame a mi hijo y que esté preparado para realizar importantes sacrificios por él. «De hecho, esperaría que un padre sea capaz de llevar a cabo este ejercicio. De lo contrario, no parece una forma tan saludable de lealtad (recuerda al padre que ve en el tenis el auténtico motor de desarrollo neurobiológico de su hijo)».

Compara esto con alguien que dice: «Como patriota, creo que hay muchas cosas buenas en mi país, creo que es tan libre y tan hermoso, pero debo admitir que puedo equivocarme fácilmente. No soy imparcial, después de todo». Es difícil escuchar esta afirmación, excepto que implica un paso atrás de la actitud patriótica. Parece que el orador está considerando la posibilidad de que su país no tenga las cualidades en que se basa su patriotismo, y se pregunta si debería ser un patriota después de todo. La lealtad patriótica lo alienta a no preguntarse si el objeto de su lealtad realmente tiene las valiosas cualidades que cree que tiene. La lealtad de un padre a un niño, en la medida en que es saludable, no lo hace.

EL AMIGO PARCIAL

El caso de la amistad es más complicado, especialmente a la luz de mi argumento del capítulo 2. La amistad a veces implica una inclinación a creer cosas sobre tu amigo que, de la misma evidencia, no creerías acerca de un extraño, o eso creo. Pero también creo que en una buena amistad, ese prejuicio, primero, no tiene por qué implicar ninguna forma realmente profunda de autoengaño, y, segundo, puede dejarse de lado cuando hay asuntos realmente graves en juego. Eso es lo que distingue una buena amistad de un cierto tipo de amistad disfuncional y del patriotismo.

Primero, las disposiciones de creencia descritas en el capítulo 2 se sientan bastante cómodamente con una conciencia general de que probablemente también estén predispuestos hacia tus amigos, y que probablemente también estén predispuestos hacia

ti. Incluso mientras le da a Rebecca un apoyo sincero y aliento después de leer su poesía, Eric puede darse cuenta de que sus creencias acerca de sus amigos son a menudo parciales. Aun cuando Rebecca disfruta el bien de escuchar una actitud comprensiva y el conocimiento de que alguien está de su lado, puede darse cuenta de que Eric no es un juez desapasionado, y que, si quiere una opinión completamente objetiva, debería ir a otro lado. Las creencias sesgadas pueden hacer su trabajo, incluso cuando su sesgo no se oculta demasiado lejos de la vista.

En segundo lugar, las creencias sesgadas de un amigo también pueden hacer su trabajo sin afectar su pensamiento sobre cualquier asunto realmente serio. Eric, en el ejemplo, no se pone a sí mismo en ningún riesgo real al confiar en sus creencias sesgadas; él solo le está ofreciendo a Rebecca ánimo cuando ella se siente ansiosa después de leer. Las cosas serían diferentes si Rebecca le hubiera pedido a Eric que invirtiera los ahorros de su vida en su empresa de autoedición. Del mismo modo, una cosa es confiar en su amiga cuando ella dice que ella es inocente del crimen, y otra cosa es continuar con su creencia actuando como su abogado defensor. Una cosa es asegurarle a su amigo que él sería un responsable de procesos de contratación fantástico para cualquier departamento, y otra cosa es ofrecerle la misma seguridad a sus colegas cuando estén considerando a su amigo como un solicitante de empleo.

Imagina que estás en una de estas últimas situaciones. Estás considerando una cuestión de consecuencias reales, tal vez tu dinero o tu integridad profesional estén en juego, y tu decisión depende de un juicio acerca de un amigo. Me parece, como sugerí en el capítulo 2, que una toma de conciencia latente de tu sesgo amistoso bien podría intervenir. Tal vez pueda formular un juicio más objetivo, o quizás te des cuenta de que simplemente no puedes confiar en tus creencias sobre este asunto, y por lo tanto debes, de una manera u otra, excusarte y reiterarte (“nunca inicies un negocio con un amigo”).

Además, si tienes una amistad sana, no sentirás que eres desleal al distanciarte de los juicios que haces como amigo, ahora que hay mucho en juego. Es posible que te sientas un poco incómodo al respecto, y que seas consciente de que podrías hacer algo bueno por tu amigo si mantiene tus creencias sesgadas, pero esperas que tu amigo lo entienda. Un buen amigo verá que deberías poder deliberar de manera autónoma y transparente sobre las cosas que realmente importan, incluso cuando eso signifique que lo veas, por un tiempo, no como amigo sino como un candidato de trabajo genérico o aspirante a poeta, o lo que sea. Lo diría así: las normas de la amistad no requieren que te desvincules de tu actitud amistosa cuando las cosas se ponen serias, no es como si eso fuera en sí mismo un acto de buena amistad, pero tampoco lo contradicen. Las buenas amistades no son tan quisquillosas.

Aun así, no todas las amistades son buenas amistades. Es posible que tengas un amigo que espera que siempre creas lo mejor de él, incluso cuando las cosas se ponen francamente mal (tu amigo puede esperar que apoyes su solicitud de promoción, porque si no crees que merece la promoción, entonces no eres realmente su amigo). Y puedes sentir que estás actuando de manera desleal y socavando la amistad si no cumples con sus expectativas. Pero esta es una señal de una amistad destructiva. Tienes una amistad

que busca impedir tu capacidad de pensar por ti mismo y probablemente también tengas un amigo que sobreestima su propia importancia y subestima la tuya. En ese sentido, las cosas no marchan bien.

Se puede establecer una analogía iluminadora entre amistad y patriotismo, pero no implica que el patriotismo se vea mejor. Un amigo prepotente puede tratar de reprimir su buen juicio al esperar que siempre estará dispuesto a pensar bien de él, incluso cuando eso implique ponerse en riesgo. La lealtad patriótica reprime su buen juicio al exigirle que piense bien en su país, independientemente de la evidencia, e incluso cuando esté tomando una decisión de consecuencia real.

Ponlo de esta manera. Simplemente no existe una persona patriota que se incline a creer lo mejor de su país, aunque luego ponga esa inclinación a un lado cuando toma decisiones importantes. Cuando se le pide que haga sacrificios por su país, o que actúe a partir de su creencia de que su país tiene ciertas características valiosas, una persona patriota no intenta olvidar su lealtad al país e interrogar sus creencias desde una perspectiva más neutral. Tampoco se abstiene de intervenir por sus posibles prejuicios. Más bien, estos son los tipos de circunstancias bajo las cuales es probable que la lealtad patriótica marche con estridencia en la vista. Son las circunstancias en las que descubrimos quién es realmente un patriota y quién está fingiendo. En este sentido, el patriotismo es diferente a una buena amistad, pero muy parecido a una amistad disfuncional. Una vez más, no hay buenas noticias aquí para el patriotismo.

¿PODEMOS VIVIR SIN PATRIOTISMO?

Incluso si todo lo que he dicho hasta ahora es correcto, queda espacio para la defensa del patriotismo como una actitud que tiene un valor instrumental, y para la afirmación de que el patriotismo, cualquiera que sea su culpa, es inevitable. Podría decirse que los patriotas tienen más probabilidades de tener un sentido de identificación y solidaridad con quienes los rodean, y por lo tanto son más propensos a ser buenos ciudadanos. Los patriotas pueden tener más probabilidades de tener un sentido de pertenencia e identidad y, por lo tanto, ser más felices y estar bien adaptados. Stephen Nathanson argumenta que el anti-patriotismo es una desventaja política y que solo abrazando el patriotismo, de una forma u otra, como podemos esperar tener alguna influencia política real[7]. MacIntyre dice que seguramente queremos que nuestros soldados, de quienes esperamos que estén dispuestos a morir defendiéndonos si es necesario, tengan una devoción patriótica hacia el país por el que luchan, y así la falta de patriotismo entre la ciudadanía de la que proviene el ejército nos dejaría en peligro[8]. Y a menudo se sugiere que ese patriotismo es solo una parte consustancial de la naturaleza humana, por lo que la mejor esperanza no es abolirla, sino ver que se usa rectamente.

Tales afirmaciones son difíciles de evaluar y menos obvias de lo que parecen pensar sus defensores. Debemos tener cuidado con las afirmaciones sobre lo que es estrictamente inevitable en la naturaleza humana o en la vida política; en cualquier caso, donde los fenómenos moralmente dudosos son inevitables, todavía puede valer la pena señalar que son moralmente dudosos[9]. Como ha argumentado George Kateb, hay

cierto derrotismo, por no decir condescendencia, en la tendencia de los filósofos a prescribir el patriotismo para las masas[10]. Cuando pienso en las personas que conozco que están más cerca de ser ciudadanos ideales, no pienso en las que son más patriotas. Creo que es mucho más importante tener un respeto general por el estado de derecho y los intereses de los demás, dondequiera que se encuentren, que tener una devoción patriótica hacia el país.

Aunque estas tienen una indudable fuerza en la opinión pública, hay dos puntos que deben ser claros. Primero, junto con las cosas buenas a las que puede conducir el patriotismo, también están las malas: el patriotismo puede ser la base del belicismo, el orgullo, la intolerancia, el fanatismo y la estupidez. Su utilidad general para la sociedad es, al menos, cuestionable. Segundo, suponiendo que mi afirmación sobre el patriotismo y la mala fe sea correcta, hay algo que lamentar sobre el patriotismo. Hay razones para desear que podamos sobrevivir sin él, incluso si no podemos. Si necesitamos patriotismo, entonces es una pena.

CONCLUSIÓN

He argumentado que hay razones para pensar que el patriotismo, en virtud de su propia naturaleza, es indeseable. La lealtad patriótica es de un tipo que requiere ciertas creencias acerca de su objeto, sin estar basada en un juicio independiente de que estas creencias son ciertas. Como resultado, la persona patriota tiende a emitir juicios sobre las cualidades de su propio país de una manera muy diferente a la que ella hace sobre otros, pero no puede, dentro de su patriotismo, admitir esta tendencia. Eso es patriota de mala fe.

A veces, la disposición a la mala fe patriótica no es algo que nos deba preocupar demasiado. En algunos casos, nunca se expresará. En otros, las motivaciones subyacentes serán muy débiles. Sin embargo, dada la seriedad moral del patriotismo y la importancia que el patriotismo tiende a tener para aquellos que lo tienen, hay buenas razones para pensar que la disposición a la mala fe patriótica generalmente será algo más que un capricho psicológico interesante o indulgencia inofensiva. Es probable que la mala fe patriótica juegue un papel central en la interpretación que el patriota tiene del mundo y de sus propias obligaciones morales, y es probable que le lleve a tomar malas decisiones con consecuencias reales. Creo que esto constituye un caso palmario que avala la conclusión de que el patriotismo no es una virtud y es probablemente un vicio.

En términos más generales, he tratado de demostrar que hay razones sólidas para pensar en al menos un tipo familiar de lealtad, el patriotismo es indeseable. El patriotismo puede ser natural, común y comúnmente admirado, pero eso no significa que debamos abrazarlo. Además, es posible decir que el patriotismo es indeseable sin que, por lo tanto, se vea obligado a decir lo mismo de otras lealtades familiares. No debemos ser intimidados para respaldar lealtades particulares con el dolor de no poder respaldar ninguna lealtad en absoluto.

[1] SARTRE, J-P (1969). *Being and Nothingness*. Londres, Routledge.

[2] Nota del traductor: según el autor se muestra cierta conciencia de esta tensión en el evocador final de la obra de MACINTYRE, A. (2002) “¿Es el patriotismo una virtud?”, en PRIMORATZ, I. (ed.) *Patriotism, op. cit.* Para una visión más positiva de la forma en que el patriotismo combina la particularidad y los juicios universales, el autor se remite a la contribución de BARBER, B.R. (2002). “Constitutional Faith”, en NUSSBAUM, M.C. *For Love of Country?, op. cit.*, pp. 30–37.

[3] Nota del traductor: Simon Keller incorpora un sugerente ejemplo al pensar en su país como un defensor de los derechos humanos en el escenario internacional, para acto seguido encontrar pruebas sólidas que evidencian que la mayoría de los otros países invierten más en la causa que lo que pueda llevar a cabo su propio país y, que con diferencia, la prioridad más grande de su país pasa por mantener el acceso a ciertos mercados internacionales. Esta evidencia puede hacer ver el efecto de que su país no defiende tanto los derechos humanos en la esfera internacional, aunque tal vez lo haga, sino más bien que ese hecho resalta que no hay nada importante en la naturaleza de su país.

[4] Nota del traductor: el autor no formula preguntas sobre qué componentes de la psicología o las circunstancias de un patriota podrían impedirle caer en la mala fe cuando se cuestionan sus creencias patrióticas. Quizás la respuesta mencione su gran preocupación por creer la verdad, o el hecho de que sus motivaciones patrióticas son relativamente débiles. Dependiendo de cómo se resuelva esa pregunta, puede ser que lo correcto sea decir que *todos* los patriotas, *necesariamente*, están dispuestos a caer en la mala fe, pero que en algunos casos la disposición está enmascarada o superada o desaparece bajo las condiciones de su manifestación de la voluntad. Ver LEWIS, D. (1997) “Finkish Dispositions”, *Philosophical Quarterly*, vol. 47, pp. 143-158.

[5] Nota del traductor: para el autor, si nosotros restringimos, en cualquier caso, nuestra atención a las personas que actualmente viven en países como este, entonces parece obvio que estamos tratando con personas cuya perspectiva evaluativa es tal que permite la posibilidad de que sus propios países no sean realmente todos así de buenos. Si la reivindicación de la comunidad es tan fuerte como para implicar que no podemos entender el pensamiento de que nuestro propio país no es digno de nuestros parámetros evaluativos, o que hay aspectos de la concepción de nuestra comunidad de la vida buena que merece condena, entonces la afirmación es obviamente falsa. No creo que el comunitarista esté obligado a hacer tal aserto, pero sí creo que tal tesis es necesaria para sustentar la estrategia que acabo de esbozar.

[6] DRIVER, J. (1989) “The Virtues of Ignorance”, *Journal of Philosophy*, vol. 86, pp. 373-384.

[7] NATHANSON, S., (1993) *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham, Rowman and little field. Ver especialmente la Introducción y el capítulo 2.

[8] MACINTYRE, A. (2002) “Is Patriotism a Virtue?”, en Primoratz, I. (ed.) *Patriotism, op. cit.* p. 56.

[9] Nota del traductor: Simon Keller considera que MOLAND, L. (manuscrito), In “Whose Greater Good? Virtue, Cosmopolitanism and Reform in 18th and 19th Century German Patriotist” da razones para pensar que el patriotismo, en la forma en que actualmente se manifiesta, está lejos de ser considerada una parte inherente de la condición humana, por tratarse de un fenómeno relativamente contingente y reciente.

[10] KATEB, G. (2000). “Is Patriotism a Mistake?”, *Social Research*, 67:4, pp. 910-924.

5.

DEBER FILIAL: DEUDA, GRATITUD Y AMISTAD

INTRODUCCIÓN

Incluso una vez que nos hemos convertido en adultos, tenemos deberes especiales para con nuestros padres. Se trata de deberes *especiales* porque no son deberes que haya que tener con la gente en general. Puedes tener el deber de mantener el contacto con tus padres, o de llevarlos a tu casa cuando están enfermos o son ancianos, pero estas no son cosas que estés obligado a hacer por cualquiera.

Los deberes a los padres son, por su propia naturaleza, de importancia. Es frecuente que las personas hagan grandes sacrificios para proveer a sus padres, o que estén con sus padres en momentos cruciales, y hacen esos sacrificios, en parte, porque sienten que es su deber hacerlos. Aquellos que descuidan sus deberes filiales pueden evocar una profunda desaprobación; piensa en un hijo rico que está muy ocupado para ayudar a sus padres —solitarios y empobrecidos, pero auténticamente cariñosos—. Padres, que hicieron todo lo posible para darle las mejores oportunidades en la vida y tratar de no desaprobarte.

Cuando hablé de amistad y patriotismo, me centré en las diferentes formas en que pueden englobar la creencia y pueden entrar en conflicto con las normas morales o epistémicas. Mi discusión acerca de la lealtad filial —lealtad a los padres— toma un enfoque diferente. Este capítulo y la mayor parte del próximo se centran en las teorías opuestas del *deber* filial; estas son teorías que conciernen a las dimensiones moralmente explícitas de la relación padre-hijo, dando cuenta de lo que nosotros como hijos mayores estamos obligados a hacer por nuestros padres. Al final de la discusión del deber filial, volveré al tema de la lealtad. Una comprensión adecuada del deber filial nos da una razón para pensar que nosotros podemos tener el deber de ser leales a nuestros padres, en el pleno sentido psicológico. Si tengo razón, entonces hay al menos un tipo de lealtad que es, bajo ciertas condiciones, obligatoria.

El deber filial no ha sido un tema prominente en la literatura reciente, aunque unos pocos filósofos contemporáneos lo han abordado. Sus discusiones versan sobre tres posturas rivales del deber filial: la teoría de la deuda, la teoría de la gratitud y la teoría de la amistad[1]. Según la teoría de la deuda, tus deberes filiales son deberes para pagar a tus padres por los bienes que te han dado y los sacrificios que han hecho por tu bien. La

teoría de la gratitud dice que los deberes filiales no son deberes de proporcionar el reembolso de esos bienes y sacrificios, pero sí son deberes que deben responder con actos de gratitud. En la teoría de la amistad, tus deberes filiales no son deberes de alguien que está respondiendo a los beneficios recibidos, pero son más bien los deberes de un amigo.

Pasaré este capítulo describiendo las teorías de la deuda, gratitud y amistad, y explicando por qué no encuentro ninguna de ellas satisfactoria. El capítulo 6 ofrece una alternativa, que denomino “la teoría de los bienes especiales”. La idea aquí es que hay ciertos bienes distintivamente asociados con las relaciones entre padres e hijos, y los deberes especiales a los padres son deberes para generar esos bienes, dentro del contexto de una relación padre-hijo particular.

Analizaré tres puntos preliminares. El primero, hace hincapié en que hay dos preguntas diferentes que pueden plantearse sobre el deber filial. Podemos preguntar a niños grandes, en particular, por qué tienen deberes hacia sus padres, y si los hacen propios; o podemos preguntarles por qué la sociedad debería tener leyes y costumbres que asignan deberes filiales a los hijos mayores, si es que deben. Quizás hay algunos individuos cuyas relaciones con sus padres, considerados aisladamente, no producen deberes especiales, pero, sin embargo, hay quienes caen bajo una práctica social justificada que requiere que le den un trato especial a sus padres. Excepto en lo manifestado, mi preocupación es con la pregunta anterior.

En segundo lugar, algunos pueden sentirse incómodos al hablar de “deber” filial, preocupándose de que presupone una imagen demasiado moralizante de la relación padre-hijo. Dentro de una relación padre-hijo sana, podría decirse, el niño hace cosas por el padre voluntariamente, por amor, no por un motivo de deber, así que si llegamos al punto en que lo que tenemos que pensar es en el deber filial, ya estamos en problemas. Creo que esta preocupación es errónea. Incluso si los pensamientos de deber filial no le motivan, en casos ideales, esto no demuestra que los deberes filiales no existan o que no tiene sentido preguntar qué son. Míralo desde el punto de vista del niño: es muy posible hacer cosas por tu padre porque lo amas y cuidas, y creer al mismo tiempo que al actuar como lo haces, estás cumpliendo con tu deber, y que sería inaceptable hacer otra cosa. Y es, en cualquier caso, razonable pensar, como otros han argumentado, que una concepción del deber filial puede desempeñar un papel importante en la configuración de las preocupaciones de un hijo adulto cuyo motivo más profundo es el amor por su padre[2]. En cualquier caso, hablando de deberes filiales no tengo la intención de sugerir que aquellos que los realizan deban estar motivados (solo) por pensamientos de deber.

Tercero, vale la pena señalar que el deber filial es, quizás más que la mayoría, una cuestión moral en donde las costumbres y opiniones difieren mucho según las diferentes épocas y culturas. Es difícil saber cómo abordar tales diferencias, aunque, más adelante, diré algo sobre ello. Por ahora, solo quiero reconocer que mi punto de partida es el deber filial como se entiende dentro de los círculos culturales, en los que tiendo a moverme. Cuando, por ejemplo, invoco la intuición de que es razonable pensar que un niño adulto tiene el deber de hacer lo que pueda para garantizar que se cubran las necesidades

médicas de sus padres, pero no tengo el deber de casarme dentro de la fe familiar, solo quiero decir —al menos, como primer paso— para identificar una opinión fuerte que tiende a ser compartida a mi alrededor; que no pretendo que no existan otras concepciones del deber filial.

LA TEORÍA DE LA DEUDA

La teoría de la deuda explicada

Tus padres han hecho mucho por ti y les debes algo a cambio: ese es el pensamiento detrás de la teoría de la deuda. Como un niño adulto que es, ronda la idea, de que estás en una posición análoga a la de alguien que ha tomado un préstamo, pero aún no lo ha pagado. Has disfrutado de ciertos beneficios, pero esos beneficios no han sido gratuitos. Los deberes filiales identifican las cosas que debes hacer para saldar la deuda con tus padres.

La teoría de la deuda resuena en algunas formas familiares de pensar las relaciones filiales. Un padre puede decirle a su hija que, después de todo lo que él ha hecho por ella, ella debe trabajar más duro en la universidad o regresar a casa por Navidad. Cuando estás decidiendo si hacer o no algo por tus padres, y recuerdas todas las cosas que hicieron por ti cuando eras un niño, es natural tener la idea de que “esto es lo menos que puedo hacer”.

Los padres se encuentran en una situación análoga a la de los acreedores en la medida en que han otorgado beneficios —en muchos casos, enormes beneficios— a sus hijos. En algunas tradiciones, se considera que el beneficio más loable de todos es habernos dado la vida misma, aunque la mayoría de los filósofos contemporáneos no ven la entrega misma de la vida como una base plausible para el deber filial[3]. Aun así, los niños son alimentados, amados y educados por sus padres. Con el fin de asegurar en un mercado abierto los beneficios que recibimos de nuestros padres, estaríamos preparados para asumir una deuda enorme. En este sentido, la teoría de la deuda es plausible y, a lo largo de gran parte de la historia de la filosofía, se ha considerado como no problemática y verdaderamente valiosa[4].

Desde un punto de vista contemporáneo, sin embargo, la teoría de la deuda puede parecer anacrónica, porque las relaciones entre padres e hijos no parecen encajar en las concepciones familiares de contrato y de reciprocidad obligatoria. Las dos objeciones más prominentes se concretan en que es injusto pensar que el niño acumula deudas en virtud de una relación en la que no tuvo más remedio que ingresar, y que como los padres solo están cumpliendo con su propio deber de cuidar a sus hijos, no se les debe nada a cambio. Argumentaré que ninguna de estas objeciones es tan convincente como parece, aunque hay otras razones para rechazar la teoría de la deuda.

¿Deberes en respuesta a beneficios no solicitados?

Como han enfatizado los filósofos y los adolescentes que sufren algún tipo de acoso, no pedimos nacer o ser criados. Nunca celebramos ningún contrato con nuestros padres. Simplemente nos encontramos en el estado de ser beneficiados. “Por el mero hecho de recibir beneficios o ayuda de otra persona”, dice Jeffrey Blustein, “no generamos un deber de endeudamiento”. Si cortas el césped sin que se te pida, señala, entonces podría ser apropiado que yo tenga contigo alguna muestra de agradecimiento, pero no me pone endeuda contigo[5].

Esta queja sobre la teoría de la deuda es menos reveladora que lo que inicialmente podría parecer. Se basa en el principio de que no se puede incurrir en una deuda si no se ha dado el consentimiento a la relación de la que surge. Ese principio parece correcto con respecto a las relaciones cotidianas entre adultos autónomos competentes, pero no están tan claras en otros casos. Si sufres un accidente que te deja inconsciente y un extraño te lleva a un hospital estadounidense, se te facturará el tratamiento que te administren; si una ambulancia te recoge en Australia, se te facturará el viaje; estos son casos en los que se te exige que pagues a alguien por la provisión de beneficios que no solicitaste, y es obvio que no se trata de casos de injusticia.

Otro caso es el de las deudas con el Estado. Si no pagas tus impuestos, por ejemplo, entonces te endeuda, aunque nunca firmes ningún acuerdo explícito del cual surja la deuda. La tarea de explicar cómo surgen legítimamente tales deudas es muy difícil, y algunos dudan de que se pueda lograr[6]. Sin embargo, la mayor parte de las personas, y la mayor parte de los filósofos, confían en que debe haber alguna forma que legitime, de algún modo, a los estados para que reciban contribuciones de los ciudadanos.

Cuando una institución valiosa (como el Estado) está en juego, y cuando los problemas de consentimiento son difíciles de resolver (como cuando una persona inconsciente requiere tratamiento médico), la cuestión de cómo una persona puede incurrir en deudas de un modo legítimo se vuelve mucho más controvertida que la que anuncia el eslogan “no hay deuda sin consentimiento”. No es improbable pensar que la relación padre-hijo sea igualmente controvertida[7].

¿Deberes en respuesta al desempeño de deberes?

Una segunda objeción a la teoría de la deuda surge de la afirmación plausible de que es *deber* de los padres proporcionar a sus hijos nutrición, educación, etc. Al ver que los padres solo están cumpliendo con su deber de cuidar a sus hijos, corre el argumento, de que no tienen derecho a ningún reembolso por hacerlo. No es como si los padres tuvieran la libertad de retirar su cuidado si sus hijos no prometen corresponderles; los padres tienen que cuidar de sus hijos, en cualquier caso, y no pueden exigir nada a cambio[8].

Sin embargo, existe una razón para rechazar el principio de que no puedes endeudarte con alguien que simplemente cumple con su deber. Supongamos que —montando en mi bicicleta, y tal vez siendo un poco imprudente— me choco y pierdo algo de piel de mi brazo. Supongamos que eres un transeúnte, en una buena posición para brindarme la asistencia que tanto necesito. Y supón que la mejor manera de ayudarme es usar tu

chaqueta para vendarme el brazo y detener la hemorragia. Parece correcto decir que, al ayudarme y sacrificar tu chaqueta, estás cumpliendo con tu deber moral; sería inaceptable pensar: «Esta persona claramente necesita ayuda, pero no se la voy a proporcionar porque estropeará mi chaqueta». También parece correcto decir, sin embargo, que, habiéndome beneficiado de su ayuda, tengo el deber moral de reemplazar su chaqueta, o al menos pagar por la limpieza en seco, si es posible. Tu deber era ayudarme, pero ahora que lo has realizado, tengo el deber de compensarte por tu pérdida.

Por lo tanto, no es cierto, o no es obviamente cierto, que el desempeño de una obligación no pueda generar una deuda. No hay nada de paradójico en la idea de que los padres estén obligados a cuidar de sus hijos, pero se les permite exigir ciertos bienes a cambio; o que los niños puedan pensar correctamente que reciben atención como un deber del padre, pero sin embargo incurren en deudas con sus padres como resultado de su desempeño.

Los deberes de los hijos y los deberes de los deudores.

Una mejor razón para dudar de la teoría de la deuda es que conduce a afirmaciones inverosímiles sobre los deberes filiales que realmente tenemos. Si me conceden un préstamo, entonces mi deber es reembolsar el préstamo o cumplir las condiciones que acordé cumplir a cambio del préstamo, ni más ni menos. El alcance de mi deuda no se altera por mis necesidades, mi situación financiera o mis opciones de estilo de vida. Independientemente de que seamos amigos o enemigos, disfrutemos o no de la compañía de cada uno o valoremos nuestra relación personal, no hay diferencia en el alcance de mi deuda o en mi deber de pagarla. Como señala Jane English, los deberes filiales no se ajustan a este patrón[9].

No existe una medida de los bienes de tal manera que, una vez que se los hemos proporcionado a nuestros padres, nuestros deberes filiales queden saldados. Los deberes filiales no parecen diferir en naturaleza o peso dependiendo de la cantidad exacta de esfuerzo y energía dedicados por los padres; es posible que hayas sido un niño sano y angelical, poco exigente y fácil de criar, pero eso no significa que tengas una obligación menor de respetar y ayudar a tus padres de la que hubieras tenido de haber sido enfermizo, con un fuerte carácter y muy difícil de criar.

Además, tus deberes filiales parecen depender de tu situación, ya que solo estamos obligados a dar a nuestros padres lo que es razonable, dadas nuestras capacidades y opciones de estilo de vida. Para usar un ejemplo procedente del ámbito anglosajón, si elige la carrera de un artista de baja remuneración y está luchando por obtener dinero, entonces no tiene el deber de contribuir tanto a la atención médica de sus padres (por ejemplo) como lo haría si hubiera elegido una carrera mejor pagada. Sus deberes para con sus padres también varían de acuerdo con el estado de su relación con ellos. Si tu y sus padres dejáis de formar parte de la misma unidad familiar, o tenéis una pelea grave y permanente (de la que no se le puede culpar razonablemente), entonces quedan pocos

deberes filiales, tal vez ninguno. Los deberes de los hijos mayores a los padres no se parecen a los deberes de los deudores a los acreedores.

LA TEORÍA DE LA GRATITUD

La teoría de la gratitud explicada

A menudo, cuando otras personas hacen cosas buenas por nosotros (o, al menos, lo intentan), estamos obligados a responder en cierta manera, pero no pagarles por lo que han hecho, ni cumplir un contrato. Más bien, estamos obligados a responder con actos de gratitud. Los deberes de gratitud no son deberes de estricto endeudamiento, lo que significa que no son deberes de pagarle a un benefactor o cumplir con los términos de un contrato. Pero pueden ser razonablemente considerados como deberes, en la medida en que identifican los actos que debemos realizar —actos que sería moralmente negligente que no realicemos— en respuesta a los beneficios recibidos. La teoría de la gratitud dice que deberíamos estar agradecidos por los bienes que recibimos de nuestros padres, y que los deberes filiales se entienden mejor como deberes que surgen de esta gratitud.

Al igual que con la teoría de la deuda, es fácil encontrar conexiones entre la idea básica de la teoría de la gratitud y los pensamientos comunes sobre el deber filial. A primera vista, parece que cada vez que alguien hace sacrificios y te otorga beneficios, debes sentir gratitud; cuando alguien ha hecho enormes sacrificios y te ha dado enormes beneficios, tu gratitud debería ser enorme. Y cuando se considera que alguien ha descuidado su deber filial, es habitual describirlo como un “niño ingrato”.

Los deberes de gratitud difieren de los deberes de estricto endeudamiento en formas que permiten a la teoría de la gratitud evitar algunas objeciones que se han hecho a la teoría de la deuda. Por un lado, es muy apropiado agradecer los beneficios que uno no solicitó; si alguien te corta el césped sin que se lo pidan, no tienes el deber de pagarle, pero debes estarle agradecido. Por otro lado, es perfectamente apropiado estar agradecido por los beneficios recibidos de alguien que acaba de cumplir con su deber; así como estar agradecido con un transeúnte que te ayuda después de un accidente de bicicleta, incluso aunque ella hubiera sido renuente a ayudarte o hubiera podido hacer algo más y no lo hubiera hecho[10].

He argumentado que las objeciones a la teoría de la deuda así analizadas no son objeciones tan fuertes después de todo, pero la teoría de la gratitud también parece tener el potencial de evitar algunas de las objeciones a la teoría de la deuda que considero más fuertes: las relativas a la estructura de los deberes filiales. Esto se debe a que los contenidos de los deberes de gratitud, como los que forman parte de los deberes para con los padres, pueden especificarse vagamente y dependen, en gran medida, de las circunstancias. Para dar un ejemplo, lo que deberíamos hacer por gratitud depende de lo que razonablemente podamos hacer. Si haces algo bueno por mí, y estoy relativamente bien acomodado y vivo cerca, entonces es posible que deba responderte invitándote a una buena cena; pero si tengo poco dinero o vivo lejos, una nota sincera de agradecimiento podría ser perfectamente suficiente.

En gran parte por este tipo de razones, la teoría de la gratitud es, con mucho, el relato más popular de la lealtad filial en la literatura filosófica reciente[11]. Cuando los filósofos se han opuesto a la teoría de la gratitud, tienden a hacerlo negando que la crianza de un niño genere deberes de gratitud por parte del niño[12]. Ofreceré una línea crítica diferente. No cuestiono la afirmación de que es apropiado u obligatorio que los niños se sientan agradecidos con sus padres, pero la teoría de la gratitud sigue siendo deficiente. Argumentaré que, no hay una concepción razonable y familiar de gratitud que permita que los deberes de gratitud de los niños hacia sus padres sean algo parecido a los deberes filiales que normalmente pensamos que existen.

Deberes de gratitud

La gratitud es, en primera instancia, un estado psicológico. Es un conjunto de sentimientos y actitudes sostenidas hacia alguien (o algo) que nos hace pensar que han actuado por preocupación hacia nosotros[13]. Incluye sentimientos de agradecimiento y aprecio, y la comprensión de que se ha hecho algo valioso en tu nombre; al estar agradecido por los esfuerzos de otra persona, consideras que no es algo trivial, sino que importa, que se han dirigido a tus intereses, en lugar de a otra cosa.

¿Qué es un deber de gratitud? Como Fred R. Berger ha argumentado, los deberes más familiares de gratitud se interpretan mejor como deberes para demostrar o comunicar sentimientos de gratitud, es decir, que son deberes para demostrar que nos sentimos debidamente agradecidos (o tal vez actuar como lo haríamos si nos sintiésemos apropiadamente agradecidos) por un beneficio dado[14]. Al demostrar nuestra gratitud, demostramos que somos conscientes y que estamos agradecidos por los esfuerzos de nuestro benefactor, que consideramos que su tiempo y su energía son valiosos, que no los damos por sentado.

Lo que cuenta como una demostración efectiva o apropiada de gratitud depende de varios factores diferentes. Algunos tienen que ver con las convenciones. Saber lo que debemos hacer para mostrar gratitud, en un caso dado, es, a menudo, una cuestión de saber qué se espera generalmente en tales casos. Necesitas saber cuán agradecido se espera que estés por un beneficio recibido, y si las flores o los chocolates o las palabras de agradecimiento —o lo que sea— se entienden de manera convencional como la comunicación del nivel apropiado de gratitud.

Por lo general, cuanto mayor sea el beneficio que recibas, o cuanto más le cueste tu beneficio a tu benefactor, más deberás hacer para mostrar gratitud. Puedes hacer muy poco o demasiado para mostrar gratitud. Si solo dices “gracias” a las personas que te sacaron del desierto después de que te rompiste la pierna en un viaje de senderismo, entonces no has hecho lo suficiente. Si envías un ramo de flores a la persona que te abrió la puerta, entonces es un poco desproporcionado, traicionando un malentendido en la dirección opuesta a lo que se ha hecho en su nombre. Un gesto de gratitud demasiado pequeño puede enviar el mensaje de que realmente no comprendes o no valoras los esfuerzos que se han hecho por ti. Un gesto de gratitud demasiado grande puede enviar

el mensaje de que tu benefactor no es uno que a menudo hace cosas por los demás y que, por lo tanto, este hecho exige una atención especial; o que no estaba realmente motivado por la benevolencia, sino por la esperanza de obtener algo a cambio; o que la preocupación por ti expresada a través de tus esfuerzos es mayor de lo que realmente es, y de ahí que la relación entre vosotros sea más cercana de lo que ella quisiera que fuera.

Hacer más para mostrar gratitud, por lo general, significa otorgar un mayor beneficio a la persona a quien agradeces (puedes comprar chocolates para darle las gracias por algo pequeño, pero llevarla a cenar para darle las gracias por algo grande). Sin embargo, no se deduce que tu principal objetivo al actuar sin gratitud sea otorgarle un beneficio a tu benefactor. Al decir un sincero “gracias” o al enviar una tarjeta, no estás dispuesto a proporcionarle un beneficio a tu benefactor, exactamente (un cheque de 20 dólares puede tener mayor valor, en la mayoría de los casos, que una tarjeta de agradecimiento, pero no estarías haciendo un mejor trabajo de mostrar gratitud al enviar el cheque). Hay ocasiones en las que tratarás de asegurarte de que tu gesto de gratitud confiere un beneficio real a tu sacrificio. Podrías hacer un esfuerzo por encontrar una botella de su vino favorito o, si tiene alergia, asegurarte de que los chocolates que le has comprado no contengan nueces. Pero el punto principal, en lo que se refiere a la gratitud, es simplemente expresar tu agradecimiento, no para mejorar la situación de tu benefactor. Es solo que comunicas tu aprecio mostrando cuánta atención estás dispuesto a dedicar para asegurarte de que ella se sienta apreciada.

Los deberes para demostrar de manera convincente los sentimientos de gratitud son vagos en el contenido, y las personas, en diferentes situaciones, pueden enfrentarlos de diferentes maneras. Por lo general, hay muchas cosas diferentes que podrías hacer, cualquiera de las cuales comunicaría adecuadamente tu gratitud por un beneficio particular, por lo que no suele haber un acto en particular que tu obligación de gratitud requiera que realices. Y tus sentimientos, a menudo, se revelan más claramente por el esfuerzo que pones en una muestra de gratitud, o por la sinceridad con que te expresas, que por la muestra de gratitud que realmente ofreces. Una tarjeta de agradecimiento ofrecida con sinceridad por alguien con poco dinero puede contar más que un regalo caro enviado por una persona con dinero para quemar. Lo que estás obligado a hacer por gratitud depende de lo que puede esperarse razonablemente de ti, dada tu situación.

¿Pueden los deberes filiales ser entendidos como deberes para demostrar gratitud? No en mi opinión. Al hacer este reclamo, no pretendo sugerir que no estamos obligados a demostrar gratitud a nuestros padres. Parece perfectamente apropiado, en casos estándar, sentir gratitud en respuesta a los esfuerzos y sacrificios que hicieron nuestros padres, y es plausible pensar que tienes el deber de comunicar esa gratitud, demostrando a tus padres que valoras los esfuerzos que han realizado para tu crianza. Sin embargo, otra cuestión es si los deberes filiales, en general, se pueden combinar con este deber para demostrar gratitud. Ofrezco tres razones para pensar que la teoría de la gratitud, por lo interpretado, es inadecuada.

El punto de los deberes filiales

Para empezar, los deberes filiales parecen ser deberes directos de ayudar, respetar, complacer o beneficiar a los padres, no deberes de hacer estas cosas en orden, o en la medida en que se requiera demostrar gratitud.

Supongamos que haces todo lo posible por asegurarte de estar con tu madre mientras ella pasa por una difícil prueba médica. Lo que (posiblemente) hace que tu acto sea obligatorio es el hecho de que tu madre te necesita o te quiere allí, que las cosas serán mejores para ella, en ciertos aspectos, si estás cerca —no el hecho (si es un hecho) de que tu presencia será entendida por tu madre como una demostración de que estás agradecido por los sacrificios que ella ha hecho por ti en el pasado—. Para llevar el tema un poco más lejos: supón que tu madre está perdiendo sus capacidades mentales y no podrá vincular tu cuidado por ella en el presente con su cuidado por ti en el pasado. Entonces tu acto no le dejará en claro tu gratitud, pero eso no demuestra que no tengas el deber de realizarla.

Como otra forma de aclarar esto, los deberes para demostrar gratitud pueden variar con las expectativas del benefactor en formas diferentes de aquellas en que varían los deberes filiales. Algunas personas se sienten incómodas o no están interesadas en las muestras de gratitud. Pueden hacer cosas muy importantes por ti, pero no quieren que muestres tu gratitud haciendo algo demasiado grande; si dices un sincero “gracias” y les dices que aprecias sus esfuerzos, entenderán que estás agradecido y eso es todo lo que quieren. Cuando sabes que estás tratando con esas personas, puede ser inútil, contraproducente o incluso insolente marcar tus contribuciones con el tipo de gestos de gratitud que puedes ofrecer a otros, en casos comparables, y ciertamente no estás obligado a hacerlo.

Los padres pueden ser así. Es posible que tengas unos padres que realmente no quieren que se les esté agradecido todo el tiempo, que no necesitan que se les destaque su gratitud regularmente, que preferirían que no hicieran nada por ellos con la intención de comunicarles tu gratitud. Si tienes un padre así, entonces tu deber de demostrar tu gratitud hacia él es menos exigente que, o, en todo caso, exige acciones muy diferentes del deber que tendrías de otra manera. Sin embargo, seguramente no es que tengas deberes filiales menos exigentes o muy diferentes en general. Si eliges jugar al golf en lugar de visitar a tu madre después de su operación, entonces no es una excusa decir: «ella no es una persona que espere constantes muestras de gratitud». Ya le he dicho lo agradecido que estoy por todo lo que ha hecho por mí, y ella no querría que cancelara mi juego solo para demostrarle cuánto aprecio mi educación”. Esta no es una excusa, aunque sea cierta.

Gratitud y sacrificio parental

En segundo lugar, la conveniencia de los sentimientos de gratitud y el alcance de los deberes para demostrarlos dependen de cuánta incomodidad, esfuerzo y sacrificio genuino hayan estado involucrados en proporcionar el beneficio relevante, y esto hace

que los deberes demuestren la gratitud diferente en un respeto adicional de los deberes filiales.

Supongamos que dos personas pasan un día ayudándote a mudarte de casa. El primero, el “sacrificado”, es un ávido windsurfista, que el día de tu mudanza es el único día con vientos decentes en meses, odia mover cajas y muebles, tiene mal la espalda y sabe que estará rígido y dolorido días después, vive lejos y tiene que conducir durante horas de su casa a la tuya; pero él se preocupa por ti y quiere hacer lo correcto, por lo que te ayuda de todos modos. El segundo, el motor “sin esfuerzo” realmente disfruta bastante de la organización y la compañía de mudarse, no tiene otros planes para el día y, de hecho, está feliz de tener algo que hacer, vive cerca y es fuerte de espalda y extremidades; hay frustraciones y molestias involucradas en cualquier movimiento, pero en general, está encantado de tener la oportunidad de ayudar y no puede pensar en nada que preferiría estar haciendo.

Por supuesto, debes estar agradecido tanto con el motor que se sacrifica como con el motor sin esfuerzo, y debes mostrarles tu gratitud. Sin embargo, tendría sentido que sintieses, de manera diferente, por uno y otro y, en particular, sentir una gratitud más profunda y la obligación de hacer más para demostrar gratitud hacia el motor del sacrificio. Puede que no haya sido de más ayuda en el día, pero tuvo que hacer un mayor esfuerzo para estar allí, y su participación, a diferencia de quien se movía sin esfuerzo, requería de él sacrificios no triviales y dolor no trivial. Merece un agradecimiento y aprecio extra, y un gesto de gratitud más significativo.

Compara los dos motores con dos padres. El primer padre “sacrificado” ama a su hijo y está feliz de darle una buena educación, pero para ser un buen padre tiene que hacer un enorme esfuerzo consciente, sacrificar otras partes valiosas de su vida y hacer frente a un grado extra de sufrimiento físico. El segundo, el padre “sin esfuerzo” siente que está hecho para ser padre; hay momentos difíciles, pero a él le encanta ser alguien que está criando a un hijo, no puede pensar en otra cosa que quiera hacer con el tiempo y la energía involucrados, y encuentra que todo el proceso es una brisa estimulante. Ahora, podría tener sentido que el hijo del padre sacrificado sienta una gratitud extra por su educación. Ciertamente, hay cosas adicionales que el padre sacrificado tiene que hacer para ser un buen padre, y bien podrían ser el tipo de cosas que merecen gratitud. Pero los hijos de padres que no precisan tanto esfuerzo no tienen menos deberes filiales, hablando de manera más general, que los de padres sacrificados. Sería extraño pensar que tu deber de cuidar a tu padre en su vejez se vea mitigado por haber encontrado a los padres tan libres de problemas.

Una objeción a la teoría de la deuda es que parece llevar a la improbable afirmación de que el alcance de los deberes de un niño para con sus padres depende exactamente de cuánto esfuerzo y sacrificio tuvieron que hacer sus padres para criarlo. Lo que acabo de tratar de mostrar es que una versión de esta objeción también se aplica a la tesis de que los deberes filiales son deberes para demostrar gratitud. Los deberes de demostrar gratitud son mucho más extensos cuando se ha involucrado mucho más esfuerzo y sacrificio en la provisión del beneficio relevante. Los deberes filiales no lo son.

Las exigencias de la gratitud

En tercer lugar, los tipos de cosas que los niños deben hacer para cumplir con sus deberes filiales son muy diferentes de los tipos de cosas que pueden esperarse legítimamente en el cumplimiento de los deberes para demostrar gratitud. Los deberes filiales, pero no los deberes para mostrar gratitud, son continuados y abiertos, y pueden ser muy exigentes.

Los deberes a los padres, como se ha mencionado, no son deberes que se pueden dejar atrás. En la mayoría de los casos, parece que tienes deberes para con tus padres mientras estén vivos. No puedes decidir dedicar un corto período de tiempo a tus deberes filiales y, por lo tanto, eliminarlos de una vez por todas. Y el cumplimiento de los deberes filiales puede requerir sacrificios no triviales; puede implicar importantes contribuciones de dinero, tiempo y esfuerzo, puede implicar llevarte a tus padres a tu casa, etc.

Mostrar gratitud, en la medida en que es un deber, no requiere compromisos continuos ni sacrificios significativos, aunque esta afirmación necesita algún argumento. Podemos comenzar señalando que los gestos cotidianos de gratitud tienden a ser discretos, actos puntuales como enviar una tarjeta o flores o llevar a alguien a cenar, y que comprender lo que una persona, en particular, debe hacer para demostrar gratitud implica, concebido, en casos cotidianos, que no se puede esperar que renuncie a nada que cuente, dada su situación, como una pérdida significativa (cuando haces algo bueno por alguien, no puedes esperar que él muestre gratitud al darte algo que no puede permitirse razonablemente darte, o sacrificar algo que es de verdadero valor para él).

Además, hay una buena razón independiente para pensar que los deberes de demostrar gratitud no pueden ser continuados o muy exigentes. Esos deberes son respuestas a la benevolencia, a alguien que está haciendo algo en beneficio tuyo y no para recibir algo a cambio. El punto de las demostraciones de gratitud es reconocer los actos de benevolencia, no proporcionar el reembolso. Todo esto se ve socavado si aquellos que hacen cosas por los demás pueden imponer deberes abiertos y exigentes a quienes benefician.

Piensa en esto desde el punto de vista del benefactor. Si actúas con benevolencia hacia alguien, entonces puedes, dependiendo de las circunstancias, esperar que esa persona reconozca tu benevolencia; puedes sentirte legítimamente decepcionado y tal vez ofendido si ella no hace ningún esfuerzo por demostrar que aprecia lo que has hecho. Cuestión distinta es sentir que solo estarás convencida de su gratitud si renuncia a algo que valora, o si todavía está preparada para hacer cosas por ti, años después del suceso. Eso es claramente irrazonable y pone en duda tu supuesta benevolencia inicial. Las demostraciones de gratitud son respuestas a la benevolencia, y los actos de benevolencia no colocan, y no se debe esperar que coloquen, cargas significativas sobre aquellos a quienes se pretende beneficiar.

Esta afirmación puede parecer menos persuasiva una vez que examinamos los casos en los que se muestra gratitud por un beneficio excepcionalmente grande, cuyo significado se aproxima al de los beneficios recibidos por los hijos de sus padres. ¿Qué

contaría como una demostración adecuada de tu gratitud hacia alguien que ha arriesgado su vida para salvar la tuya, o que ha dedicado dieciocho años a cuidarte a lo largo de una enfermedad? En tal caso, podrías sentir que no hay nada que pueda hacer que demuestre claramente un nivel apropiado de gratitud. Esto podría llevarte a pensar que tienes que hacer algo realmente importante (incluso si implica un sacrificio considerable), o realizar actos de agradecimiento por el resto de su vida, si tu deber de demostrar gratitud es acercarte a su cumplimiento (ten en cuenta, sin embargo, que la pregunta «¿cómo puedo mostrarle lo agradecido que estoy?» no es la pregunta «cómo puedo pagarle alguna vez?». A la que la respuesta correcta, hasta ahora como el deber de demostrar gratitud, es que no hay necesidad).

Ese pensamiento es natural, pero en mi opinión equivocado. Puede ser visto como una respuesta a dos verdades. La primera es que no hay nada en nuestro repertorio convencional de gestos de gratitud —ni chocolates ni flores ni tarjetas de agradecimiento ni nada— que pretenda representar una gratitud suficiente y sincera por algo tan enorme. Eso puede significar que te sientes perdido, con ganas de comunicar tu gratitud, pero sin acceso claro a una forma convincente de hacerlo. Quizás tu mejor opción sea hacer un gesto menor —enviar las flores o lo que sea—mientras dejas en claro que no lo tomas para representar la profundidad de la gratitud que realmente sientes; o tal vez solo debas decir o escribir algo que diga lo agradecido que estás y esperar a que llegue el mensaje. Independientemente de lo que elijas hacer, es probable que te sientas un poco decepcionado.

La segunda verdad relevante es que, si alguien hace algo muy importante por tu bien —algo como salvar tu vida o cuidarte a lo largo de una enfermedad— entonces es probable que vengas a darle un lugar especial entre tus valores y prioridades, y a esperar que vuestra amistad sea duradera. Es posible que desee saber más sobre ti, saber qué haces con tu vida futura y quizás tenerte como amigo. Y tú, por supuesto, bien puedes sentir lo mismo por él. Una forma en la que puedes demostrar que valoras a tu benefactor y los esfuerzos que has realizado es demostrarle que estás abierto a la posibilidad de una amistad que está en ciernes y hacer cosas que permitan que se desarrolle dicha amistad. Puedes demostrar tu gratitud haciendo que tu benefactor conozca a tu familia, intentando mantenerte en contacto o haciendo otras cosas que os brinden la oportunidad de formar una relación que ambos valoréis —no solo porque conmemora un acto pasado de benevolencia, sino por su propio bien—.

Entonces, como alguien a quien otra persona ha mostrado una inmensa benevolencia, puedes encontrarte con ganas, pero incapaz de hacer algo lo suficientemente relevante como para comunicar la profundidad de tu gratitud, y puedes hacer un esfuerzo para permitir que tu benefactor sea parte de tu vida futura. Por lo tanto, es natural y quizás deseable sentir que tu deber de demostrar gratitud es muy exigente, o requiere de ti actos continuos de gratitud. Pero hay maneras de explicar este sentimiento sin suponer que los deberes para demostrar gratitud son realmente abiertos, continuos y exigentes, y hay, como digo, una buena razón independiente para pensar que ellos —a diferencia de los deberes filiales— no lo son.

Poniendo ejemplos y compartiendo experiencias

He tratado de mostrar que el deber de demostrar gratitud a nuestros padres —aunque es posible que lo tengamos— no puede explicar los deberes filiales en general. Si ese es el único tipo de deber de gratitud que existe, entonces la teoría de la gratitud falla. Pero muchos tendrán la persistente idea de que debe haber más gratitud que la que he reconocido. A veces, puede parecer, que la gratitud realmente hace demandas enormes, comparables a las exigencias del deber filial.

Aquí hay un ejemplo del tipo de caso que tengo en mente. Supón que alguien hace algo por ti —por ejemplo, que te da una cantidad significativa de dinero, sin que se lo pidas y sin condiciones, en un momento en el que lo necesitas— y que respondas con una demostración de gratitud perfectamente apropiada y sincera. Luego, en algún momento posterior, tienes la oportunidad de hacer algo similar por tu benefactor —quizás haya pasado por momentos difíciles y ahora eres bastante solvente—. Has hecho, por hipótesis, lo que deberías hacer para mostrar gratitud por el acto inicial de benevolencia. ¿Pero todavía no te sentirías obligado a hacer por tu benefactor lo que alguna vez hizo por ti, para responder a sus necesidades como lo hizo una vez? ¿No sería malo por tu parte ignorar su difícil situación? ¿Y no se sentiría legítimamente decepcionado o triste si lo hicieras? ¿Y no sugiere esto que estarías fallando en tus deberes de gratitud si no tuvieras la oportunidad de corresponderle por su bondad pasada? Tal vez, entonces, exista un tipo adicional de deber de gratitud: el deber de devolverle la bondad a tu benefactor si tienes oportunidad.

De nuevo, hay un punto de vista desde el cual sería extraño si esto fuera así: pensar que los actos de *benevolencia* podrían dar lugar a deberes tan extensos. Aun así, claramente está sucediendo algo aquí; sería malo que no pagases la amabilidad a tu benefactor, y él legítimamente podría sentirse decepcionado si no lo hicieras. Pero esto, quiero sugerir, en realidad no tiene nada que ver con la gratitud —no en un sentido que ayude a explicar los deberes filiales, de todos modos—.

La primera razón por la que sería malo para ti no ser amable con tu benefactor como él lo fue contigo, es que su benevolencia es un ejemplo que deberías seguir; él te muestra lo amables que pueden ser las personas. Sin embargo, cumplir con ese ejemplo no es necesariamente mostrarle la misma amabilidad. Las circunstancias pueden ser tales que deberías mostrarlo a otra persona.

Supongamos que estás en el supermercado, tratando de que tus niños dejen de llorar, tratando de comprar una gran cantidad de comida, cuando tu tarjeta de crédito es rechazada, y el desconocido que está en la próxima fila compra la comida para ti. Algún tiempo después, estás en el supermercado, parado detrás de un nuevo desconocido y cuyos hijos están llorando, y su tarjeta de crédito es denegada, y sabes que podrías pagar fácilmente por su comida. Sería feo de tu parte no hacerlo, dada la amabilidad que te hizo el viejo desconocido en el pasado. Pero pagar por las compras del nuevo desconocido no sería un acto de gratitud. En cambio, representaría una comprensión,

derivada del ejemplo establecido por el viejo extraño, de que tales actos de benevolencia son posibles y de gran valor.

Para apoyar aún más la idea de que no es gratitud, sino el establecimiento de ejemplos que están validando mi tesis, piensa en alguien que realiza un acto de benevolencia verdaderamente extrema: genuinamente benevolente, pero no uno que emularía una persona razonable. Supongamos que accidentalmente deja caer su billete de autobús en un río helado, y un extraño se lanza a buscarlo antes de que se pierda de vista. El suyo es un acto de extraordinaria amabilidad, y por el cual deberías estar muy, muy agradecido. Pero si sus situaciones se revierten más tarde, de modo que él sea el que haya dejado caer su billete de autobús y tú tienes la oportunidad de dar el salto helado, entonces no sentirás que se lo debes, por gratitud o por culpa de él. Harías cualquier otra cosa con la intención de corresponder. Esto se debe a que está claro que su acto, por generoso que sea, no da el ejemplo que una persona razonable debería emular. Si la gratitud por su acto de benevolencia incluyera el deber de devolver el favor si se te da la oportunidad, entonces tendrías un fuerte motivo para arriesgarte a meterte en las aguas heladas con el fin de recuperar su billete de autobús, pero es obvio que no lo haces.

Por otro motivo, existe la expectativa de que los beneficiarios de la benevolencia corresponderán, si se les da la oportunidad, de pensar en las cosas desde el punto de vista del benefactor original: la persona que, como he sugerido, podría legítimamente sentirse decepcionada si se encuentra en el caso de necesitar ayuda, pero no la recibe, de la que él ayudó anteriormente. La decepción, sugiero, tiene menos que ver con la sensación de que su beneficiario no está lo suficientemente agradecido —podría, después de todo, haber dado indicios muy sinceros y convincentes de su gratitud— que con la sensación de que una experiencia compartida que podría haberlo llevado a una relación continua de cierto tipo no ha hecho.

Como prueba de esta afirmación, observa que la generosa concesión de beneficios no es lo único que puede aumentar la posibilidad y generar una esperanza razonable de una relación continua en la que cada parte actuará con generosidad hacia la otra. Supongamos que pasas por una experiencia con alguien —tal vez una excursión de senderismo o un tiempo que pasamos juntos como colegas— que no se caracteriza principalmente por hacer cosas benévolas por ella, pero eso te lleva a pensar que habéis establecido las bases para una amistad a largo plazo. Si ella declina la oportunidad de hacer por ti algo que tú harías, dada tu comprensión de la relación, estando preparada para hacerlo, puedes sentirte triste y desilusionado de la misma manera que lo harías si sintieras que deberías estar agradecido por algún acto pasado suyo. En cualquier caso, lo que se lamenta es el hecho de no formar un cierto tipo de relación continuada en el tiempo.

Todo esto es para sugerir que los sentimientos con los que debes corresponder en respuesta a la benevolencia de los demás, y los sentimientos de decepción cuando otro no corresponde en respuesta a los tuyos, tienen que ver con cosas distintas a la gratitud, al menos en la medida en que estén justificados. Cuando actúas con benevolencia hacia otra persona, probablemente puedes esperar que ella demuestre que está agradecida. Pero

no puedes exigir, aunque puedas esperar, que ella valore tus intereses de la misma manera que ha valorado los suyos; tienes que aceptar que el hecho de haber sido generoso no le impone la obligación de ser generoso también contigo.

Dicho esto, los fenómenos discutidos en esta sección son relevantes para la relación padre-hijo. El cuidado y la preocupación que brindan tus padres pueden ser un ejemplo que te muestre lo que es posible y que puedas inspirarte en imitar, en tu comportamiento hacia ellos y con los demás, especialmente con tus propios hijos, si los tienes. Y la experiencia de ser criado y amado por tus padres seguramente sienta las bases para una futura relación de amor mutuo, de la que tus padres y tú continuáis beneficiándoos. Pero esto no tiene mucho que ver con los deberes de gratitud.

LA TEORÍA DE LA AMISTAD

La teoría de la amistad explicada

La teoría de la deuda y la teoría de la gratitud toman los bienes proporcionados por los padres durante la educación de los hijos para desempeñar un papel directo en la generación de deberes filiales. La teoría de la amistad se aparta de este enfoque, diciendo que la fuente del deber filial no se encuentra en lo que los padres han hecho en el pasado, sino en la relación compartida entre los hijos y los padres en el presente. Según la teoría de la amistad, los deberes entre los hijos adultos y sus padres son los deberes de los amigos.

Ahora bien, la pregunta de qué deberes existen entre los amigos no es exactamente ajena a toda controversia. Sin embargo, hay un aspecto de las relaciones morales entre amigos, cuya existencia es difícil de disputar y que los defensores de la teoría de la amistad consideran especialmente significativo. En efecto, los intercambios de bienes entre amigos están controlados por un principio de mutualidad, no de reciprocidad[15]. Dentro de una amistad, no es importante que cada persona contribuya con una cantidad igual, sino que cada persona contribuya lo que razonablemente pueda. Si a ti y a mí nos gusta navegar juntos y eres dueño de una casa cerca de la playa, naturalmente pasaré más tiempo en tu casa que tú en la mía. Esto no significa que no esté cumpliendo con mi deber; esta es una amistad, no un acuerdo comercial, y no tengo el deber de devolverte mis beneficios en especie.

La teoría de la amistad tiene algunas ventajas claras sobre las teorías de la deuda y la gratitud. Está bien concebida para explicar por qué los deberes filiales no difieren dependiendo de exactamente cuánto sacrificio hicieron los padres para criar a un hijo determinado; puede explicar por qué los deberes filiales no son deberes que se puedan cumplir de una vez por todas; y puede (como la teoría de la gratitud, pero no la teoría de la deuda) explicar por qué los niños mayores solo tienen deberes que hacer por sus padres en aquello que razonablemente puedan. También puedo contar una historia plausible sobre cómo los cambios en la relación padre-hijo pueden afectar los deberes filiales. Supongamos que tus padres dejan de comunicarse contigo porque desaprueban tu estilo de vida; luego dejas de ser amigo de tus padres, por lo que la teoría de la

amistad dice, no de manera poco plausible, que no tienes el deber, o no en la medida en que lo harías, de cuidar a tus padres en su vejez[16]. Y la teoría de la amistad puede hacer todo esto simplemente haciendo observaciones familiares sobre los deberes que existen entre amigos, no haciendo afirmaciones conflictivas sobre cómo introduce consideraciones morales especiales la relación padre-hijo.

Otra ventaja de la teoría de la amistad es que tiene el poder de decir algo sobre los deberes que tienen los padres hacia los hijos adultos. Debido a que las amistades tienen deberes mutuos, los deberes de los padres no cesan una vez que se han distribuido los beneficios de una buena educación, sino que continúan, en virtud de la amistad en curso con sus hijos adultos. Las teorías de la deuda y la gratitud pueden dar la impresión de que los padres de niños mayores ya han hecho sus contribuciones y pueden sentirse felices y cosechar las recompensas. La teoría de la amistad dice que los padres tienen el deber de actuar por respeto a sus hijos mayores como lo harían con cualquier amigo: hacer lo que sea necesario para mantener la relación, mostrar una preocupación amistosa y de respeto por sus hijos y sus elecciones, y no hacer que sean poco razonables las demandas, y así sucesivamente.

Amistades entre padres e hijos

No es raro que las personas digan que tienen a sus padres o hijos adultos como amigos, pero cuando lo hacen, suelen pensar en la amistad como una especie de bonificación, o como algo que tienen además de la relación básica de padre e hijo. Una relación entre un padre y un hijo adulto puede carecer del tipo de características, como los intereses compartidos, la apertura y la igualdad, que a menudo se consideran características de la amistad[17]. Podrías amar a tu padre y valorar profundamente el papel que él juega en tu vida, sin pensar en él como un amigo, exactamente; si era un amigo lo que buscabas, puedes pensar entonces que elegirías a otra persona. Las relaciones padre-hijo no tienen que ser amistosas para generar deberes filiales[18].

Esto podría no ser una gran preocupación para los defensores de la teoría de la amistad. Quizás puedan apelar a una noción más amplia de amistad que incorpore tipos familiares de relaciones entre padres e hijos[19]. O bien, su afirmación podría debilitarse, por lo que la teoría de la amistad no dice que las relaciones entre padres e hijos son amistosas, sino que entre padres e hijos mayores existen los mismos deberes que entre amigos. No tienes que ser amigo de tus padres, para tener deberes para con ellos, pero si tienes esos deberes, entonces son los deberes que tendrías para con un amigo.

El verdadero problema para la teoría de la amistad, quiero argumentar, no es que puedas tener deberes hacia tu padre sin ser su amigo, sino que los deberes hacia los amigos y los deberes hacia los padres son muy diferentes en su clase.

LA IMPORTANCIA DE LA DISCRECIÓN

Hay aspectos importantes en los que la amistad es una cuestión de elección continua. El hecho de comenzar o continuar una amistad con una persona en particular puede depender, de manera bastante apropiada, de si se trata de alguien con quien disfrutas pasando el tiempo, si saca lo mejor o lo peor de ti y si (aún) valora las actividades compartidas —beber, tal vez, o practicar buceo— en el que la amistad se basa. Por supuesto, la amistad no es solo acerca de la elección; no se sienta periódicamente y reevalúa cada una de sus amistades desde cero, y las amistades no terminan repentinamente cuando uno de los amigos decide buscar oportunidades en otros lugares. Sin embargo, cambiando las personas y las circunstancias, los amigos a menudo se separan, en formas que son totalmente naturales y no objetables.

A medida que las amistades cambian y terminan, los deberes con los amigos también cambian. Realmente estaría fuera de lugar que uno de mis viejos amigos de la universidad apareciera ahora y esperara vivir en mi apartamento un par de semanas, aunque eso es algo que podría haber esperado razonablemente en los viejos tiempos. Como nos hemos apartado, mis deberes para con él no son los que eran. Nuestros deberes para con nuestros amigos dependen, en gran medida, de las decisiones que tomemos y de lo que nos suceda a medida que pase el tiempo.

Lo mismo no se aplica a los deberes de los padres. No debe acercarse a su relación con sus padres, como lo haría con una amistad, con una mente abierta, esperando, pero sin suponer que sus intereses en evolución y sus opciones de estilo de vida permitirán que la relación se mantenga fuerte. En consecuencia, hay algunas explicaciones perfectamente legítimas de por qué no tienes ciertos deberes con tus amigos que no son aceptables cuando se aplican a los deberes filiales. No puedes explicar tu incapacidad de cuidar a tus padres diciendo: «mire, son excelentes personas y siempre valoraré los momentos en que los tuve cerca, pero a lo largo de los años hemos tomado caminos diferentes. Yo seguí mi camino, ellos el suyo, parecía que la relación no nos estaba llevando a donde queríamos ir... las cosas no son como eran». Estás inmerso en tus deberes filiales, de una manera que no estás volcado en tus deberes de amistad.

Los deberes filiales también difieren de los deberes a los amigos con respecto a lo que pueden exigir. Es muy plausible pensar que —si tus padres necesitan atención médica y tú puedes pagársela, y no hay ninguna razón especial por la que no debas hacerlo—, entonces es tu deber hacerte cargo de los gastos. Sin embargo, sería muy extraño pensar que alguna vez tienes el deber de hacer lo mismo con un amigo. Por supuesto, puedes optar por pagar la atención médica de un amigo, pero si lo hicieras iría más allá del deber. Un niño que hace sacrificios para pagar por el cuidado de sus padres está haciendo algo que es digno de elogio, pero que se espera según las circunstancias.

Alguien que hace sacrificios para pagar las facturas médicas de un amigo está haciendo algo que es verdadero e, inusualmente generoso.

En respuesta a estas consideraciones, existe, por supuesto, la opción de rechazar no la teoría de la amistad, sino las expectativas que comúnmente se vinculan a la relación padre-hijo. Parte de este espíritu revisionista se puede ver en la defensa anglosajona de la teoría de la amistad, en la que a ella le preocupa mostrar que ciertas formas familiares de

pensar acerca del deber filial están equivocadas[20]. Ciertamente hay filósofos, a menudo motivados por dudas sobre la teoría de la deuda que han argumentado que la idea de que los hijos adultos tengan un tipo especial de deber para con sus padres, aunque común, se basa en un error[21]. Si no hay deberes filiales distintivos, entonces los deberes que surgen de las amistades entre padres e hijos pueden desaparecer. Es difícil argumentar en contra de esta versión felizmente revisionista de la teoría de la amistad sin proporcionar una historia persuasiva acerca de por qué los niños adultos tienen deberes especiales para con sus padres. He argumentado que las historias consideradas hasta ahora son inadecuadas, y el objetivo del próximo capítulo es proporcionar algo más prometedor.

- [1] La nomenclatura es seguida por BLUSTEIN, J. (1982). *Parents and Children*, Oxford University Press, p. 166.
- [2] Ver BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children*, Oxford University Press, especialmente pp. 103-104; y SOMMERS, C. H. (1986) "Filial Morality", *The Journal of Philosophy*, 83:8, especialmente pp. 448-449.
- [3] Nota del traductor: retrotrayéndose a aproximaciones históricas, Simon Keller se remite a BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children*, Oxford University Press, Parte I; e IVANHOE, P.J. (2006) "Filial Piety as a Virtue". Y hace también el propio respecto a argumentos en contra de la afirmación de que dar la vida no puede por sí misma crear deberes recíprocos, ver JECKER, N.S. (1989) "Are Filial Duties Unfounded?", *American Philosophical Quarterly*, p. 74; e IVANHOE, P.J. (2006) "Filial Piety as a Virtue".
- [4] Nota del traductor: nuestros deberes filiales tal y como son presentados por la tradición occidental, cfr.: BLUSTEIN, J. (1982), *Parents and Children. op. cit.* Sobre los deberes filiales como se discute en la filosofía china, ver IVANHOE, P.J. (2006) "Filial Piety as a Virtue".
- [5] BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children*, Oxford University Press, p. 180. Ver también WICCLAIR, M.R. (1990) "Caring for Frail Elderly Parents: Past Parental Sacrifices and the Obligations of Adult Children", *Social Theory and Practice* 16:2, pp. 174-176; ENGLISH, J. (1979) "What Do Grown Children Owe Their Parents?", en *Having Children*, Oxford, Oxford University Press, p. 354; y DANIELS, N. (1988), *Am I My Parent's Keeper?*, Oxford, Oxford University Press, p. 29.
- [6] Ver, por ejemplo, NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*; Nueva York: Basic Books y SIMMONS, A. J. (1979) *Moral Principles and Political Obligations.*, Universidad de Princeton.
- [7] Ver también los comentarios de la p. 342, HARDIMON, M.O. (1994) "Role Obligations", *The Journal of Philosophy* 91:7.
- [8] WICCLAIR, M.R. (1990) ofrece una atractiva discusión acerca de esta objeción en "Caring for Frail Elderly Parents", y parece aceptarlo como una demostración de que los sacrificios parentales no generan deberes de endeudamiento; ver pp. 168-171 y 174-176. BLUSTEIN, J. (1982) dice que "los hijos adultos no están endeudados (en sentido estricto) con sus padres por haberse asegurado de que recibieran una educación adecuada"... porque esto es algo que los padres, como padres, tenían el deber de hacer" (*Parents and Children*, p. 182). La objeción la encontramos también en DANIELS, N. (1988) *Am I My Parent's Keeper?* Oxford, Oxford University Press, pp. 30-31.
- [9] ENGLISH, J. (1979) "What Do Grown Children Owe Their Parents?", en *Having Children*, Oxford, Oxford University Press pp. 354-356.
- [10] BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children, op. cit.*, pp. 175-186; SIMMONS, A.J. (1979) *Moral Principles and*

Political Obligations, *op. cit.*, pp. 179-181; WICCLAIR, M.R. (1990) "Caring for Frail Elderly Parents", *Social Theory and Practice* 16:2, pp. 174-176.

[11] Nota del traductor: para discusiones comprensivas de la idea de que los deberes filiales son deberes de gratitud, el autor se remite a BERGER, F.R. (1975) "Gratitude" *Ethics*; BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children*, *op. cit.*, Parte II, Capítulo 3; IVANHOE, P.J. (2006) "Filial Piety as a Virtue" *op. cit.*; JECKER, N.S. (1989) "Are Filial Duties Unfounded?" *American Philosophical Quarterly*, 26:1, pp. 73-80; y WICCLAIR M.R. (1990) "Caring for Frail Elderly Parents" *Social Theory and Practice* 16:2, pp. 163-189. SOMMERS, C.H. (1986) argumenta en "Filial Morality", *The Journal of Philosophy* 83:8 que existen deberes de gratitud hacia los padres, aunque las consideraciones que ofrece son muy diferentes de las que se mencionan aquí.

[12] Ver SIMMONS, A.J. (1979) *Moral Principles and Political Obligations*, *op. cit.*, pp. 157-183; y SLOTE, M. (1979) "Obedience and Illusions", en O'NEILL, O. y RUDDICK, W. (eds.). *Having Children*. Oxford University Press, pp. 319-326.

[13] Nota del traductor: En todo lo referente a la gratitud, Simon Keller, se remite a FITZGERALD, P. (1998), "Gratitude and Justice", *Ethics* 109:1, pp. 119-153, donde explora la idea de que la gratitud se puede sentir apropiadamente hacia aquellos que lo han lastimado, o aquellos a quienes ha beneficiado. Sin embargo, la gratitud en estos casos, sin duda, podría no ser del tipo que se basa en los deberes hacia la persona a la que está agradecido.

[14] Nota del traductor: La afirmación "gratitud" no implica, para el autor, que la única razón para realizar actos de gratitud sea hacer que otra persona se dé cuenta de que tú estás agradecido, solo que este es el motivo del deber de actuar por gratitud.

[15] Ver ENGLISH, J. (1979), "What Do Grown Children Owe Their Parents?" en O'NEILL, O. y RUDDICK, W. (eds.), *Having Children*, *op. cit.*, pp. 351-356.

[16] Nota del traductor: en este punto el autor se remite a Dixon, N. (1995) "The Friendship Model of Filial Obligations", *Journal of Applied Philosophy* 12:1, p. 79, donde enfatiza que no hay necesidad de que la teoría de la amistad diga que todos los deberes filiales se extinguen completamente cuando el niño y los padres dejan de ser amigos.

[17] DANIELS, N. (1988) *Am I My Parent's Keeper?* *op. cit.*, p. 32. Para una discusión más extensa, ver KUPFER, J. (1990) "Can Parents and Children Be Friends?" *American Philosophical Quarterly* 27:1, pp. 15-26.

[18] Ver BLUSTEIN, J. (1982) *Parents and Children*, *op. cit.*, pp. 190-193 e Ivanhoe, P.J. (2006) "Filial Piety as a Virtue", en Walker, R. e Ivanhoe, P.J. (eds.) *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problem*. Oxford, Oxford University Press.

[19] Ver DIXON, N. (1995) "The Friendship Model of Filial Obligations", *Journal of Applied Philosophy* 12:1, pp. 80-82.

[20] ENGLISH, J. (1979) "What Do Grown Children Owe Their Parents?", en O'NEILL, O. y RUDDICK, W. (eds.), *Having Children*, *op. cit.*, pp. 351-356.

[21] Ver especialmente SLOTE, M. (1979) "Obedience and Illusions", en *Having Children*, *op. cit.* y también SIMMONS, A.J. (1979) *Moral Principles and Political Obligations*, *op. cit.*, pp. 161-163 y 182-183.

6.

DEBER FILIAL: BIENES ESPECIALES Y LEALTAD OBLIGATORIA

LA TEORÍA DE LOS BIENES ESPECIALES

Desiderata

Permítanme enumerar algunas de las afirmaciones sobre el deber filial en las que me basé para argumentar en contra de las teorías de la deuda, la gratitud y la amistad. Los deberes filiales son continuados y abiertos; no son deberes que puedan ser cumplidos de una vez por todas. La naturaleza y el alcance de sus deberes filiales no varían con la naturaleza exacta o la cantidad de sacrificio de los padres involucrados en su educación; no tienes menos deberes filiales por haber sido fácil de criar.

Los deberes filiales no son fácilmente evitables; la relación moral de la que surgen no es una en la que eliges entrar, ni tampoco una que simplemente puedes elegir para terminar. Pero varían con ciertos cambios en tu relación continuada con tus padres; si tus padres te rechazan sin razón, por ejemplo, entonces tus deberes filiales pueden no ser lo que eran.

Las demandas hechas por el deber filial no se extienden hasta el punto de que cumplirlas impide tu capacidad para ejercer una cantidad razonable de elecciones autónomas sobre la forma de su propia vida; no tienes deberes filiales para (por ejemplo) seguir una carrera en particular, seguir una religión en particular o ayudar más económicamente de lo que razonablemente puede pagar. Dicho esto, los deberes filiales pueden ser, en un aspecto diferente, muy exigentes; si puede permitirse pagar la atención médica de sus padres, por ejemplo, el deber filial puede exigirle que lo haga, incluso aunque sea muy costoso.

Cuando reflexionamos, nuestras intuiciones sobre el deber filial sugieren que es, en estructura y contenido, muy diferente de otras formas familiares de deber. Una de las razones por las cuales fracasan las cuentas del deber filial es que todos tratan de explicarlo por analogía, diciendo que ser un hijo adulto es como estar en deuda con alguien, o haber recibido la benevolencia de alguien, o ser amigo de alguien. Pero ser hijo de alguien no es realmente como ninguna de estas cosas. El tipo de relación que

tienes con tus padres, la forma en que piensas sobre ellos y el lugar que tienen en tu vida, simplemente no tiene mucho en común con las relaciones que es probable que tengas con alguien más. No debería sorprender que es difícil iluminar la relación moral entre un padre y su hijo, incorporándola en nuestra comprensión de algún otro tipo de relación moral.

Al tratar de decir algo útil acerca de la relación moral entre el padre y el niño, quiero comenzar con la idea de que es un tipo singular de relación que da lugar a un conjunto singular de deberes, y que debe entenderse en su contexto, y en sus propios términos. A veces, para estar seguro, tus deberes para con alguien que no es tu padre pueden ser como los deberes que tendrías para él si lo fuera. Esto podría ser cierto para un maestro en particular, por ejemplo, y algunas veces, aunque de manera controvertida, se dice que los deberes de un niño para con sus padres son análogos al deber del ciudadano con el Estado[1]. Sin embargo, en tales casos, es más esclarecedor tomar el deber filial como un deber fundamental, por lo que entendemos que los deberes para el profesor o el estado (o lo que sea) son similares a los deberes que se tendría para un padre. El camino más productivo hacia una mejor comprensión del deber filial, creo, comienza con pensamientos acerca de lo que sea inusual en la relación padre-hijo.

El caso de la existencia de bienes especiales

Considera los beneficios o mejoras en la vida de las personas involucradas en una relación sana entre padres e hijos[2].

Mientras el niño es pequeño, obviamente recibe bienes importantes de sus padres. Cuando el padre es viejo, es probable que reciba bienes importantes de su hijo adulto. Pero esta no es toda la historia. No es el caso que la relación padre-hijo sea ventajosa para el niño, aunque no para el padre durante la educación del niño, y para la ventaja del padre, pero no para el niño una vez que el niño se convierta en adulto. Una relación sana entre padres e hijos agrega valor a la vida tanto de los padres como de los hijos durante el tiempo que exista[3].

El punto debe ser bastante obvio en lo que concierne a los padres. Muchas personas desean fuertemente tener hijos. El deseo de convertirse en padre no es un deseo directamente altruista de brindar ayuda a alguien que la necesita, ni es un deseo de reforzar sus intereses futuros asegurándose de que tendrá un hijo adulto para proporcionarle beneficios en su vejez, ni es (generalmente) un deseo de hacer lo que piensas que es tu deber moral o político. Si deseas convertirte en padre, es mucho más probable que tu deseo sea un deseo sobre la forma de tu propia vida. Es probable que sea un deseo que tu vida incluya la crianza de un niño y todas las experiencias que eso implica. Querer ser padre es, en cierto modo, como querer tener un novio o novia, incluso cuando no hay una persona en particular que quieras que sea tu novio o novia. Puedes querer que la tuya sea la vida de alguien que ama y cuida a un hijo o hija, no porque haya un niño en particular al que te gustaría cuidar y amar (todavía), sino porque piensas que la vida de un padre será una vida buena.

Los bienes que la crianza añade a una vida pueden ser, si se confía en nuestras actitudes comunes, de enorme valor. Todos sabemos de personas que están dispuestas a hacer enormes esfuerzos para convertirse en padres. La gente a menudo siente que es muy triste cuando alguien que quiere ser padre o madre no puede serlo. Y la tristeza no es que el mundo, o algún niño no realizado, se vea privado de la crianza. Es tristeza para la persona interesada, tristeza por lo que falta.

Los bienes de la paternidad se consideran comúnmente únicos en especie. Es decir, no hay otras fuentes, o no muchas otras fuentes de fácil acceso, de las cuales se pueden obtener estos bienes. Sin embargo, alguien que disfruta de buena salud, riqueza, éxito profesional, etc., puede sentir que, si nunca tiene hijos, algo importante faltará en su vida. Si desea desesperadamente tener hijos, pero nunca lo hace, pero gana la lotería, es poco probable que salga pensando: “al menos gané más de lo que perdí”. Tener ese pensamiento sería no entender la especialidad —la singularidad— de los bienes de crianza[4].

Se puede contar una historia similar acerca de los bienes de tener una relación sólida con un padre. Incluso si tienes todo lo que puedas desear, puedes sentir que te estás perdiendo algo si estás alejado de tus padres o si ya no están vivos. Los niños adultos que han perdido el contacto con sus padres a menudo hacen grandes esfuerzos por encontrarlos (esto puede ser cierto incluso si los padres no estuvieron involucrados en la educación del niño. A menudo es muy importante para los niños adoptados, y para los niños que fueron instruidos en una etapa temprana de la vida, para establecer relaciones con sus padres biológicos). La tristeza que se siente a la muerte de tu padre no es solo la tristeza de que haya muerto alguien a quien amas y por quien te cuidas, ni tampoco es solo la tristeza de que alguien cuya compañía disfrutaste ya no esté cerca. Es, más bien, una sensación de que se ha perdido algo de profundo valor para tu vida.

Debería dejar claro que los bienes en los que estoy tratando de concentrarme son bienes que contribuyen al bienestar individual, lo que significa que son bienes que benefician a un individuo, o que contribuyen a su bienestar o a sus mejores intereses. La noción operativa no es la noción de florecimiento humano, o de ser una excelente instancia del tipo humano, que puede o no tener algo importante que ver con estar bien en el sentido más fundamental. Y no estoy hablando de lo que es bueno para una persona en el sentido de convertirlo en una persona moralmente mejor. Esto, nuevamente, es una noción que puede o no tener mucho que ver con el bienestar. El punto es que los bienes especiales a los que estoy tratando de llamar la atención son buenos para las personas, independientemente de cualquier juicio de que tener hijos es en sí mismo para hacerte un mejor miembro de la especie humana o una persona moralmente mejor.

Los bienes especiales

Ahora trataré de decir algo sobre estos bienes, aunque identificarlos es más difícil que defender su existencia. Considera la distinción flexible entre dos bienes que surgen en la relación padre-hijo: los bienes genéricos, que en principio podrían recibirse de cualquier

persona, y los bienes especiales, que el padre no puede recibir de nadie (o casi nadie), sino del hijo o aquellos que el hijo no puede recibir de nadie (o casi nadie) sino del padre.

Un niño adulto puede ayudar a su padre brindándole atención médica, yendo de compras u ofreciéndole un lugar donde quedarse cuando quiera visitarlo; y él puede asegurarse de que se satisfagan sus necesidades básicas si se encuentra en problemas financieros. De su padre, un niño adulto puede recibir los bienes que se acaban de mencionar, además de cosas como los nietos que cuidan de sus abuelos, las instrucciones sobre cómo cocinar su comida favorita y la información sobre qué vacunas tenía cuando era niña. Todos estos son ejemplos de bienes genéricos. Son bienes genéricos porque, en principio, no hay ninguna razón por la que el padre sea quien los proporcione al niño, o el niño el que se los proporcione al padre. Podrían ser proporcionados por otros.

Hay otros bienes que un padre podría esperar recibir de su hijo adulto, pero que no podría recibir de nadie más. Podría valorar que su hijo se mantenga en contacto, pero no porque quiera estar en contacto con alguien y su hijo es alguien. Lo bueno en cuestión es lo bueno de tener a su hijo, al que le proporcionó crianza y al que ama y que le importa hacer un esfuerzo por mantenerse en contacto. Más allá del bien de tener gente cerca para Navidad, existe el bien de tener a tus hijos cerca para Navidad. Estos son bienes que tus hijos están en una posición única para proporcionar.

También hay bienes especiales más grandes y profundos que pueden acumularse en el padre de un hijo adulto. Habiendo sido responsable de la educación del niño, y especialmente si él es el padre biológico, el padre puede tener rasgos importantes en común con su hijo, al ver en él una especie de versión más joven de sí mismo; en cualquier caso, es probable que se identifique y tenga un entendimiento especial con su hijo. Al ser parte de la edad adulta de su hijo, un padre puede experimentar un sentido de continuidad y trascendencia, un sentimiento de que, en cierto sentido, persistirá más allá de su propia muerte. También hay un tipo de alegría y un tipo de sabiduría que proviene de una estrecha relación con el desarrollo de una persona desde el nacimiento hasta la infancia y más allá.

¿Qué bienes especiales puede ganar un niño adulto a través de una relación saludable con sus padres? Hay un valor especial en tener un *padre* al cual pedir consejo y una nueva perspectiva, con quién hablar y cómo dar sus noticias. Teniendo en cuenta su historia y los vínculos que probablemente se hayan formado, hay aspectos en los que tus padres pueden brindarte un punto de vista y un nivel de preocupación distintivos y distintivamente valiosos. No hay muchas personas con las que puedas compartir una relación que comience en tu primera infancia y que dure la mayor parte de tu vida. Una relación continuada y saludable con un padre puede proporcionar un vínculo entre las distintas etapas de tu vida; desde la perspectiva de tus padres, puedes recibir ayuda para ver cómo están conectadas las diferentes partes de tu infancia y de la edad adulta, y son todas tuyas.

La comprensión de tus padres puede mejorar la comprensión de ti mismo. Esto tiene que ver con la gran influencia de tus padres sobre el entorno de tu infancia y la herencia

cultural, y también con los estrechos vínculos genéticos entre tú y tus padres naturales; creo que ayuda a explicar por qué los niños adoptados pueden sentir que existe un nivel de auto-comprensión que solo lograrán cuando conozcan más sobre sus padres biológicos, y por qué los niños que son sacados de su hogar sienten una pérdida tan grande al nacer.

Hay otro bien importante que puede surgir de su relación entre un padre y un hijo adulto, que es el bien de tener a alguien que está especialmente comprometido a garantizar que las necesidades e intereses de unos y otros se satisfagan, de la manera particular en que padres e hijos pueden mostrarnos tal preocupación. Supón que necesitas un lugar para vivir, un préstamo, dinero para una operación o algo similar. Si eres como la mayoría de nosotros, solo habrá unas pocas personas que estarán dispuestas a hacer sacrificios importantes para asegurarse de que obtengas lo que necesitas. Y es muy probable que esas personas sean tus padres o hijos mayores, quizás junto con otros miembros de la familia o una pareja romántica; sin duda es probable que sean ellos a quienes puedes acercarte con plena confianza de que harán lo que sea necesario. Es bueno tener a esas personas alrededor. Al tener una preocupación tan especial por ti, pueden agregar un nivel de protección contra algunas de las peores posibilidades que la vida pueda presentar.

Cualquiera de las dos personas podría estar en una relación en la que cada uno tenga una preocupación especial por las necesidades y el bienestar del otro. Sin embargo, ya sea como resultado de factores biológicos o culturales, sucede que es entre los miembros de la familia y en las parejas románticas donde es más probable que existan tales relaciones. En otras relaciones, incluso en amistades muy fuertes, tal dedicación es difícil de encontrar (y cuando se encuentra, es natural describir a las personas en cuestión como hermanos o hermanas, o compartir una relación que es como una entre padre e hijo).

A la luz de este hecho, hay un sentido importante en el que tener a alguien que está especialmente preparado para hacer lo que se necesita para proteger sus intereses es un bien que es especial para la relación padre-hijo. Es muy natural que surja dentro de esa relación, es muy difícil de encontrar en otros lugares y adquiere un tipo particular de carácter valioso cuando se comparte entre padres e hijos. Además, es probable que el padre y el hijo, en un momento dado, tengan acceso a muy diferentes tipos de recursos y experiencia, lo que significa que los bienes que pueden proporcionarse entre sí pueden ser particularmente importantes. Aunque no es necesario crear una instancia dentro de una relación padre-hijo para que exista, y aunque incluye la disposición para producir bienes genéricos, el bien de tener a alguien que tenga una preocupación especial por sus necesidades e intereses es un tipo de un bien especial que padres e hijos pueden proveerse mutuamente.

Estos son algunos de los bienes distintivos a los que puede dar lugar la relación padre-hijo, pero permítanme registrar un descargo de responsabilidad antes de continuar. De la discusión en esta sección puede parecer que estoy comprometido con una imagen muy atractiva de la relación padre-hijo. No pretendo sugerir que, incluso en sus versiones

especialmente saludables, es un intercambio de bienes sin tacha y, además, brillante que hace que todos se sientan felices, amados e iluminados. Los padres y los hijos también están bien situados para causar mutuamente formas distintivas de frustración, inconveniencia y daño psicológico. La mayoría de las relaciones entre padres e hijos probablemente contienen proporciones justas de lo bueno y lo malo, y los bienes especiales en los que he tratado de centrar mi atención ciertamente pueden estar presentes e incluso ser importantes en una relación padre-hijo que es bastante destructiva en otros aspectos. A veces, los bienes especiales pueden incluso estar totalmente ausentes, o su importancia puede ser cancelada o superada por los aspectos negativos de la relación. Debemos tener en cuenta estos casos también.

De bienes especiales a deberes especiales

Hay bienes importantes que solo puedes proporcionar a tus padres (o al menos a muy pocos otros), y que tus padres solo pueden recibir de (casi) nadie más que de ti. En los casos estándar, como un hijo adulto te encuentras en la posición de poder proporcionarles a tus padres estos bienes importantes, y te encuentras en una relación en la que tu padre te ha proporcionado y continúa proporcionándote bienes importantes para ti. Te sugiero que la razón por la que tienes deberes especiales para con tus padres es que estás en una posición única para proporcionarles estos bienes, y te encuentras en una relación en la que ellos te han proporcionado (y quizás continúen brindándote) bienes especiales. Y los deberes, en sí mismos, son deberes de proporcionar los bienes especiales a tus padres, en el contexto de la relación recíproca que tus padres y tú compartís.

Cuando digo que tu deber es proporcionar los bienes especiales “dentro del contexto de tu relación con tus padres”, me refiero a incluir en la opinión el hecho de que tus padres están bien situados y, probablemente, tienen la obligación de proporcionarte bienes especiales a ti también, y que la relación padre-hijo es idealmente una en la que cada parte, sobre la existencia de la relación, proporciona a la otra bienes importantes que es muy poco probable que reciban de otra parte. Como resultado, las expectativas que recaen sobre ti como hijo también se aplican a tus padres en cierta medida, y la naturaleza de tus deberes para proporcionar bienes especiales a tus padres depende, en ciertos aspectos, de cómo se comportan tus padres contigo y de cómo es su conducta. El estado de la relación en su conjunto.

La teoría de los bienes especiales cuenta una plausible historia unificadora sobre el contenido de los deberes especiales en relación con los padres. Cumplir con su deber como un niño adulto no es como pagar dinero a un banco o donar a una organización benéfica u organizar una cena para amigos. Cuando te aseguras de enviar un regalo para el cumpleaños de tus padres, hacer un esfuerzo por mantenerte en contacto o hacer lo que sea necesario para que tu padre reciba la atención que él necesita, es casi seguro que le estás proporcionando algo a tu padre, que de lo contrario no conseguiría; le está proporcionando a tu padre algo que nadie más que su hijo podría (o es probable que

llegue a) darle. Cuando pienso en lo que debo hacer por mis padres, pienso en los tipos especiales de cosas que solo pueden obtener con mi participación. No serán miserables ni empobrecidos sin mí, pero faltará algo especial en sus vidas (y algo especial faltará en mí) si no hago un esfuerzo por hacer ciertas cosas por ellos.

Pensar en los deberes filiales en términos de bienes especiales hace que sea fácil ver por qué los deberes filiales son continuados y abiertos, en lugar de los deberes que se pueden cumplir de una vez por todas. Muchos de los bienes especiales que un padre puede recibir de su hijo adulto, como el bien central de ser parte de la vida de su hijo, dependen de la existencia de una relación continuada en el tiempo. No son productos que puedan ser asegurados de una vez por todas por unas largas vacaciones juntas, o un pago en efectivo.

A menudo, el hecho de que estés en condiciones de proporcionar a tus padres bienes especiales importantes está fuertemente relacionado con el hecho de que te han criado, y al hacerlo han hecho importantes sacrificios por tu bien. Sin embargo, no existe una conexión directa entre el tamaño de ese sacrificio y la naturaleza de los bienes a los que la relación con tus padres puede dar lugar. Lo que importa es la existencia de una relación padre-hijo dentro de la cual se pueden manifestar los bienes especiales, no la historia exacta sobre dónde se origina esa relación. Por ello, el contenido y el alcance de los deberes filiales no están determinados de manera directa por lo que los padres han hecho por el niño durante su educación.

De hecho, no hay razón, según la teoría de los bienes especiales, por la cual un padre haya tenido que hacer sacrificios por el bien de su hijo para ser objeto de deberes filiales. Supongamos que un padre no tiene más opción que renunciar a un niño para su adopción, o que durante su infancia el padre debe centrar su atención y sus recursos en la lucha en una guerra o por una causa política, o que una enfermedad invalidante deja al padre incapaz de contribuir a la educación del niño. Todavía es posible que el padre y el niño, después de que el niño se haya convertido en adulto, formen una relación continuada en el tiempo en la que se les proporcione muchos de los bienes especiales que los padres y los niños pueden recibir unos de otros. En caso de que la relación se desarrolle de la manera correcta, el niño puede encontrarse eventualmente en la posición de ser excepcionalmente capaz de proporcionar ciertos bienes importantes a su padre, y puede tener deberes filiales hacia él, del mismo tipo que tendría si el padre hubiera contribuido más a la educación del niño. El padre, por supuesto, puede llegar a tener deberes para con el niño también (esto es muy plausible. Una vez que se haya establecido una relación genuina a largo plazo entre padres e hijos, esperaríamos que el padre y el niño muestren un compromiso especial entre ellos. Si el niño elige no ayudar al padre cuando lo necesita en su vejez, no podría excusarse señalando que el padre no le proporcionó nada durante su infancia (porque él no podía).

Otra característica de los deberes filiales es el hecho de que su asunción sea ineludible; no puedes, simplemente a través de tus propias elecciones, hacer que tus deberes filiales desaparezcan, y no puedes, de manera directa, decidir a quién se los refieres[5]. A este respecto, los deberes filiales difieren, como mencioné anteriormente, de los deberes entre

amigos. La diferencia se explica, sugiero, por la naturaleza de los bienes especiales para la relación padre-hijo.

Es muy raro que estos bienes especiales se produzcan en una relación al margen de una que tenga como protagonistas a un padre y a su hijo. Como niño, se encuentra con personas particulares que son sus padres y con respecto a quienes tiene una posición única para proporcionar los bienes especiales, y no hay nada que pueda hacer para salir de esta situación. Si los deberes especiales para los padres se derivan de bienes especiales, como afirma la teoría de los bienes especiales, entonces hay una razón clara para pensar que tales deberes no son fácilmente renunciabiles.

Esa observación por sí sola, sin embargo, no puede explicar por qué los deberes filiales y los deberes de amistad difieren a este respecto. Puede haber casos en los que te encuentres, en virtud de las circunstancias y tal vez de tu historia juntos en relación con un amigo en particular, en una posición única para proporcionarle ciertos bienes especiales; quizás haya bienes distintivos asociados con tener un amigo con quien fuiste a la escuela, y eres el único amigo que queda de aquellos días. ¿Significa esto que es tu deber proporcionarle los bienes relevantes de la amistad, incluso si no desea que la amistad continúe? Sin querer llegar demasiado lejos en la pregunta de qué bienes están relacionados con la amistad, y sin querer sugerir que los deberes de la amistad se expliquen mejor por algo análogo a la teoría de los bienes especiales, quiero sugerir que un aspecto importante del valor de la amistad es que su inicio sea libre, así como su desarrollo en el tiempo; una cosa que es esencial para el bien de tener amigos es que sean tus amigos, no por deber, sino porque eso es lo que quieren.

Los bienes especiales asociados con la relación padre-hijo no son así, o al menos, la mayoría no lo son. Primero, muchos de ellos están conectados a tipos de descubrimiento. El niño adquiere una mejor comprensión de sí mismo y de dónde viene, el padre ve aspectos de sí mismo reflejados en su hijo y, al tener un conocimiento especial e íntimo de los demás durante un largo período de tiempo, cada uno aprende algo sobre la vida. Estas son las cosas que se encuentran en la relación padre-hijo, les guste o no al padre y al hijo; no están allí porque el padre y el niño hayan hecho alguna elección particular o compromiso con la relación.

Segundo, muchos de los bienes asociados con la relación padre-hijo, incluida la preocupación especial que los padres y los niños puedan tener para las necesidades e intereses de los demás, existen en parte porque los vínculos entre los padres y los niños son muy duraderos. No puedes simplemente decidir dejar de cuidar a tu padre o a tu hijo, y si tienes una relación sana con tu padre o con tu hijo, puedes esperar que su preocupación por ti sea muy confiable, sobreviviendo a todo tipo de caídas, diferencias de temperamento y actos de estupidez. Una razón por la cual ciertos bienes están asociados de manera distintiva con la relación padre-hijo es que esa relación es, de manera característica, duradera y confiable; los vínculos emocionales entre un padre y su hijo no van y vienen como los cambios en el gusto, los intereses y el estilo de vida. Los lazos entre tus padres y tú, y muchos de los bienes que puede producir una relación entre

padres e hijos, pueden existir incluso si tus padres y tú no os gustáis especialmente los unos a los otros, e incluso si optaras por tener padres diferentes si pudieras.

Si todo esto es correcto, entonces hay una manera para que la teoría de los bienes especiales explique por qué los deberes filiales no son fácilmente eludibles. Si el padre y el hijo tuvieran una discreción más efectiva sobre qué tipo de relación moral comparten, si no fuera el caso de que estuvieran más o menos estancados en sus deberes entre sí, entonces muchos de los bienes distintivos de la relación padre-hijo podrían no manifestarse. No puedes elegir a tu familia, y eso no es tan malo.

Un activo final de la teoría de los bienes especiales es que podría ampliarse para dar cuenta de otros deberes que surgen entre los miembros de la familia; estoy pensando particularmente en los deberes entre los nietos y los abuelos. No solo son sus padres a quienes se espera que honren y veneren, y para quienes se espera que muestren un mayor nivel de preocupación. Se supone que debes hacer lo mismo, si no en la misma medida, con respecto a tus abuelos. Pero eso obviamente no depende de que tus abuelos hayan hecho enormes sacrificios por tu educación, por lo que están endeudados o deben estar agradecidos, y obviamente no depende de que tú seas su amigo. Sin embargo, es muy plausible pensar que hay tipos especiales de bienes que se pueden compartir entre abuelos y nietos, y que en algún lugar de allí se encuentran los deberes de los nietos para con sus abuelos.

Restricciones a los deberes filiales

Los deberes filiales para promover bienes especiales deben entenderse como aquellos que surgen en el contexto de una relación padre-hijo particular, una que es idealmente para el beneficio de ambas partes y una en la que el padre también tiene obligaciones. Al ver los deberes a través de la óptica de tal relación, podemos entender que están sujetos a ciertos principios que imponen restricciones al alcance del deber filial y las circunstancias bajo las cuales existe.

Primero, las obligaciones del niño de proporcionar bienes especiales a los padres no deben impedir seriamente la capacidad del niño para vivir una vida buena. Esa es una declaración vaga que debe interpretarse de manera diferente por aquellos que tienen opiniones diferentes sobre la naturaleza de la vida buena, pero así es cómo podría funcionar el principio.

Entre los bienes especiales que un padre puede recibir de su hijo adulto están aquellos asociados con tener nietos, que su hijo se case dentro de la fe familiar y que su hijo adulto viva a una corta distancia a pie. Si el niño tuviera el deber de proporcionar estos bienes a sus padres, entonces su capacidad para tomar decisiones autónomas sobre la forma de su propia vida se vería restringida en gran medida, y esto es, o se considera en la cultura occidental contemporánea, como un componente central de la vida buena y un derecho central del individuo. Una relación padre-hijo en la cual los deberes del niño interfirieron seriamente con su autonomía sería aquella en la que un aspecto muy valioso de su vida se vio comprometido por el beneficio relativamente insignificante para el

padre. La relación podría ser caracterizada como una carga irrazonable para el niño, no una que mejore la vida de ambas partes.

El segundo principio que puede restringir los deberes filiales se refiere a si el padre o la madre hace un esfuerzo justo para desempeñar su papel en la relación. Si su padre decide no cumplir con sus deberes, hace demandas irrazonables, o es culpable por el deterioro de la relación (por ejemplo, si reniega injustamente de ti), entonces se atenúa o se diluye tu deber de proporcionarle los bienes especiales. o disuelto. Este es un ejemplo de un principio más amplio que se aplica a las relaciones dentro de las cuales cada parte tiene deberes para con la otra. Compáralo con el deber de un estudiante de obedecer a un maestro. Si el maestro no hace lo que debe para promover la educación del alumno, no tiene este el mismo deber de obediencia al maestro, incluso cuando todavía es capaz de obedecer, e incluso cuando tuviera la tendencia a obedecer sería beneficioso para el profesor.

Cuando el deber del niño de proporcionar a sus padres bienes especiales se considera que existe dentro del contexto de una relación particular, la teoría de los bienes especiales puede explicar algunas verdades importantes sobre la estructura de los deberes filiales. Puede explicar por qué los deberes del niño hacia el padre no se extienden más allá de lo que puede hacer, dadas sus decisiones sobre la forma básica de su vida; y puede contar (o cooptar) una historia plausible sobre cómo los deberes filiales pueden depender de la conducta de los padres y los cambios en el estado de la relación.

¿Cuándo los niños mayores tienen deberes filiales?

No todos los hijos adultos tienen deberes para con sus padres, y una manera de evaluar una cuenta del deber filial es ver si hace una afirmación plausible sobre las condiciones bajo las cuales no existen los deberes filiales. Las teorías de la deuda y la gratitud dicen que los deberes filiales surgen en respuesta a las considerables contribuciones y sacrificios hechos por los padres por el bien del niño, lo que viene a sugerir que los niños cuyos padres no han hecho tales contribuciones y sacrificios no tienen obligaciones filiales. Sin embargo, como he dicho, parece que hay hijos, cuyos padres no pueden contribuir a su crianza pero que aún comparten con ellos una relación reconocible entre padres e hijos, que cumplen con esta condición pero que, sin embargo, tienen deberes filiales. La teoría de la amistad dice que los deberes filiales surgen de las amistades en curso entre los padres y los hijos adultos, lo que sugiere que aquellos que no son amigos de sus padres no tienen deberes hacia ellos; esa afirmación, una vez más, parece falsa.

Si los deberes filiales son deberes para proporcionar a los padres bienes especiales, entonces los casos (además de los mencionados en la sección anterior) en los cuales no hay deberes filiales son aquellos en los que el niño no está bien ubicado para proporcionar los bienes especiales a su padre. Debido a sus personalidades o visiones del mundo totalmente incompatibles, al compartir una relación destructiva o disfuncional, o sus respectivas circunstancias financieras y de otra índole, un padre y un hijo adulto pueden tener muy poco para ofrecerse mutuamente. Cuando pasa tiempo con su padre y

trata de hacer cosas por él, el resultado puede no ser que cada uno disfrute de los bienes especiales profundos distintivos de la relación padre-hijo, sino que cada uno se quede aburrido o enojado o herido o deprimido. La teoría de los bienes especiales dice que cuando los niños no pueden mejorar la vida de sus padres al proporcionar los bienes especiales, no tienen deberes filiales.

A un nivel más amplio, la teoría de los bienes especiales dice que, si no fuera el caso, los hijos adultos tienden a ser capaces de proporcionar los bienes especiales a sus padres, los deberes filiales, al menos en su forma familiar, no existirían. Si los hijos no heredaron muchas de las características distintivas de sus padres; si tener una persona particular como padre no hizo ninguna diferencia en cuanto a qué tipo de educación recibe el niño y cómo resulta; si a los padres no les importaba mucho, o no se juzgaban y entendían a sí mismos a la luz de la vida adulta de sus hijos; si los padres y los niños no estuvieran inclinados a formar vínculos emocionales que les permitieran mostrarse un nivel especial de preocupación; si los arreglos institucionales fueran tales que todas las necesidades genéricas de los padres se abordaran adecuadamente, independientemente de la participación del niño; si las cosas fueran diferentes de esta manera, entonces el valor de la relación padre-hijo y los deberes que los niños tendrían con sus padres serían muy diferentes.

Críticas y desacuerdos

Para aquellos que se preguntan por qué el hecho de que alguien sea tu padre debe significar que debes tratarle de manera diferente a cualquier otra persona, la teoría de los productos especiales tiene algo que decir. Tus deberes para con sus padres son diferentes, porque hay cosas que puedes hacer por tus padres que no harías por cualquiera. La teoría de los bienes especiales también ofrece formas atractivas de enmarcar, sin resolver necesariamente, críticas y desacuerdos más matizados.

Si los deberes filiales se interpretan como la teoría de los bienes especiales los confirma, entonces hay tres formas obvias en las que un crítico radical podría dudar de la existencia de los deberes filiales, o minimizar su importancia. Una es decir que los bienes distintivos de la relación padre-hijo no son tan importantes como normalmente suponemos, en comparación con los bienes de la competencia como la emancipación de clase o el espíritu comunitarista completamente indiferenciado. Otra es decir que la mayoría de las relaciones entre padres e hijos no tienden, en la vida real, a producir bienes especiales, sino que quizás generan una preponderancia de culpa, mezquindad y agonía psicológica mutua. Otra es decir que, tal como están los bienes especiales, el principio de autonomía individual es de una importancia tan abrumadora que es injusto esperar algo de niños adultos, en virtud de una relación en la que nunca deciden entrar. Esto parece una representación justa de la gama de críticas radicales a la noción de deber filial, o al menos las que escucho en la conversación. Defender la existencia del deber filial contra tales críticas es defender aspectos de la teoría de los bienes especiales.

Es fácil leer cierto grado de relativismo cultural en la teoría de los bienes especiales, porque los bienes especiales asociados con una relación padre-hijo dada diferirán según el contexto cultural. La lista de formas distintivas en que las relaciones saludables entre padres e hijos mejoran la vida en una sociedad occidental contemporánea diferirá, obviamente, de la lista apropiada para una sociedad feudal, y nuevamente de la lista apropiada para una sociedad cazadora-recolectora. Algunas diferencias culturales en las concepciones del deber filial se reducen a la dependencia de algunos bienes especiales sobre aspectos del entorno social; esto, predice la teoría de los bienes especiales.

Pero eso, por supuesto, es solo el comienzo. Algunas diferencias culturales parecen ser desacuerdos éticos directos sobre lo que los niños deben hacer por sus padres. Los inmigrantes de segunda generación a menudo se encuentran divididos entre las expectativas de sus padres y las que prevalecen en el nuevo país. Esta es una parte característica de la experiencia de muchas personas cuyos padres emigraron de Asia oriental a países occidentales, por ejemplo. En muchos casos, estas diferencias pueden atribuirse a diferentes puntos de vista sobre la importancia de ciertos tipos de autonomía. Para los occidentales contemporáneos, en comparación con los de otras sociedades, la libertad del individuo para elegir el lugar donde vive, y para elegir su carrera, cónyuge, religión y estilo de vida, se considera intocable, independientemente del bien que el individuo pueda hacer por los demás si fueron comprometidos. De acuerdo con la teoría de los bienes especiales que se presenta aquí, esto naturalmente se traduce en puntos de vista conflictivos sobre las demandas del deber filial. No sé si es posible resolver este conflicto normativo satisfactoriamente, pero la teoría de los bienes especiales al menos lo ubica dentro de una diferencia cultural más amplia y familiar.

Dificultades para la teoría de los bienes especiales

Dos dificultades principales se enfrentan a una tesis en el estilo de la teoría de bienes especiales, y quiero explicar cómo respondería a ellos. Mis respuestas involucran algunos fracasos, y presentan algunos aspectos en los que la teoría de los bienes especiales, mientras intenta capturar gran parte de nuestro pensamiento ordinario sobre el deber filial, también puede desafiar a algunos de ellos.

La primera dificultad se refiere al alcance de la tesis. Quizás la teoría de los bienes especiales no encuentra el deber filial en todos los lugares donde debería. Supongamos, por ejemplo, que un hijo no siente realmente mayor inclinación por cuidar de sus propios padres que por cuidar de los demás, y que no tiene una motivación especialmente acuciante para asegurarse de que se cumplan las necesidades e intereses básicos de sus padres. Se siente tan atraído hacia el pago de la atención médica de un extraño como hacia el pago de la atención médica de sus padres. Supongamos que esto es solo un hecho psicológico profundo sobre ti, no uno por el que puedas ser culpado, ni uno por el que simplemente estás fingiendo. Carece, por hipótesis, de la motivación que lo hace especialmente capaz de desempeñar el papel de alguien que prioriza las necesidades e intereses de sus padres sobre los de los demás, y carece de lo que se necesita, en la teoría

de los bienes especiales, para estar obligado a desempeñar ese papel (es posible que todavía estés en una buena posición para proporcionar a tus padres otros bienes especiales, como el bien de que tus hijos se mantengan en contacto). ¿Pero todavía no tienes el deber de cuidar a tus padres?

De hecho, le falta el apego natural del niño al padre, que es la fuente estándar de los deberes relevantes; si todo el mundo fuera como tú, entonces –diría la teoría de los bienes especiales–, que las relaciones morales entre los hijos y sus padres serían diferentes de cómo son en realidad. Aun así, tu deber puede tener una fuente no estándar. Tal vez tus padres tengan expectativas legítimas de que su hijo sienta un apego especial hacia ellos, y tal vez eso le dé una razón especial para favorecerlos sobre los extraños. O tal vez la presencia de apegos naturales en casos normales justifica una regla social general según la cual los niños deben cuidar a sus padres, y esto proporciona una base para el deber en un caso extraordinario.

A pesar de todo lo que pueda decirse en este sentido, sin embargo, la teoría de los bienes especiales que prefiero implica que su deber filial en este caso realmente se mitigue o se modifique de otra manera por no tener la sensación de apego a sus padres que la mayoría de nosotros poseemos. Sin embargo, no creo que esto sea tan terriblemente inverosímil. Si realmente carecías de una preocupación instintiva por tus padres, y no te faltó por ninguna culpa tuya y no porque seas egoísta o inmoral o que no te preocupes en general, eso sería una excusa para no dar prioridad a tus padres de la forma en que normalmente esperaríamos.

La segunda gran dificultad para la teoría de los bienes especiales se refiere a su uso del lenguaje de los bienes. Señalar que los hijos adultos están en una posición única para proporcionar ciertos bienes importantes a sus padres podría no ser suficiente para demostrar que tienen deberes importantes que proveerles. Por un lado, los niños adultos pueden estar en la misma posición para proporcionar (lo que parece) bienes mucho más importantes para los demás; si su elección es entre pagar un viaje para visitar a sus padres y pagar las vacunas para varios niños en el mundo en desarrollo, ¿entonces la consideración de los bienes involucrados dice que debe elegir este último? Por otra parte, no parece existir un principio general de que aquellos que están en una posición única para proporcionar ciertos bienes importantes a otros tienen un fuerte deber de hacerlo. Si eres la única persona en el mundo con las habilidades clínicas para curar alguna enfermedad, ¿eso te otorga un deber, similar en fuerza a los deberes filiales, para brindar el bien de una cura a cada persona que sufre?

Admito que no tengo una buena respuesta directa al primer desafío, en parte porque no estoy convencido de que sea cierto que el desempeño de los deberes filiales casi siempre deba tener prioridad sobre otras consideraciones morales. Creo que es suficiente para que un informe de deber filial demuestre que nuestros deberes para con nuestros padres son diferentes de nuestros deberes para con las personas en general, o que existen razones para hacer cosas por nuestros padres que no cuentan como razones para hacer cosas por la gente en general. No debe garantizar que esos deberes y razones especiales sean siempre de una fuerza abrumadora. Al menos hay algo que decir sobre la afirmación de

que no debemos priorizar a nuestros padres de la forma en que lo hacemos normalmente, donde la alternativa relevante es proporcionar vacunas a los niños en el mundo en desarrollo, no jugar al golf.

Vale la pena señalar un punto adicional al problema identificado aquí, el problema de hacer que los deberes de los padres parezcan consideraciones que prevalecen sobre casi todo lo demás, no es realmente exclusivo de la teoría de los bienes especiales. La teoría de la amistad deja abierta la cuestión de si hacer o no cosas relativamente menores para los amigos debería tener prioridad sobre hacer cosas relativamente vitales para los extraños; si deberían, entonces no es obvio cómo irá la justificación. La teoría de la gratitud en sí misma no dice nada sobre la importancia de los deberes de gratitud en el esquema más amplio de las cosas. Puede ser suficientemente claro que debemos un tipo especial de gratitud a nuestros padres, pero eso no significa que siempre debamos cumplir con nuestros deberes de gratitud antes de atender las mayores necesidades de los demás. Quizás la teoría de la deuda tenga una ventaja aquí, porque es bastante natural pensar que —si realmente tenemos una deuda con alguien, entonces no tenemos la opción de ignorarla, incluso si se trata de un bien mayor—.

En cuanto a si la teoría de los bienes especiales puede someterse a un principio moral más general: al menos debe quedar claro que cuando se encuentra en una posición única para proporcionar a alguien un bien importante, tiene una razón moral para acometer, si nos ubicamos en un plano de equidad. Y no es inverosímil pensar que esa razón se refuerza si la persona relevante es alguien con quien se encuentra en una relación especial y, en particular, una que implica que ella le haya proporcionado bienes especiales importantes. Parece probable, entonces, que existe un principio moral general, que combina consideraciones de provisión de bienes especiales con consideraciones de reciprocidad, según las cuales se puede extraer la teoría de los bienes especiales. Si tengo razón al pensar que la teoría ofrece una historia intuitivamente atractiva sobre el contenido y la fuerza del deber filial, un caso central, entonces tal vez sea una razón para pensar que hay un principio general a la vista.

UN DEBER DE SER LEAL

El bien de un niño leal

He sugerido que los niños adultos tienen el deber de proporcionarles a sus padres ciertos bienes importantes, que surgen de manera única o casi única dentro de la relación padre-hijo. Entre los bienes que mencioné están los de tener un hijo que se preocupa por ti y está fuertemente motivado para atender tus necesidades e intereses, y la alegría, la sabiduría y los sentimientos de continuidad, trascendencia y auto-comprensión que pueden surgir de tener un hijo con quien compartes una relación cercana, desde el nacimiento hasta la edad adulta.

Es difícil ver cómo podrían existir tales bienes en una relación que no se caracteriza por la lealtad mutua y, de particular interés aquí, en una en la que el niño carece de una fuerte lealtad hacia el padre. Lo que hace posible que el niño sea movido a la acción por

los pensamientos de las necesidades y el bienestar de los padres, y lo que fundamenta la relación duradera entre padres e hijos y los bienes a los que da origen, es, casi con certeza, el profundo apego emocional del niño al padre. Ese es ciertamente el tipo de sentimiento que imaginamos que existe entre el niño y el padre, cuando imaginamos una relación sana entre padres e hijos; imaginamos a un niño que se preocupa por su padre por su propio bien, pensando instintivamente en las cosas desde el punto de vista de sus intereses, y así sucesivamente.

Además de hacer posibles otros bienes importantes, tener un hijo amoroso que se sienta leal contigo es en sí mismo uno de los bienes de ser padre. Es una de las cosas que probablemente esperará cuando tenga un hijo; esperas que tu hijo sea alguien que te ame genuinamente y que sea realmente leal a ti.

Si tengo razón al decir que los deberes filiales son deberes para proporcionar bienes especiales, y ahora que la lealtad a los padres está detrás de muchos de los bienes especiales, además de estar en boga por derecho propio, entonces hay razones para pensar que de entre los deberes, el deber de los niños adultos es ser leal a sus padres, donde esto significa no solo actuar como un niño leal, sino ser realmente leales, tener los sentimientos, emociones y motivaciones que implica la lealtad. Eso es correcto, dentro de ciertos límites. Dentro de esos límites, y teniendo en cuenta todas las restricciones y condiciones habilitantes en el deber filial que mencioné anteriormente, tienes el deber de ser leal a tus padres. Déjame lidiar con algunas preocupaciones obvias sobre esta afirmación.

¿Basta con parecer leal?

Como dije en el primer capítulo, si eres leal o no, es en gran parte una cuestión de tus sentimientos y motivaciones; depende de lo que esté pasando dentro de tu cabeza. Podría aceptarse que es más probable que proporciones los bienes especiales a tus padres si tienes los sentimientos y motivaciones correctos, pero dudo de si tus sentimientos y motivaciones podrían ser en sí mismos objeto de deberes para proporcionar dichos bienes. Se podría decir que si tus padres disfrutan de los bienes de la crianza, solo puede depender de tu comportamiento externo. ¿Cómo podría depender de los contenidos ocultos de tu mente? ¿Cómo podrían disfrutar de ciertos bienes en dependencia de sus estados mentales que no muestran ninguna diferencia externa? Sus deberes de proporcionar bienes especiales, en este punto de vista, no pueden ir más allá de los deberes de actuar como lo haría si fuera leal, ya sea que realmente lo seas o no.

Los bienes especiales sobre los que he incidido son bienes para individuos, es decir, cosas que mejoran la vida de los individuos o promueven el bienestar de los individuos. La cuestión de si es posible que tú puedas proporcionar tales bienes siendo leal, en lugar de simplemente parecer leal, se reduce a la cuestión de si el bienestar de un individuo puede verse afectado por la forma en que realmente son las cosas, y no como parecen serlo. Esta pregunta ha sido bastante explorada en la literatura, y mi propia opinión, defendida en otra parte, es que hay aspectos del bienestar que dependen de cómo es el

mundo, no solo de cómo parece; dos personas pueden vivir vidas subjetivamente similares, mientras que una tiene un nivel de bienestar más alto que la otra[6]. No voy a entrar en todos los argumentos aquí, pero aquí hay un ejemplo relevante, que espero que saque una intuición en apoyo de la afirmación.

Imagínese a una madre que no es amada o atendida realmente por sus hijos, pero cuyos hijos pretenden serlo. Quizás quieran asegurarse de obtener sus herencias, o evitar la desaprobación de los demás, o dar buenos ejemplos a sus propios hijos. En cualquier caso, su pretensión funciona perfectamente. Le dicen a su madre que la aman y hacen todas las otras cosas que ella esperaría que hicieran los niños que aman, incluso cuando discuten entre ellos el hecho de que realmente no les gusta, y comparten ideas sobre cómo pueden evitar que esto se haga evidente. En lo que respecta a la madre, ella tiene hijos cariñosos y leales, y se enorgullece de su falsa creencia.

Me parece obvio que las cosas no van tan bien para la madre como irían si los afectos de sus hijos fueran sinceros. Si bien ella no lo sabe, hay algo triste y desafortunado en su vida, algo que la hace peor, para ella, de lo que sería de otra manera. Ciertamente, si tuviera la opción, no sería indiferente entre llevar su vida y llevar una que sea igual, pero con hijos genuinamente leales. Piénselo de esta manera: supongamos que la madre descubriera el truco de los niños. Además de sentirse decepcionada y perder el disfrute de su vida presente y futura, probablemente tomaría una actitud diferente hacia su vida pasada. Ya no lo pensaría como un momento feliz y satisfactorio, sino más bien como un tiempo destrozado, un tiempo durante el cual las cosas no iban bien, aunque entonces no se diera cuenta. Y ese juicio se basaría en el hecho de que sus hijos no eran realmente cariñosos y leales, no en el hecho de que no eran cariñosos y leales y luego ella lo descubrió. El simple hecho de que sus hijos no sientan amor y lealtad hacia ella es suficiente para que la madre se pierda uno de los bienes especiales de la crianza.

Deberes del sentimiento

Al ser leales a tus padres puedes darles uno de los bienes especiales de la crianza de los hijos, y eso, en la teoría de los bienes especiales, abre espacio para la afirmación de que al ser leal estás cumpliendo con tu deber filial. Sin embargo, hay una pregunta adicional que debe responderse sobre la idea de que podría tener el deber de ser leal. No tenemos control directo sobre nuestros sentimientos y emociones; no tenemos la capacidad de ser súbitamente leales a un individuo específico. Nuestras lealtades no están directamente sujetas a elección, y esa es una razón para dudar de la sugerencia de que ellas sean los sujetos de los deberes.

Sin embargo, aunque no tenemos control directo sobre nuestros sentimientos de lealtad, somos capaces de comportarnos de maneras que afecten nuestras lealtades. Hablé de algunas estrategias relevantes en el capítulo 2, al analizar la cuestión de cómo podemos manejar nuestras creencias para tener en cuenta las demandas de la amistad. Podemos elegir si abrazar, ignorar o tratar de purgar nuestros sentimientos de lealtad, y podemos decidir si actuamos o no bajo su luz. Para la mayoría de nosotros, los

sentimientos de lealtad al apego a nuestros padres no son sentimientos extraños, inescrutables, no son sentimientos que debemos luchar para cultivar; surgen naturalmente, y nuestra decisión es simplemente decidir qué hacer con ellos. Y somos capaces de hacer cosas que los fortifican o los mantienen vivos. Si no he hablado con mis padres durante mucho tiempo, o si nos hemos estado irritando unos a otros o no hemos estado de acuerdo en algo, entonces mi decisión de llamar, hacer un esfuerzo para ser amigable u organizar un día agradable juntos no solo puede hacerles venir arriba, pero me recuerda las cosas que amo de ellas y revitaliza mis sentimientos de lealtad filial. Al decidir no hacer el esfuerzo de llamar, o dejar de ser hosco o dejar que el desacuerdo se agrave, puedo aumentar las posibilidades de que nos alejemos aún más de los demás y de que mis sentimientos de amor y lealtad comiencen a desvanecerse.

La afirmación de que tenemos el deber de ser leales a nuestros padres, entonces, no es indiferente. No se trata de una afirmación de que tengamos el deber de hacer del caso algo que esté completamente fuera de nuestro control. Aun así, es correcto decir que ese deber opera solo dentro de los límites de lo que podamos controlar.

Un niño que es leal a sus padres es alguien que hace ciertas cosas, y las hace por ciertos sentimientos y motivos. No puedes decidir tener los sentimientos y motivaciones correctos. Pero, si tiene los sentimientos y motivos correctos, puede proporcionar bienes especiales a sus padres actuando a su luz, por ejemplo, asegurándose de que no solo tenga una preocupación por sus mejores intereses, sino que también actúe en función de esa preocupación. Y, puede elegir, cuando sea posible, abrazar y cultivar los sentimientos y motivos correctos. Eso es lo más cercano que encontramos a un deber de lealtad, y he dado razones para pensar que existe entre los niños y sus padres.

[1] Para una discusión relevante, ver JECKER, N.S. (1989), “Are Filial Duties Unfounded?,” *American Philosophical Quarterly* 26:1, pp. 73-80 y SIMMONS, A.J. (1979) *Moral Principles and Political Obligations*, op. cit., especialmente capítulo 6.

[2] Ver DANIELS, N. (1988) *Am I My Parent's Keeper?* op. cit., p. 112.

[3] Nota del Traductor: el autor está queriendo decir que las relaciones paterno-filiales son relaciones de suma no cero, es decir, relaciones donde lo que beneficia a los padres no perjudica a los hijos, y viceversa.

[4] Nota del traductor: Simon Keller se encarga de enfatizar que nada de esto sugiere que los bienes especiales involucrados en la crianza de los hijos (o, en realidad, para tener una relación sana con un padre) sean elementos esenciales, ni los más importantes, de una vida buena, ni que haya una plaga en cualquier vida en la que no estén contenidos. Por supuesto, hay muchas otras cosas que pueden hacer que una vida vaya bien, y hay todo tipo de razones por las que puede tener sentido elegir las entre los bienes de ser padre.

[5] Nota del traductor: el autor plantea aquí una excepción que se expresa como sigue: tal vez pueda elegir quién será el objeto de su lealtad filial, si tiene (algo así como) la posibilidad de elegir a una edad temprana vivir con su

madre o con su padre, o si puede decidir quién le adoptará.

[6] Nota del traductor: Simon Keller remite al lector a los siguientes autores: PARFIT, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, pp. 493–502; GRIFFIN, J. (1986), *Well-Being*, capítulos 1–4, Oxford, Oxford University Press; KAGAN, S. (1992), “The Limits of Well-Being”, en ELLEN FRANKEL Paul, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul (eds.), *The Good Life and the Human Good*, Cambridge, Cambridge University Press; SUMNER, L.W. (1996), *Welfare, Happiness and Ethics*, Oxford, Oxford University Press; y, a una de sus obras, KELLER, S. (2004) “Welfare and the Achievement of Goals”, *Philosophical Studies*, vol. 21, pp. 27–41.

¿ES LA LEALTAD UN VALOR? ¿ES LA LEALTAD UNA VIRTUD?

LA HISTORIA HASTA AHORA

Hasta ahora, he estado buscando tipos de lealtad: amistad, patriotismo y lealtad filial. Sin embargo, cuando las personas hablan sobre el significado ético de la lealtad, a menudo pretenden hablar no de la lealtad de algún tipo en particular, sino de la lealtad en general. Al describir el carácter de alguien, por ejemplo, podría decir que esa persona es leal. Las personas a veces hablan de la lealtad como un valor o un principio rector. Algunos filósofos son defensores de la “ética de la lealtad” y creen que la lealtad debe ser el concepto fundamental de la teoría ética. El enfoque en todos estos casos es en la lealtad en sí misma, o en lo que tienen en común las diferentes formas de lealtad, no en lo que las diferencia.

Los siguientes tres capítulos consideran algunas preguntas sobre la importancia ética de la lealtad, tomadas como una proposición general. Este capítulo comienza con algunas generalizaciones de las afirmaciones hechas anteriormente en el libro. Luego, argumentaré a su vez que la lealtad no es un valor (en el sentido que debe especificarse), y que la lealtad no es una virtud. Al exponer mis argumentos sobre estas afirmaciones, ignoraré algunos argumentos bien conocidos, asociados con el programa comunitarista en filosofía moral y política, según los cuales la lealtad es un valor o virtud central; esos argumentos se considerarán en el capítulo 8. El capítulo 9 analiza las perspectivas de la ética de la lealtad.

A veces, la lealtad es obligatoria; dije en el capítulo 6 que parece haber un deber de ser leal a los padres, por ejemplo. Es decir, a veces, cuando puedas tomar decisiones que refuercen sus sentimientos de lealtad, o que impliquen su actuación ante tales sentimientos, está moralmente obligado a hacerlo.

La lealtad, en cualquier caso, es responsable de muchas cosas buenas. Como dije en el capítulo 6, hay aspectos importantes en los que se pueden mejorar las vidas a través de las lealtades características en las relaciones entre padres e hijos. Lo mismo, sugerí en el capítulo 2, es verdad en referencia a la amistad. El punto se puede extender fácilmente a otras relaciones de lealtad, como aquellas entre parejas de novios, entre compañeros de

trabajo y entre profesores y alumnos. Deberíamos estar muy contentos de ser leales a otros y de que nos sean leales a nosotros. Deberíamos estar muy felices de no vivir en un mundo sin lealtad. En un mundo así, faltarían muchas cosas maravillosas.

Sin embargo, una lealtad que es responsable de algunas de esas cosas maravillosas es la amistad, y en el capítulo 2 argumenté que el valor de la amistad puede entrar en conflicto con otro valor importante: la integridad epistémica. Lo que esto sugiere (y esta afirmación generalizada es probablemente más obvia que la afirmación más estrecha sobre la amistad y la creencia) es que los valores asociados de manera distintiva con varias lealtades no son los únicos, y los valores de los diferentes tipos a veces entran en conflicto. A veces, aunque sea valioso que seas leal, solo puedes ser leal sacrificando otras cosas que también son valiosas. Incluso cuando hay buenas razones para ser leales, también puede haber buenas razones para no ser leales y, a veces, agregaría, las razones para no ser leales son incluso más convincentes.

Además de incurrir en posible conflicto con varios valores externos, una instancia de lealtad puede tener problemas en su interior. Algunos tipos naturales y familiares de lealtad involucran por su naturaleza ciertos peligros, confusiones o errores. Mi ejemplo aquí es el patriotismo, que, según he argumentado, implica una disposición a caer en la mala fe. No se sigue que el patriotismo y otras lealtades internamente problemáticas sean indeseables en cualquier lugar donde se encuentren; quizás sean necesarios si queremos lograr otras cosas valiosas. Pero sí se sigue que siempre hay algo desafortunado en tales lealtades. Si los necesitamos para tener algunos bienes de los que no podemos prescindir, entonces es algo que lamentar.

¿ES LA LEALTAD UN VALOR?

La cuestión

Hay varias cosas diferentes que se podrían significar con la pregunta ¿es la lealtad un valor? La lealtad obviamente puede ser valiosa, al menos en el siguiente sentido: una relación particular de lealtad o la lealtad tal como se manifiesta dentro de una relación particular, pueden ser valiosas: en concreto, las relaciones de lealtad entre amigos, padres e hijos, etc., pueden mejorar mucho la vida y son el tipo de cosas hacia las que tiene sentido tener actitudes de valoración; tiene sentido valorar no solo a tus amigos, sino también a sus conocidos, es decir, tiene sentido valorar lealtades particulares y valorar la lealtad tal como se manifiesta dentro de relaciones particulares.

Sin embargo, es dudoso que la lealtad pueda tener un *valor intrínseco*, al menos en algunas formas de entender esa noción. La lealtad no agrega valor a un mundo independientemente de su efecto sobre los intereses de los individuos; y es difícil saber de qué se trata y ciertamente difícil supone interesarse por la cuestión de si un mundo sería valioso si no contuviera nada aparte de la lealtad. El fenómeno de la lealtad está vinculado con las psicologías contingentes, las necesidades y los intereses de los humanos (y algunos no humanos), y no parece haber mucho que ganar al tratar de considerarlo de forma aislada de ese contexto[1].

La pregunta interesante, creo, es sobre cómo las consideraciones de lealtad deberían figurar en nuestra toma de decisiones y, más ampliamente, en nuestro pensamiento acerca de lo que hay razones para hacer. ¿Es la lealtad algo de lo que nos deberíamos preocupar, solo por nuestro propio bien? Si lo es, entonces es un valor. Algo que es plausiblemente un valor en este sentido es la salud. El hecho de que hacer algo sea bueno para tu salud o para la salud de los demás es plausible como una razón para hacerlo; tiene mucho sentido hacer algo solo por el bien de tu salud.

Otros valores, en este sentido, pueden ser la felicidad, la igualdad, el respeto, la justicia, la integridad, la belleza y la verdad[2]. La pregunta de si la lealtad es o no un valor es, para mis propósitos, la cuestión de si debemos o no pensar en la lealtad de la manera en que pensamos en aspectos como la salud y la felicidad. Si la lealtad es un valor, entonces el mero hecho de que algo caiga bajo el concepto de “lealtad” debería influir en nuestras decisiones sobre qué hacer y nuestras opiniones sobre qué hay buenas razones para hacer.

Muchas personas piensan en la lealtad, o al menos dicen que piensan en la lealtad, como si fuera un valor en el sentido en cuestión. A veces escuchará a la gente decir que la lealtad, o tal vez el principio o ideal de lealtad, es un valor por el cual tratan de vivir. «Para mí —alguien podría decir— la lealtad siempre es lo primero»; o podría señalar que trata de vivir su vida de acuerdo con los valores de la verdad, la lealtad y el respeto por los demás. Lo que la gente quiere decir cuando afirma tales cosas es que la lealtad, considerada en sí misma, puede exigirnos, por lo que debemos tomarla en serio. Significan que la lealtad tiene un lugar junto con, y potencialmente compite con, valores como la salud y la felicidad.

Ser leal y valorar la fidelidad

Hay, como digo, muchas cosas valiosas sobre la lealtad, y si la lealtad es o no un valor depende en parte de si esas cosas valiosas pueden explicarse sin apelar a una afirmación de que la lealtad en sí misma es valiosa. Será útil abordar esa pregunta de manera indirecta, a través de la perspectiva evaluativa de la persona que actúa lealmente. ¿Podemos ser leales, y disfrutar y participar en los bienes importantes asociados con la lealtad, si la lealtad no es algo que valoramos?

Supongamos que un amigo te llama en medio de la noche. Está en un bar, ha bebido demasiado y quiere que le recojas y le lleves a casa. Este es un serio inconveniente: comienzas temprano a la mañana siguiente y estás durmiendo lo suficiente, pero aceptas hacer lo que te pide.

Considera dos historias que podrían contarse sobre tus motivaciones. Primero, podrías sentirte motivado por el respeto directo a tu amigo. No quieres que él se dirija a casa borracho, quieres asegurarte de que esté a salvo, y no te gusta la idea de que llame desde un bar y no encuentre a nadie preparado para ayudarlo. En segundo lugar, podrías estar motivado por el valor de la lealtad. Al pensar en qué hacer, te das cuenta de que la lealtad te llama a salir y recoger a tu amigo, y como alguien que valora la lealtad, eso te

motiva a hacerlo (por supuesto, estos dos motivos no son los únicos que podrías tener, y no se excluyen mutuamente).

Si tienes el segundo tipo de motivo, entonces tratas la lealtad como un valor. Si tienes el primer tipo de motivo, entonces no necesitas tratar la lealtad como un valor; actúes por el bien de tu amigo, no por lealtad. Sin embargo, eso no significa que si tienes el primer motivo, no actúas lealmente; eres leal a tu amigo, incluso si no te conmueven los pensamientos de lealtad en sí mismos. Hay una diferencia entre actuar lealmente y actuar por respeto a la lealtad.

O al menos, parece haber tal diferencia. Hay una línea de pensamiento que podría sugerir que incluso si tu motivación inmediata para actuar con lealtad es hacer algo por tu amigo, debes valorar la lealtad en algún nivel, con el dolor de caer en una especie de disonancia o inconsistencia evaluativa. Supón que realmente no valoras la lealtad: entonces actúas por lealtad a tu amigo, y presumiblemente valoras tu actuación por lealtad a tu amigo; no es como si consideraras que tu acto de lealtad no tiene valor o es desconcertante. ¿Entonces no estás separado de tus propios motivos, tratando algo tan valioso cuando tomas decisiones prácticas, pero no lo valoras cuando reflexionas?

Es posible evitar la inconsistencia postulada, y dos formas de hacerlo son particularmente instructivas. Podrías valorar a tu amigo y admitir que responder al valor de tu amigo como lo haces al mostrarle lealtad, pero negar que es valioso actuar solo por el bien de la lealtad. Podría decirse que la lealtad puede ser apropiada como una forma de responder a cosas que son valiosas de forma independiente, pero no es valiosa si se considera en sí misma. Eso no es más inconsistente que pensar que puede ser apropiado organizar una campaña por la justicia, sin pensar que la organización de la campaña tenga valor por derecho propio.

O bien, podrías valorar no solo a tu amigo en particular, sino también la amistad en general. Se podría admitir que valorar la amistad significa valorar un tipo de lealtad, sin admitir que valorar este tipo de lealtad significa valorar la lealtad considerada solo en sí misma. Se podría decir que hay un tipo de lealtad que es valiosa, aunque la lealtad en general no lo sea. Eso no es más inconsistente que valorar el perfeccionismo de los chefs gourmet, sin valorar el perfeccionismo en general.

Valorar la lealtad y el valor de la lealtad

No necesitamos tratar la lealtad como un valor para ser leales. Tampoco necesitamos tratar la lealtad como un valor, ahora quiero sugerir, para disfrutar de lo que es valioso sobre la lealtad.

Si comparto con los lectores una amistad, y me refiero a una buena amistad que mejora nuestras vidas en las formas distintivas en que una amistad puede hacerlo, entonces nos valoraremos mutuamente. Me conmoveré a hacer cosas por ti, porque eres tú. También, probablemente, valoraremos nuestra amistad; al esforzarme por mantenerme en contacto, o al asegurarme de no hacer nada para socavar nuestra confianza compartida, podría actuar por preocupación por la amistad y el deseo de que

se mantenga —me pueden conmovir los pensamientos de nuestra amistad, no solo de ti —.

Además de valorarnos mutuamente y hacer otro tanto con nuestra amistad, naturalmente podemos valorar la amistad misma. Al ser un amigo, una persona puede tomar conciencia de los bienes que la amistad puede involucrar, y llegar a apreciar la importancia de la amistad en general, no solo de esta amistad. Como amigo tuyo que valora la amistad, a veces me muevo a actuar pensando en la forma: «tú eres mi amigo, y esto es lo que hacen los amigos». Y como persona que valora la amistad, me aseguro de que estoy abierto a hacer nuevos amigos, y podría ver el valor en las personas conocidas, aparte de aquellas en las que estoy involucrado.

Los amigos perfectamente pueden valorar la amistad por su propio bien, y puede ser algo bueno que lo hagan. Sin embargo, como dije antes, valorar la amistad no es lo mismo que valorar la lealtad, aunque la amistad esencialmente implica un tipo de lealtad. Por lo tanto, todavía tenemos que ver si los buenos amigos deben o no deben tratar la lealtad como un valor en sí mismo.

La lealtad, he insistido, es un concepto muy poroso. Hay muchos tipos diferentes de lealtad, y sus diferencias son significativas. La lealtad que nos tenemos los unos a los otros como amigos es diferente de la lealtad de un ciudadano a un país, un fanático de un equipo deportivo o un hijo adulto de un padre. Sin embargo, todos estos son ejemplos de lealtad. Valorar la lealtad, entonces, es seguramente valorar la lealtad como aparece en todos o la mayoría de estos casos. Sería extraño decir que la lealtad es un valor, pero que las consideraciones de lealtad no constituyen buenas razones para actuar cuando la lealtad en cuestión es para un país, equipo deportivo o padre.

Con esto en mente, no veo ninguna razón por la cual tener una buena amistad, con todos los bienes a los que la amistad puede conducir, deba involucrar nuestra valiosa lealtad. Si puedes o no ser un buen amigo no parece depender de ninguna manera de tus sentimientos sobre la lealtad como una proposición general, incorporando todo tipo de actitudes con las que la amistad no tiene mucho en común. No hay razón para que alguien que no ve nada de valor en la lealtad al país, a los equipos deportivos o a los departamentos de filosofía deba ser un amigo menos deseable.

El argumento que he ofrecido con respecto a la amistad podría adaptarse a todo tipo de relaciones valiosas de lealtad. Cuando pienso en aquellos que son leales a mí y por cuya lealtad les estoy agradecido, mi gratitud tiene que ver con el hecho de que ellos valoran nuestras respectivas relaciones compartidas, no el hecho de que valoren la lealtad en sí misma. Dentro de las valiosas relaciones de lealtad que pueden existir entre amigos, parejas de novios, padres e hijos, etc., el fundamento del valor tiene que ver principalmente con el hecho de que las partes en las relaciones se valoran entre sí (valorando su relación, y valorando de manera más general el tipo de relación de la cual es su ejemplo). Cuando alguien es leal a ti, lo más importante es que esa persona se sienta conmovida por pensamientos de ti, no que ella se sienta conmovida por pensamientos de lealtad.

Nada de esto supone sugerir que no se encuentra ningún valor en la valoración de la lealtad. Hay atracciones obvias en el pensamiento de un compañero de equipo, empleado o pareja de novios que valora la lealtad por su propio bien. Lo que he estado tratando de mostrar es que no es cierto que las cosas que son valiosas sobre la lealtad solo puedan existir entre las personas que valoran la lealtad; un amigo, un niño o una pareja de novios que realmente lo valore, y la relación que ambos compartan, sería tan buena como la que valora la lealtad.

Contra la lealtad como valor

La perspectiva de la persona leal que no valora la lealtad, pero que, no obstante, puede participar en relaciones que dan origen a todas las cosas valiosas sobre la lealtad, puede traducirse en una visión sobre si la lealtad es realmente un valor o no. Esta persona leal que no valora la lealtad, sin embargo, comprende y aprecia todas las cosas valiosas sobre las relaciones leales de las que forma parte. Él valora a los individuos a quienes es leal, valora las relaciones que comparte con ellos, tomados como detalles y tomados como tipos. De la misma manera, sugiero, si aceptamos que muchos objetos de lealtad son valiosos, si concedemos que la lealtad puede ser una forma adecuada de responder a su valor, y si consideramos como valores ciertos tipos de cosas, como la amistad y la salud. Relaciones entre padres e hijos: que necesariamente involucran lealtad, entonces podemos dar una respuesta adecuada a las formas en las que la lealtad puede ser valiosa, y hacerlo sin decir que la lealtad en sí misma sea, en el sentido relevante, un valor. Este enfoque parece estar disponible y hay razones, al menos si lo que he dicho en capítulos anteriores es correcto, para sostener que es atractivo.

Hay lealtades genuinas, y actos de lealtad genuina, que son, en virtud de su propia naturaleza, objetables. Un patriota es verdaderamente leal, pero el patriotismo no es deseable. Una persona que es leal al Partido Nazi es verdaderamente leal, pero sería mejor si no lo fuera. El simple hecho de que algún acto es lo que se hace lealmente, o que alguna actitud es la actitud leal que se tiene, no garantiza que haya alguna razón para hacerlo o tenerlo. Alguien que está influenciado por consideraciones de lealtad, solo por su propio bien, a veces será influenciado por consideraciones que no son buenas consideraciones; a veces, se equivocará. Estas son razones para pensar que la lealtad no es un valor; son razones para pensar que es un error tomar en serio la lealtad o escuchar sus demandas, simplemente porque es lealtad.

El rol evaluativo que he desarrollado para la noción de lealtad puede compararse informativamente con el rol evaluativo que se adapta plausiblemente a la noción de creencia —aunque la analogía no es perfecta—. Deberíamos estar complacidos de tener creencias, porque nuestras vidas serían peores en todo tipo de formas si no lo hiciéramos. Es bueno que no vivamos en un mundo libre de creencias. Algunas de nuestras creencias juegan un papel directo en nuestras motivaciones; actuamos por respeto a lo que creemos, y si nuestras creencias fueran diferentes, estaríamos motivados para hacer cosas diferentes. Sería muy extraño, sin embargo, pensar que existe tal valor como la creencia.

Puede estar motivado por el contenido de sus creencias particulares, pero las cosas irían mal si estuvieran motivados por los pensamientos de creencia en sí mismos. De la misma manera, es bueno que tengamos lealtades, que nuestras lealtades particulares sirvan como fuentes de motivación, pues a menudo tratamos las cosas a las que somos leales como valiosas en sus propios derechos, y estaríamos motivados de diferentes maneras, si nuestras lealtades fueran diferentes; pero la lealtad no es un valor.

¿LA LEALTAD ES UNA VIRTUD?

La ética del carácter

Hasta ahora, he hablado de la lealtad como un conjunto de actitudes y sentimientos dirigidos a una entidad en particular, de modo que una instancia de lealtad involucra a alguien que es leal y algo a lo que esa persona sea leal. Sin embargo, el término “lealtad” también aparece en nuestro pensamiento sobre los rasgos de carácter. Pensado de esta manera, los casos de lealtad no involucran una relación entre un sujeto y un objeto, sino el hecho de que un individuo sea de cierta clase. A veces, parece correcto describir a una persona como “leal”, lo que no significa que hay algo específico a lo que es leal, sino que es leal por naturaleza.

Abordar el tema del personaje desde un punto de vista ético es preguntar sobre la naturaleza del buen carácter. Hay una pregunta metafísica, acerca de lo que significa que algo sea un buen personaje, tema en el que no voy a entrar aquí[3]. Y hay preguntas sobre qué rasgos del carácter, quizás en qué combinaciones, ayudan a constituir los perfiles psicológicos que conforman para una buena persona, o una persona que le gustaría ser, o una forma en que le gustaría que su hijo/a saliera. Un rasgo de carácter puede ser una virtud (como la generosidad o la honestidad) o un vicio (como la crueldad o la codicia). O bien, no puede ser ninguno de los dos, mientras que tal vez sea capaz de contribuir a un carácter bueno o malo en combinación con otros rasgos (gentileza, mentalidad única); o su estado como virtud o vicio puede ser controvertido (tolerancia, irreverencia); o puede ser periférico a las preguntas de buen carácter, mientras sigue siendo más o menos atractivo o poco atractivo (creatividad, ansiedad); y seguramente hay muchas otras formas de evaluar un rasgo además de estas. La pregunta por ahora es dónde encaja la lealtad, concebida como un rasgo de carácter. Pero primero tenemos que decir algo sobre qué es la lealtad, concebida como un rasgo de carácter.

La lealtad como rasgo de carácter: versión uno

A menudo, una persona manifiesta el rasgo de lealtad dentro de un rol particular, o con respecto a tentaciones particulares. Podríamos llamarlo un soldado leal, un empleado leal, un esposo leal o un amigo leal. Por lo general, es bastante claro lo que significan tales atribuciones. Las atribuciones de lealtad no calificadas (cuando decimos que alguien es simplemente leal) son más opacas. Creo que hay dos cosas diferentes,

relacionadas pero distinguibles, a las que podemos llegar cuando describimos a una persona como leal.

Hay un sentido de “leal” que se asocia con ser confiable, obediente o *verdadero*. Al decirle que alguien es leal en este sentido, yo te estoy diciendo que puedes confiar en él; no es intrigante ni engañoso ni manipulador; él no te venderá; toma en serio sus promesas y compromisos. Él sabe su trabajo y lo hace. Pero mi descripción de alguien como “leal” en este sentido también puede tener connotaciones menos positivas, como la insinuación de lo pasivo o rígido que es. La persona leal conoce su trabajo y lo hace, pero quizás es poco probable que ponga en cuestión su descripción de trabajo cuando necesita un desafío; quizás sea un poco irreflexivo o un poco rápido para aceptar el sistema; tal vez una cosa en la que podemos confiar es que no hará preguntas incómodas.

Esa es la primera versión de lealtad del rasgo de carácter, y no voy a decir mucho más al respecto, por un par de razones. Primero, “leal”, usado en este sentido, no es una forma especialmente útil de describir a alguien, en comparación con algunas alternativas obvias. El término “verdadero” es más evocador, y deja menos espacio para la equivocación. El término “confiable” es más nítido e informativo. En contraste, “leal” suena como un azucarillo, tal vez una forma de insinuar que alguien tiene una mentalidad simple sin salir del todo y decirlo. Cuando se le dice que alguien es leal, en el sentido en cuestión, creo que nuestra primera respuesta natural no sería sentirnos iluminados, sino preguntarle a la persona que habla qué significa eso exactamente.

La segunda razón para dejar atrás esta sensación de “leal” es que no tiene mucho que ver con la noción más amplia de lealtad en discusión en este libro. No hay nada en el contenido de esta versión del rasgo que garantice que nuestra persona leal siempre actúe por el motivo distintivo asociado con la lealtad. Puede ser confiable, y así sucesivamente, no por una consideración particularizada de cualquier entidad con la que se comprometa a tener una relación especial, sino simplemente porque valora el cumplimiento de los compromisos, o porque esa es la manera de tratar con el mundo que le resulte más fácil. Ahí no necesita ser nada a lo que ser leal.

La lealtad como rasgo de carácter: versión dos

Otra versión del rasgo de carácter que la lealtad implica una tendencia a formar vínculos particulares de lealtad y actuar a la luz de ello. Este es el segundo rasgo que podríamos tener en mente cuando llamamos a alguien “leal”. Piensa en lo que queremos decir cuando caracterizamos a un perro, o una raza de perros, como leales. Si digo que los *golden retrievers* sean leales, obviamente no quiero decir que haya algo en particular a lo que todos los perros de esta raza son leales. Lo que quiero decir es que los *golden retrievers* tienden a desarrollar fuertes lealtades a una cosa u otra, y a actuar lealmente una vez que se forman esos vínculos. De la misma manera, cuando hablo de un perro en particular y digo que él es leal por naturaleza, estoy diciendo algo un poco diferente de lo que diría si dijera que él es leal a su dueño. Estoy diciendo que él es una criatura leal, lo que significa que no solo es leal a su dueño actual, sino que si hubiera tenido un dueño

diferente, él le habría sido leal, y tal vez si alguien más se convierte en su dueño más adelante. Entonces probablemente ella también será leal al nuevo propietario. Él es el tipo de perro en cuya vida la lealtad es grande. Si ganas su lealtad, puedes depender de él para siempre.

Las comparaciones con los perros pueden ser poco favorables pero, honestamente, no estoy tratando de apilar el mazo contra el rasgo de la lealtad al poner en evidencia esta característica común: una persona que tiene la lealtad como rasgo de carácter, en el sentido en que estoy tratando de llegar. Aquí, también hay alguien en cuya vida la lealtad es grande. Se inclina a formar lealtades y a actuar a la luz de este modelo. A menudo se siente conmovido por pensamientos de entidades particulares con las que se toma a sí mismo para tener una conexión especial. Si puedes ganarte su lealtad, entonces puede confiar en que él estará a tu lado y que te apoyará por lealtad. Cuando escuchas que alguien es leal en este sentido, tienes una idea de sus pasiones, no solo de sus acciones. Cuando escuches que alguien es leal en este sentido, puede suponer que probablemente tendrá fuertes sentimientos de identificación y preocupación por sus amigos y su familia, y quizás también su escuela, empleador y país.

Junto con las disposiciones para tener sentimientos y realizar actos de lealtad, la persona leal puede (pero no garantiza) valorar la lealtad. Alguien para quien la lealtad es grande, probablemente piense que la lealtad es importante en sí misma y en los demás, así como una persona honesta es probable (pero no está garantizado) que piense que la honestidad es importante en sí misma y en los demás. Por supuesto, creo que, por las razones mencionadas anteriormente, podría tener sentimientos de lealtad y realizar actos de lealtad sin valorarla. Pero una persona que tiene lealtad como rasgo de carácter es alguien en cuya vida la lealtad desempeña un papel importante, por lo que se puede esperar de esta persona que valore la lealtad en sí misma.

Ya he dicho lo suficiente para identificar el rasgo de carácter que quiero discutir. ¿Es una virtud? Es útil abordar esa pregunta por medio de otras dos.

Por lo general, las virtudes son rasgos de carácter que desearías que tu hijo tuviera, en la medida en que desees que tu hijo viva una vida buena y sea una buena persona; los padres hacen todo lo posible para enseñarles a sus hijos a ser honestos, sabios y valientes, y se complacen cuando otros les dicen que sus hijos tienen estas cualidades. Primero, entonces, ¿desearías que tu hijo tenga el rasgo de carácter de la lealtad? Si aquellos que describieron a tu hijo solían usar el término “leal”: si recibió un informe escolar en el que se describió a su hijo como “leal”, ¿sería algo por lo que estar contento?

Y generalmente, si un rasgo de carácter es una virtud, entonces al menos algunos rastros de la conducta y los motivos asociados con el rasgo se encontrarán en cualquier persona que viva una vida mínimamente moral. Entonces, y esta es la segunda pregunta, ¿qué pensaríamos de alguien que no era del todo leal?

¿Quieres que tu hijo sea leal?

¿Quieres que tu hijo sea leal? Sin duda, querrás que tu hijo viva una vida que incluya buenas amistades, relaciones románticas, etc. Le animarías a buscar tales relaciones, a ser alguien que valore y cultive relaciones leales de varios tipos. En ese sentido, quieres que tu hijo viviera una vida marcada por la lealtad.

Sin embargo, es una pregunta aparte, si deseas que tu hijo tenga lealtad como rasgo de carácter. Y dudo que debas, en general, esperar que el niño que crías sea leal, en el sentido de estar por naturaleza inclinado a desarrollar lealtades y actuar en su luz. Por un lado, es difícil pensar en una persona así, excepto como alguien cuyo carácter incluye la tendencia a formar tipos familiares de lealtad patriótica, junto con otros tipos de lealtad que no lo son, si aceptas lo que dije anteriormente en el libro, deseables tipos de lealtad a tener.

Sin embargo, de manera menos controvertida, hay motivos para preocuparse por el hecho de que un niño que tiene el carácter de lealtad podría estar inclinado a meterse en problemas. Podría ser demasiado rápido para comprometerse emocionalmente con proyectos o personas que sería mejor evitar. Alguien que tiene el rasgo de lealtad del personaje se parece demasiado a alguien que no discrimina, y cuyos vínculos emocionales con entidades particulares juegan un papel muy importante en la determinación de cómo vivirá su vida. Al enviar al mundo a un niño que está correctamente caracterizado como “leal”, me preocuparía su capacidad para navegar por diversos peligros morales y personales (amigos manipuladores, causas seductoras o mal orientadas) que cualquier persona encontrará inevitablemente.

Este no es solo el punto obvio de que una tendencia a formar lealtades debería ir acompañada de una capacidad de buen juicio. No es solo decir que el rasgo de carácter de la lealtad debe existir junto con otros rasgos de carácter importantes. Una comparación útil es con el rasgo de ser valorado. La persona de opinión podría parecer también como alguien que es un poco irreflexivo. Forma y expresa opiniones sin una reflexión adecuada, casi como si sostuviera sus opiniones no porque tenga motivos para creerlas verdaderas, sino simplemente porque le gusta tener opiniones. Sus predilecciones por la certeza y la afirmación corren por delante de su juicio medido. De alguien que tiene opiniones, pero las forma solo a la luz de una reflexión cuidadosa y abierta, no decimos que sea deliberada y reflexiva acerca de sus opiniones, y también que tenga opiniones. Si en la formación de sus opiniones es cuidadosa, de mente abierta, deliberada y reflexiva, entonces no se la describe de manera descriptiva como “versada”, incluso si tiene opiniones.

De la misma manera, si una persona forma lealtades y actúa a la luz de las mismas, pero lo hace con cuidado, con atención a otros valores importantes y una clara conciencia de los peligros a los que puede conducir la lealtad, y sin ningún impulso hacia la lealtad por sí misma, entonces no la describiríamos como alguien de buen juicio, que también tiene como rasgo de carácter de la lealtad. Es más bien alguien que no es, por naturaleza, leal. Es leal a algunas cosas y a veces actúa lealmente, pero no es una de esas personas que sean leales por naturaleza. Ella no es la persona que te imaginas cuando te dicen que estás a punto de conocer a alguien que es leal.

Por lo general, es un menosprecio llamar a alguien opinador y un cumplido (aunque no siempre es un cumplido no calificado) llamar leal a alguien. Pero creo que los dos rasgos deben considerarse aproximadamente de la misma manera, cuando se trata de su conveniencia para nuestros hijos. Me sentiría consternado al pensar que mi hijo pudiera no tener ninguna opinión, pero no quiero que se le critique. Me sentiría consternado al pensar que mi hijo podría no tener lealtades, pero no quiero que sea leal por naturaleza. Ser opinador es inclinarse a tener opiniones por el simple hecho de tener opiniones. Ser leal por naturaleza es inclinarse a formar lealtades solo por el hecho de tener lealtades, no necesariamente porque has encontrado cosas hacia las que sería bueno para ti ser leal. Deberías querer que tu hijo sea honesto, valiente y justo, pero hay razones para dudar de que quieras que tenga el rasgo de lealtad.

Sobre la completa falta de lealtad

Toma en consideración ahora el caso quizás extraño de una persona que no tiene rastro de lealtad: alguien que no tiene sentimientos de lealtad, no la valora, no es leal a nada. Esta es una persona que nunca se mueve para ayudar, respetar, venerar o ponerse del lado de algo, solo por consideración a la cosa en sí y con la sensación de que comparte con ella alguna relación especial. Nunca siente la lealtad por ningún motivo que podrías sentir hacia tu cónyuge, hermano o mejor amigo. ¿Qué podemos decir acerca de una persona así?

Deberíamos, para empezar, lamentarlo. Hay algunos bienes importantes, como la amistad genuina, en los que él no compartirá. El hecho de que tengamos una queja *moralmente* distintiva contra él, por lo que me refiero a una buena razón para desaprobarlo, así como a compadecerlo, depende de algunos detalles sobre su historia.

Una forma de imaginárselo es como alguien que deliberadamente elimina cualquier lealtad a la que sus inclinaciones naturales aumentan, y se impide deliberadamente actuar por fuera de cualquier motivación leal. Esta aversión puede ser excusable: podría ser el resultado predecible, por ejemplo, de una infancia en la que sus seres queridos se aprovecharon de sus lealtades, pero suponiendo que no lo sea, creo que este personaje probablemente sea justo objetivo de desaprobación moral. Se está conduciendo deliberadamente a sí mismo de una manera que inhibe las posibilidades valiosas; y estas son posibilidades no solo para él, sino también para aquellos con quienes se podría esperar que comparta relaciones valiosas, como quizás sus padres y hermanos. Podría ser justamente acusado de ser cruel y misántropo. Su poder podría ser un verdadero fracaso moral.

Otra forma de imaginar nuestro carácter totalmente no leal es como alguien que no elimina sus inclinaciones leales, sino que se propone no tenerlas. Encuentra las motivaciones asociadas con la lealtad ajenas e inaccesibles; él no las siente y no desea sentir las. Tal persona probablemente no sería capaz de formar amistades genuinas o relaciones románticas, y tal vez no podría ser un padre perfectamente bueno (puede que no tenga deseos de ser padre). Pero todavía podría tener un fuerte sentido del bien y el

mal, podría ser honesto, con buenas intenciones, generoso y compasivo, y capaz de cumplir sus compromisos. Sin embargo, sus motivaciones se basarían en consideraciones universales o de principios, preocupación por los demás por lo que son inherentemente, no por sus relaciones especiales con él. Él no haría algo por ti porque eres *tú*, pero podría hacer algo por ti porque necesitas ayuda y él reconoce tu necesidad.

No creo que tengamos una queja moral contra este personaje, simplemente por el hecho de que él no tiene ningún rastro de lealtad. Nos gustaría, de nuevo, estar contentos de no ser como él, pero no tendríamos una razón automática para desaprobarlo. No necesita ser alguien que cometa actos ilícitos, o que sea una criatura amenazadora o desconcertante a la que puedas tener cerca. Podría ser un miembro concienzudo y recto de la comunidad moral, una persona con la que puedes tratar, aunque no una persona de la que puedes ser amigo. El hecho de que alguien no sea leal en absoluto no significa que no tenga ciertos compromisos morales.

Compara a esta persona que no es del todo leal con una persona que no es del todo honesta. La persona que no tiene rastro de honestidad es alguien en quien no se puede confiar en que actúe con honestidad, nunca se mueve por motivos de honestidad, nunca hace algo porque es lo más honesto. Incluso si el personaje totalmente no honesto fuera así debido a algo que está fuera de su control, porque tiene cierta incapacidad constitutiva para ser honesto, con razón la consideraríamos moralmente abyecta. Sería una criatura inmoral. Lo mismo sucedería con alguien en cuya vida no hubiera rastro de coraje, generosidad o compasión. Algunos rasgos de carácter son tales que alguien que carece por completo de alguno de ellos se ve comprometido de una manera distintivamente moral. La lealtad, estoy sugiriendo, no es tal rasgo.

Dos signos de que un rasgo de carácter es una virtud razonablemente fundamental es que es algo que ciertamente queremos cultivar en nuestros hijos, y que es algo de lo que se requiere al menos algo de rastro si una persona debe cumplir con los estándares mínimos de decencia moral. El rasgo de carácter de la lealtad, he argumentado, no supera ninguna de estas pruebas. Por lo tanto, sugiero, no debe colocarse entre las virtudes fundamentales. Tampoco es uno de esos rasgos, como el ingenio o la creatividad, que si bien no son virtudes fundamentales son, sin duda, buenos rasgos. Es más bien como, si puedo llevar la analogía un paso más allá, el rasgo de ser dedicarme a emitir opiniones. Hay cosas mucho peores que ser valoradas por la naturaleza, y cosas mucho peores que ser leales por naturaleza. Tampoco es de una pieza con crueldad o avaricia. Aun así, estos son rasgos que es mejor, en general, no poseer. Eso concluye mi hipotético caso para la afirmación de que la noción general de lealtad no marca un valor o una virtud; la lealtad, considerada en sí misma, no es un concepto esencialmente moral, ni uno que deba ser de fundamental importancia para nuestro pensamiento sobre la persona buena. Mi caso es hipotético, porque todavía no he considerado los principales argumentos presentados por aquellos que ven la lealtad como un concepto moral fundamental. Me referiré a esos argumentos en el siguiente capítulo.

[1] Nota del traductor: para una taxonomía más precisa de los caminos del pensamiento acerca de los valores intrínsecos, ver McSHANE, K. (2007) “Why Environmental Ethics Shouldn’t Give Up on Intrinsic Value”, *Environmental Ethics* 29 (1): 43-61.

[2] Nota del traductor: el autor reconoce, en este punto la dificultad existente en alcanzar un acuerdo amplio sobre dicha lista; sólo quiere nombrar algunas cosas que están más o menos en el escenario. Además, espera que quede claro que, al enumerar todos estos valores como valores separados, no está afirmando que ninguno de ellos sea reducible a ninguno de los otros. Esa es una pregunta aparte. Incluso si el valor de (digamos) la salud es reducible al valor de (digamos) la felicidad, todavía tiene mucho sentido hacer algo por el bien de tu salud.

[3] Nota del traductor: Simon Keller plantea la existencia de aproximaciones antagónicas a esta cuestión y para ello se remite a HURKA, T. (2001) *Virtue, Vice and Value*, Oxford, Oxford University Press y a HURSTHOUSE, R. (1999) *On Virtue Ethics*. Oxford, Oxford University Press.

8.

ARGUMENTOS COMUNITARISTAS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LEALTAD

COMUNITARISMO Y LEALTAD

La lealtad, he argumentado, no es un valor o una virtud. Pero hay argumentos que a muchos les parece hablan poderosamente en contra de esa conclusión, y que hasta ahora he ignorado. Las personas no son átomos aislados, seres autogeneradores morales. Salimos de contextos sociales complejos; aprendemos sobre lo que importa, aprendemos quiénes somos, criados dentro de una familia, una red de relaciones personales y una comunidad más amplia. Es al ver a los demás como esencialmente conectados a nosotros, al verlos como miembros de una comunidad, que podemos tomar en serio sus intereses y preocuparnos por sus intereses, ya que podemos preocuparnos por los nuestros. ¿No son nuestras alianzas con las comunidades una parte vital de nuestra vida moral? ¿No es la lealtad una virtud moral crucial?

No es necesario comprometerse con ninguna teoría filosófica en particular para encontrar estas consideraciones convincentes, pero hay una perspectiva amplia con la que están estrechamente asociadas: el comunitarismo. Por perspectiva amplia comunitarista, me refiero a la visión según la cual la cualidad de ser miembro de una comunidad es de vital importancia para generar estándares morales genuinos y una motivación moral genuina, y según la cual esa importancia se descuida dentro de la teoría ética liberal y, a veces se asume en la vida política contemporánea[1].

Distinguiré entre cuatro argumentos ampliamente comunitaristas sobre la importancia de la lealtad y trataré de demostrar que cada uno de ellos no es convincente. Primero es lo que llamaré “el argumento del yo metafísico”, que se basa en una visión de lo que es ser una persona en particular. El segundo es “el argumento del yo ético”, que depende de una visión sobre la fuente de los estándares morales y la motivación moral. El tercero es “el argumento empírico” según el cual la lealtad, dada la existencia de algunos hechos contingentes sobre la motivación humana, tiende a conducir a una buena ciudadanía. Cuarto es el “argumento de la moralidad como lealtad”, según el cual el pensamiento moral, en el nivel más profundo, es una expresión de lealtad.

El objetivo de estos argumentos no es solo mostrar que *algunas* lealtades son éticamente importantes —no es solo mostrar que la amistad, por ejemplo, o la lealtad entre parejas de novios, es valiosa— sino que tampoco es necesariamente mostrar que hay un profundo valor a toda lealtad donde sea que se encuentre. Lo que se defiende en los argumentos comunitaristas sobre la importancia de la lealtad es más bien la lealtad grupal o la lealtad comunitaria. Tener tal lealtad es ser leal a un grupo considerable de personas delimitadas por miembros de una comunidad específica, o ser leal a una entidad (como un Estado) que ha asociado con algún grupo importante privilegiado (como son sus ciudadanos) de que la persona leal es un miembro. Las lealtades que un comunitarista probablemente considere importantes incluyen el patriotismo, la lealtad a una ciudad, la lealtad a una religión y la lealtad a un grupo étnico.

EL ARGUMENTO DEL YO METAFÍSICO

Cuando los filósofos de simpatías ampliamente comunitaristas atacan al liberalismo, a menudo enfatizan una diferencia que ven entre la concepción liberal del yo y la suya propia. Para el liberal, dicen, el yo es un agente racional desarraigado y sin trabas, cuyas propiedades esenciales se comparten con todos los demás agentes racionales. El punto de vista comunitarista, en contraste, es que el yo es una entidad histórica y culturalmente situada, que es esencialmente de un tiempo y lugar particular. Parte de lo que es ser la persona distinta que eres, en este punto de vista, es ser miembro de ciertos grupos: tu familia, tu comunidad, tu país, etc. Cualquier cosa que carezca de tales cualidades, nos lleva a considerar que ese no podría ser tú. Esta concepción antiliberal del yo motiva puntos de vista morales y políticos antiliberales que enfatizan la importancia de la comunidad y la particularidad y la contingencia de los estándares morales. Este es el patrón seguido por los dos primeros argumentos que voy a examinar[2].

El argumento del yo metafísico es así. Estás esencialmente vinculado a varias comunidades; eres esencialmente un nativo de un país en particular, un miembro de un grupo religioso en particular, o lo que sea. Fallar en ser leales a las comunidades de las que eres esencialmente miembro es, entonces, negar aspectos esenciales de tu propia identidad, es estar alejado de ti mismo. La lealtad grupal es una virtud central, porque sin ella una persona no puede vivir una vida de la que seas plenamente consciente y converja con tu verdadera identidad[3].

Hay algunas inquietudes familiares con las que el argumento del yo metafísico se conecta. Puede ser aterrador y alienante que se desafíen las lealtades de tu grupo. Cuando se te pide, digamos, que tomes una visión objetiva o distante de tu país o de tu comunidad religiosa, puede sentir que se te está pidiendo que dejes una parte de ti mismo. Las personas a veces explican su continua lealtad a una iglesia, tribu o pandilla con el argumento de que “así es como soy”.

Aun así, el argumento del yo metafísico falla. Se mueve demasiado rápido de la afirmación de que los humanos son esencialmente miembros de comunidades particulares a la afirmación de que los humanos están alienados o se niegan a sí mismos

si no son leales a esas comunidades particulares. Hay formas en que una persona puede ser plenamente consciente y aceptar su pertenencia a una comunidad sin ser leal a ella.

Imagina, por ejemplo, a un natural de Iowa que decide que preferiría vivir en otro lugar que no sea Iowa. Se muda a otra parte, pero siempre se identifica como un natural de Iowa, mantiene algunos recuerdos de su vida en dicho Estado y entiende que sus maneras de dar sentido al mundo están enraizadas en su educación en Iowa. Pero, aunque sabe que su tierra siempre será parte de él, no siente la necesidad de defenderla ni de promover sus intereses, y no considera que sea más especial que cualquier otro Estado. Los pensamientos de Iowa no encienden sus pasiones. Él no es alguien a quien describirías como un leal natural de su lugar de origen, pero tampoco está enajenado o negando su verdadero yo de Iowa. Su apreciación del aspecto de natural de Iowa no exige nada de sus lealtades.

Estos casos muestran que es un error confundir “veo a esta comunidad como mía” con “soy leal a esta comunidad”[4].

Pero también muestran que te enfrentas a una pregunta genuina sobre si debes o no ser leal a una comunidad en particular, incluso una vez que la hayas reconocido como tuya. El hecho de que seas un estadounidense, digamos, no te condena ni te da derecho a ser un estadounidense leal.

La concepción comunitarista del yo metafísico puede generar algunas afirmaciones sobre lo que es estar alejado de ti mismo. Si la concepción es correcta, entonces tal vez estés alejado de ti mismo si niegas o no comprendes tu conexión con las comunidades a través de las cuales se forja tu identidad. Sin embargo, no garantiza que estés alejado de ti mismo si no eres leal a esas comunidades.

EL ARGUMENTO DEL YO ÉTICO

El siguiente argumento que quiero considerar, el argumento del yo ético, también procede a la luz del relato del yo como esencialmente conectado a comunidades particulares. Sin embargo, es necesario que el sujeto de ese relato sea una agencia moral (en particular), no una identidad personal (en general). La afirmación con la que comienza el argumento es la siguiente: solo a través de las prácticas y actividades de una comunidad particular puede adquirirse y ejercitarse una conciencia moral que funcione plenamente, es decir, que las creencias y motivaciones morales tienen sentido — encontrar su articulación, justificación y refuerzo— solo en el contexto de una comunidad particular y su historia y forma de vida compartidas. En términos generales, el argumento se mueve desde allí a la afirmación de que la lealtad a la comunidad es una condición previa para una sana agencia moral, y desde allí, razonablemente, a la afirmación de que la lealtad es una virtud.

Para completar el argumento, quiero citar un largo pasaje de “¿Es el patriotismo una virtud?”, de MacIntyre. Se expresa condicionalmente, pero la línea de pensamiento es clara.

Si, en primer lugar, es el caso de que solo puedo comprender las reglas de moralidad en la versión en que están encarnadas en alguna comunidad específica; y *si*, en segundo

lugar, se da el caso de que la justificación de la moralidad debe ser en términos de bienes particulares disfrutados dentro de la vida de comunidades particulares; y *si*, en tercer lugar, me caracterizan y me mantengo como un agente moral únicamente a través de los tipos particulares de sustento que ofrece mi comunidad moral, *entonces* está claro que al ser privado de esta comunidad, es poco probable que prospere como agente moral. Por lo tanto, mi lealtad a la comunidad y lo que requiere de mí —incluso hasta el punto de obligarme a morir para mantener su fisonomía— no se pueden contrastar ni contraponer de manera significativa a la moralidad que se me exige. Separado de mi comunidad, seré responsable de perder mi control sobre todos los estándares genuinos de juicio. La lealtad a esa comunidad, a la jerarquía de parentesco particular, comunidad local particular y comunidad natural particular, es en este punto de vista un requisito previo para la moralidad. De modo que el patriotismo y las lealtades que le son inherentes no son solo virtudes sino —en todo caso— virtudes centrales[5].

Si este argumento es sólido, además de ofrecer sus propias razones por las cuales la lealtad es una virtud, socava los ejemplos que utilicé para discutir el argumento del yo metafísico en la sección anterior. El natural de Iowa que no es leal a su tierra y el cristiano que abandona su religión, en la opinión que presenta MacIntyre, se están separando de los contextos de los que dependen sus facultades evaluativas. Fuera de sus identidades éticas como un natural de Iowa y como un cristiano, ¿dónde encontrarán los estándares —y mucho menos los estándares suficientemente arraigados culturalmente y personalmente internalizados para proporcionar identidades éticas— alternativas completas, que podrían subyacer al rechazo de sus moralidades de Iowa y cristianas?

Pero el argumento no es acertado. Demostraré esto sosteniendo que si las tres afirmaciones sobre el yo ético mencionadas en el pasaje de MacIntyre (las afirmaciones que siguen al “y *si*”) deben entenderse de manera que sean plausibles, entonces su conclusión —de que la lealtad es una virtud— no se seguirá. Comenzaré con un caso problemático.

Supongamos que te crían en una comunidad determinada y vienes a aprender y vivir de acuerdo con su perspectiva ética, tal como lo espera la comunidad. Y supongamos que el contenido de esa perspectiva ética —la manera particular de dar sentido al mundo que sustenta la vida compartida de la comunidad, y que se enseña y refuerza a través de la narrativa que la comunidad habla de sí misma— incluye algunos compromisos. Todas las criaturas sintientes son valiosas y tienen intereses que importan, solo porque son sensibles; todas las criaturas racionales, dondequiera que se encuentren, tienen derecho a igual respeto; esta comunidad es importante, pero es una de muchas, y en el gran esquema de las cosas, es su valor como persona, no el hecho de que seas de esta comunidad y no de otra, lo que te otorga dignidad y estatus. Debes cuidar a tu familia y mostrar una preocupación especial por tus amigos, pero también recuerda que hay muchas otras personas que también son valiosas; la forma de vivir una vida ética es hacer el menor daño posible, proteger a los débiles y oprimidos donde se encuentren, promover el respeto mutuo y la comprensión entre las personas de todas las

comunidades y lograr una comprensión de ti mismo como una parte valiosa pero pequeña de un mundo enorme y maravilloso.

Hay más detalles para completar acerca de la vida de esta comunidad adorable, pero hemos visto lo suficiente como para demostrarlo. En el ejemplo, el código moral rico y esencialmente integrado que aprendes a través de tu comunidad no enseña la lealtad a esa comunidad como un valor central. Al vivir la vida que te han enseñado a valorar, no serás movido, principalmente, por los pensamientos de tu comunidad. Puede haber cosas por las cuales debes estar preparado para morir, pero sostener la existencia de esta comunidad, solo por tu propio bien, no está entre ellas. Por supuesto, debes permanecer consciente y en contacto con tu comunidad, si deseas permanecer dentro de un contexto en el que tus compromisos de evaluación tengan sentido. Pero esto, como he subrayado, no significa que debas mostrar lealtad. Lo que la moral requiere de ti *puede* contrastarse con lo que sería requerido por la lealtad a la comunidad. Tal vez un grupo de refugiados sea conducido a las tierras en las que tu gente siempre ha vivido, y permitir que los refugiados se asienten diluirá la identidad distintiva de tu comunidad; luego, los intereses de la comunidad como una entidad distintiva en curso, que exige que los refugiados sean expulsados, entran en conflicto con el código moral de tu comunidad, que exige recibir a todos los necesitados.

El argumento del yo ético se mueve demasiado rápido de una afirmación sobre el origen de la moralidad a una afirmación sobre su contenido. Incluso si la comunidad tiene razón sobre el vínculo entre tener una sensibilidad moral saludable y estar conectado a una comunidad en particular, sigue siendo una pregunta abierta, un tema para un debate moral importante, si esa sensibilidad incluirá o debería incluir la lealtad a la comunidad como una virtud central. Me parece que existen tradiciones morales saludables que incluyen la lealtad grupal como una virtud y tradiciones morales saludables que no lo hacen. Algunas comunidades nacionales se definen a sí mismas parcialmente a través de una ardiente devoción a la nación misma, y algunas se definen completamente a través de otros valores. Algunas religiones asumen un compromiso apasionado con el sustento de la iglesia como un requisito central de una vida moralmente decente, y algunas construyen su concepción de la vida buena en términos puramente universalistas. La actitud de una comunidad sana hacia la lealtad grupal no está dictada por la concepción comunitarista del yo ético, incluso, como digo, si esa concepción es correcta.

Quiero considerar dos formas de responder a mi rechazo del argumento desde el yo ético. Primero, podría ser acusado de no dar crédito completo a un aspecto del punto de partida de la comunidad: el que sigue al segundo *si* está en la formulación de MacIntyre. El comunitarista dice no solo que cualquier sensibilidad moral debe basarse en las prácticas de una comunidad en particular, sino que las normas morales deben justificarse directamente en términos de los bienes que se disfrutaban en la vida de esa comunidad, es decir —tal vez— que deben justificarse en términos de lo que es bueno para la comunidad. En mi ejemplo, ¿dónde está la historia de cómo valores como el respeto por

todos, una preocupación por los oprimidos, etc. reciben su justificación en su contribución al florecimiento de esta comunidad en particular?

Hay formas obvias en las que las personas que se suscriben a los valores que figuran en mi ejemplo podrán llevarse mejor, construir instituciones y tratar con personas de fuera de la comunidad, pero tal vez ese no sea el punto. Tal vez la afirmación es que el respeto por esos valores debe, en la perspectiva comunitarista, estar respaldado por una comprensión de cómo hacen que esta comunidad prospere: debes valorar los intereses de todas las criaturas sensibles, porque, y solo en la medida en que, hacerlo contribuye al sustento de esta comunidad en particular». Pero si el reclamo de la comunidad es que su éxito continuo debe ser el único valor global al que todos los demás están subordinados, entonces la visión de la comunidad sobre la moralidad basada en esta es obviamente falsa. La perspectiva moral de una comunidad puede trascender los límites de sus mejores intereses; muchas tradiciones morales sanas imponen estándares no instrumentales para el tratamiento de quienes están fuera de la tradición, y apelan a valores cuyo alcance va mucho más allá de los límites de esta comunidad.

Segundo, se puede decir que si bien no se requiere conceptualmente que una perspectiva moral aprendida y sostenida por una comunidad incluya la lealtad a la comunidad en sí misma, no es el caso (y quizás no sea sorprendente) que estas comunidades morales que tienen la supervivencia y la prosperidad hacen que la lealtad grupal sea una virtud central, por lo que los que hemos sido educados en estas comunidades simplemente consideramos que el valor de la lealtad grupal es una parte esencial de nuestra sensibilidad moral. Dudo que esta afirmación sobre la sustancia de las tradiciones éticas prevalecientes sea cierta, pero en cualquier caso su apelación empuja a la comunidad demasiado lejos hacia el conservadurismo moral no crítico del que a veces se la acusa y que debería estar ansiosa por evitar. Termina diciendo que sea lo que sea aquello que encontremos en nuestras tradiciones morales, estamos atrapados. Pero, por supuesto, eso no es cierto, y no es lo que debería decir un comunitarismo razonable.

El comunitarismo, para ser una empresa en marcha, debe permitir que los modos de pensamiento moral basados en la comunidad puedan encontrar dentro de sí mismos la capacidad de autocrítica y progreso[6]. El hecho de que se encuentre algún compromiso moral dentro de una comunidad no significa que ese compromiso es, para esa comunidad, sacrosanto. Para una comunidad moral que evoluciona de manera saludable, las normas morales propias de la comunidad son objeto de un debate importante, incluso si los conflictos que desencadenan ese debate deben provenir de la propia tradición moral de la comunidad. La cuestión de si la lealtad grupal es o no una virtud es una de las preguntas que pueden surgir en este debate. Incluso si aceptamos las historias comunitarias sobre la fuente de la moralidad y la naturaleza del yo ético, todavía nos corresponde a nosotros decidir, todavía es un asunto de investigación moral sustantiva, si la lealtad del grupo es una virtud.

EL ARGUMENTO EMPÍRICO

La mayor parte del artículo de Andrew Oldenquist “Loyalties” está relacionado con algunas afirmaciones más bien teóricas sobre la lealtad y la moralidad, a las que llegaremos en breve, pero hacia el final aborda el tema del malestar urbano:

Hay muchas personas que parecen no preocuparse en absoluto por sus vecindarios, sus ciudades, o varios u otras entidades territoriales. Los efectos de esta actitud pueden variar a través de la indiferencia, los votos negativos automáticos sobre impuestos y bonos, la explotación cínica de los sistemas de servicios sociales, el vandalismo y la delincuencia. Si es verdad, como creo que lo es, que la alienación en el sentido de ausencia de lealtades grupales es una causa importante de esto, será socialmente útil investigar las condiciones bajo las cuales las personas probablemente vengán a concebir varias unidades sociales como propias. El principal problema al que se enfrenta la sociedad estadounidense actualmente no es tanto la competencia de las lealtades grupales como su ausencia[7].

Y después:

Como un hecho histórico y sociológico, los motivos morales para una buena ciudadanía son marginalmente efectivos y, en primer lugar, más difíciles de producir; son principalmente las lealtades grupales —el egoísmo grupal y la moral tribal— las que han producido el cariño y el compromiso que hacen que nuestros mundos sociales sigan adelante[8].

La visión aquí expresada plantea una correlación empírica entre la lealtad del grupo y la buena ciudadanía. Dice que es más probable que las personas que no tienen lealtades con sus comunidades se alejen de sí mismas y de su entorno; es más probable que sean egoístas, criminales y nihilistas. Si solo las personas sintieran lealtades más fuertes hacia sus comunidades, repárese en ello, quizás no tendríamos todos los problemas que tenemos hoy.

No debemos decir que la lealtad grupal es lo único que puede motivar la buena ciudadanía. Podrías abstenerte de cometer actos de vandalismo porque respetas a los demás y sus bienes, puedes abstenerte de cometer fraude en la seguridad social porque sabes que es deshonesto y explotador, y puedes tener una actitud positiva y objetiva porque crees que hay muchas formas valiosas de gastar tu tiempo. En principio, las motivaciones morales, —aquí las motivaciones universalistas— pueden hacer el trabajo. Pero, se dice que los motivos morales son “marginalmente efectivos” cuando se comparan con el poder de los motivos de lealtad. De modo que, para la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, la lealtad a la comunidad es la que marca la diferencia entre un buen o un mal ciudadano. La lealtad, si todo esto es correcto, puede considerarse adecuadamente como una virtud importante y un valor político, incluso si su valor es instrumental.

Se están sugiriendo dos cosas. Primero, al preocuparte por ti y convertirte en miembro de una entidad relevante, encontrarás un sentido de propósito; te verás a ti mismo como parte de algo que importa y es más grande que tú. En segundo lugar, tendrás una motivación adicional para comportarte de una manera que promueva los intereses de los miembros del grupo y la reputación del grupo en general. Si tú, un australiano, te sientes tentado a cometer un acto de vandalismo, la idea que podría disuadirte es la de: «no me gustaría herir a un compañero australiano» ni a la idea de que «haciendo esto daría mala imagen» sobre los australianos.

Hay varias preguntas empíricas que deben responderse antes de que podamos evaluar el argumento. Es más probable que una persona encuentre un sentido de propósito en su pertenencia y lealtad a grupos, como buscar ser excelente en alguna actividad, marcarse una meta... o criar y mantener una familia. ¿El motivo de una persona para respetar los intereses de otro es más probable que vea al otro como un miembro de un grupo al que es leal, o que vea al otro como alguien que tiene intereses que importan por su propio bien? (¿Es más probable que te conmueva el pensamiento de que este acto causaría daño a un estadounidense, o el pensamiento de que este acto causaría daño?) El malestar urbano, si existe en la forma descrita, ¿se debe a una falta de lealtad grupal, o es el resultado de falta de educación y otras oportunidades?, o ¿es consecuencia de la desilusión con los sistemas políticos particulares a través de los cuales nuestros grupos están gobernados, o por una incapacidad percibida para participar o influenciar significativamente de otra manera en esos sistemas? ¿La lealtad a un grupo tiende a generar respeto y preocupación, u hostilidad y burla, para aquellos que están fuera del grupo? De manera más general, ¿cuáles son las consecuencias sociales negativas de la lealtad grupal y cómo se comparan con los beneficios?

Estas preguntas son muy difíciles de responder, y no creo que la opinión de un filósofo sobre ellas tenga mucho peso. Ciertamente no estoy convencido por afirmaciones, generalmente ofrecidas sin apoyo empírico, de que, en un tiempo más simple y mejor, la moralidad se trataba de la lealtad grupal; o que históricamente, las sociedades más admirables desde el punto de vista moral siempre han sido aquellas en las que el comportamiento de los individuos entre sí se regía por la lealtad al grupo[9].

Sin embargo, para mi propia parte especulativa, me parece que la buena ciudadanía está mucho más relacionada con un sentido moral general, y una comprensión de las formas en que una comunidad política puede desempeñar una función moral y hacer que sus miembros estén mejor, que a la lealtad de primer nivel al grupo. Cuando pienso en aquellos que conozco a quienes me gustaría tener como miembros de una comunidad política, pienso en aquellos que valoran y respetan a los demás de donde quiera que sean. Como mencioné en el capítulo 3, cuando pienso en personas que conozco que son más patriotas o leales a los grupos de los que son miembros, no considero que sean los mejores ciudadanos. Creo que aquellos a quienes la lealtad grupal es una motivación impulsora serán más propensos a unirse a grupos (políticos, criminales o religiosos) que realmente deberían evitar, y que serán más propensos a impartir un mal trato a los que están fuera. Será más probable que dicho grupo apoye guerras injustas y otras causas malas, aunque conmovedoras.

Obviamente, las consecuencias de la lealtad grupal no son todas malas. Si pensara que apelar a la lealtad de tu grupo era la única forma de lograr que alguien luchara por una causa urgente o de salir de su malestar urbano y convertirse en un buen ciudadano, entonces probablemente lo haría. Sin embargo, sospecho que se trata de todo el valor instrumental que tiene la lealtad grupal. Puede tener sus usos, pero no es un aspecto necesario de un Estado que funcione bien, ni es su falta de culpa por la desilusión política contemporánea y la decadencia urbana; no es una virtud política fundamental.

Pero eso, como digo, es solo mi opinión, y se trata de asuntos en los que tanto yo como mis antagonistas comunitaristas, no somos los expertos. Como ya he dicho en varias ocasiones, existe un espacio para la afirmación de que la lealtad grupal de una forma u otra tiene un fuerte vínculo empírico con varias virtudes o buenas consecuencias — aunque creo que, en ausencia de un buen argumento empírico, debemos ser escépticos —.

EL ARGUMENTO “LA MORALIDAD COMO LEALTAD”

Para volver a consideraciones teóricas más sólidas: hay una visión según la cual la moralidad resulta ser, en un sentido u otro, todo sobre la lealtad de grupo. Se expresa en un artículo bien conocido de Richard Rorty, llamado “Justice, as a larger loyalty”, también en “Loyalties” de Oldenquist, y en pasajes de Fletcher[10]. Lo expondré y criticaré en la forma que me parezca más plausible.

Eres miembro de varios grupos diferentes, incluyendo tu familia inmediata, tu familia extensa, varios grupos de amistad, varios clubes y sociedades, la ciudadanía de tu país, la especie humana, la clase de todos los seres sintientes y la clase de todos los seres vivos. Tienes relaciones morales con otros individuos, en su capacidad como miembros de una comunidad. Como miembros de la misma familia, comparten deberes y responsabilidades con sus hermanos y hermanas, y como ciudadanos del mismo país, comparten deberes y responsabilidades con sus conciudadanos. Estos son los únicos tipos de relaciones morales que tienes. Cualquier persona que ingrese a su consideración moral debe hacerlo en la medida en que sea miembro de algún grupo u otro. Y llevar a un individuo a una consideración moral es expresar lealtad a un grupo al que ambos pertenecen.

Una manera conveniente de representar esta idea, dice Oldenquist, es pensar que el individuo está ubicado en el centro de una serie de círculos concéntricos de diferentes diámetros. Entre ellos se encontrará un pequeño círculo que representa la lealtad a la familia, un círculo más grande que representa la lealtad al país y un círculo muy grande que representa la lealtad a la especie humana[11]. Entonces, cuando te preocupes por la difícil situación de las personas empobrecidas en partes distantes del mundo, por ejemplo, puedes pensar en ti mismo como expresando tu lealtad a la especie humana y tu reconocimiento de que esas personas, como tú, se localizan en el círculo de preocupación que esa lealtad delimitan.

Los dilemas morales, dice Rorty, a menudo involucran conflictos entre lealtades a diferentes grupos. Por lo general, las lealtades a los grupos “más cercanos a nosotros mismos” son más fuertes; es posible que nos sintamos leales a la clase de todas las criaturas sensibles, incluidas las vacas y los canguros, pero si “las vacas o los canguros resultan ser portadores de un virus recientemente mutado que, inofensivo para ellos, es fatal para los humanos”... participaríamos en la masacre inevitable. La idea de justicia entre especies se volvería irrelevante... Nuestra lealtad a nuestra propia especie debe ser lo primero[12]. Lo que podemos pensar como choques entre lealtad y justicia, según Rorty, son en realidad choques entre lealtades más estrechas y más amplias. En la

medida en que nos movemos por consideraciones de justicia, sugiere, nos movemos por la lealtad a grupos que son relativamente grandes, como la especie humana o la clase de todas las criaturas sintientes.

Esa es la visión básica. Sus defensores no tienen claro qué estatus se supone que tiene. A veces se presenta como una opinión definitoria, diciendo que permitir que un individuo entre en su consideración moral es, por norma, ser leal a algún grupo al que vosotros pertenecen, pero es difícil ver por qué es interesante la norma[13]. Algunas veces se presenta como una visión prescriptiva, diciendo que deberíamos considerar con propósitos morales solo a aquellos a quienes somos leales, y debemos dar mayor peso a las consideraciones de los más cercanos a nosotros, pero esta visión requeriría cierto argumento positivo que los textos relevantes no proporcionan[14]. También se presenta como una reconstrucción prudente del pensamiento moral ordinario, dada la existencia de ciertas sensibilidades políticas y las dudas que se ciernen sobre la existencia de estándares morales universales, pero se hace poco esfuerzo en decir lo que se necesita reconstruir y cómo podría hacerse[15]. Creo que, en su forma más plausible e interesante, y en la forma en que pone de manifiesto las otras glosas que acabamos de mencionar, está pensado como una visión reveladora, que deja al descubierto la estructura profunda de nuestro pensamiento moral como éste realmente funciona.

Rorty dice que por mucho que valoremos los intereses de los animales, siempre será nuestra lealtad a nuestra propia especie lo que tenga prioridad; y tanto como los occidentales pueden insistir en que sus sociedades han descubierto principios de justicia que se aplican independientemente de la pertenencia a un grupo, su motivación real se debe a su lealtad a Occidente[16]. Oldenquist dice que mientras los kantianos afirman valorar a los seres racionales simplemente porque son racionales, realmente los valoran en parte porque son como nosotros: «si los exploradores humanos del espacio descubrieran muchas civilizaciones racionales, todos compitiendo por diferentes recursos, sospecho que un kantiano podría llegar a pensar en términos de sus seres racionales y nuestros seres racionales»[17]. La sugerencia aquí es que debemos reconocer, si somos honestos, que la lealtad de grupo es lo que realmente subyace en todas nuestras motivaciones morales. Antes de ser obligados por consideraciones de las reivindicaciones morales de otros, mi opinión es que primero debemos considerar a los demás como miembros de un grupo al que somos leales; vemos a un individuo primero como un compañero estadounidense o humano (o lo que sea), y solo posteriormente como alguien con derechos e intereses a los que tenemos motivos para responder. La lealtad grupal es entonces una virtud, porque es la fuente característica de preocupación y respeto por los demás, en los humanos tal como son en realidad.

Si estoy en lo cierto al pensar que la imagen de “moralidad como lealtad” tiene su mayor interés y fuerza como una afirmación acerca de lo que realmente nos motiva en nuestra toma de decisiones morales, entonces la manera de evaluar la visión es ver si puede tener en cuenta los tipos familiares de motivación moral. Quiero sugerir que no puede. En la medida en que su preocupación es con la *lealtad* grupal, la visión es inconsistente con algunos aspectos bastante básicos de la fenomenología moral.

Supongamos que tu amado compañero y mascota, Ben, está enfermo y probablemente morirá en unos pocos días. Su enfermedad es muy desagradable, tanto para sufrirla él como para que tú la observes como para que tú la observes. Te comunicas con un médico amigo tuyo para preguntar si se puede hacer algo. Ella le dice que, efectivamente, hay una droga experimental para salvar vidas, a la que ella tiene acceso, un curso del cual probablemente salvará la vida de Ben y lo devolverá a la normalidad. El problema es que este medicamento es muy escaso, y varios pacientes humanos están esperando la oportunidad de usarlo. Si desvía las dosis del medicamento necesario para salvar la vida de Ben, deberá retrasar el inicio del tratamiento para muchos de los humanos en su lista de espera, y algunos de ellos, quizás dos o tres, probablemente perderán toda oportunidad de salvarse. Aun así, ella puede conseguirte la droga si quieres; es tu decisión.

Parece obvio lo que debes hacer. No debe privilegiar la vida de tu perro sobre las vidas de dos o tres humanos, incluso si son extraños. Debes rechazar la oferta de tu amigo y permitir que Ben muera (como mínimo, hay razones muy fuertes, dadas las circunstancias, para rechazar la droga). Pero parece igualmente obvio que todas las consideraciones de lealtad van en la otra dirección. Ben es tu amigo leal, a quien amas y valoras y con quien compartes una historia larga y leal. Estos dos o tres humanos, que probablemente mueran si se desvían las drogas para el tratamiento de Ben, ni siquiera sabes quiénes son. No les has hecho ninguna promesa, compartes con ellos ninguna relación; por lo que sabes, si los conocieras no te gustarían. No es posible que te sientas fiel a ellos, de la misma manera que te sientes leal a Ben. Si sientes la fuerza de las consideraciones de lealtad, seguramente te llevarán a salvar a tu amado perro. Sin embargo, de una forma u otra, es la afirmación moral de los humanos la que gana.

Decir que lo que tenemos aquí es un choque entre lealtades es obtener la experiencia de quien toma decisiones absolutamente equivocadas. Lo único que probablemente te afectará cuando tomes la decisión correcta es que te das cuenta de que, al hacerlo, no eres leal y no pones a tu compañero leal en primer lugar. No experimentarás la decisión como una en la que diferentes lealtades te empujan en diferentes direcciones; no te sentirá como lo harías si te vieras obligado a elegir a cuál de sus dos hijos salvar o si tuviera que decidir si apoyar al equipo de fútbol que siempre has apoyado o en el que juega tu hermano. En estos casos, sentirás la presencia de dos individuos distintos y sentirás que, hagas lo que hagas, abandonarás a uno de ellos. Solo Ben tiene ese estatus en el caso en cuestión, pero pierde. Hay fuertes consideraciones morales, sugiere el caso, que no son consideraciones de lealtad.

Es probable que los defensores de la “moralidad como lealtad” respondan que, si bien los dos o tres extraños humanos no pueden figurar en sus motivaciones de la misma manera que lo hace Ben, son sin embargo los beneficiarios de una lealtad tuya, a saber: lealtad a tu especie. Esta es una lealtad, el reclamo debe ser, que puede no impactarte de la misma manera que tu lealtad a objetos más inmediatos y tangibles, como Ben, pero realmente sin embargo está presente y es lo suficientemente poderoso como para superar tu lealtad a tu perro.

Se debe hacer un esfuerzo para ver cómo podría funcionar esta lealtad a las especies. Existe un tipo de preocupación reconocible que la gente puede tener por la especie humana, una que se obtiene en los escenarios de ciencia ficción y guerra nuclear en los que la supervivencia de la raza descansa sobre los hombros de unos pocos individuos valientes. Esta es una preocupación por la supervivencia, el mejoramiento o el florecimiento de la especie como un proyecto en curso, y no puede ser lo que te motiva cuando eliges a los humanos extraños sobre tu perro Ben. La muerte de los extraños sería mala para ellos y para todos los que los aman, pero sería generalizador decir que su muerte sería mala para la raza humana; la especie todavía estará bien. Ya sea que algunos de sus miles de millones de miembros mueran ahora o un poco más tarde, no harán ninguna diferencia en absoluto para la prosperidad de la especie que amas.

En cambio, su apego a la raza humana debe motivarlo a cuidar de los miembros de otras especies dondequiera que se encuentren. Debe expresarse de la misma manera que una lealtad que lo lleva a considerar más a un candidato de trabajo de quien no sabe nada más que él fue a su universidad; o una lealtad que lo lleva a ofrecer tarifas con descuento cuando trata con personas que trabajan en el mismo oficio que él. En cada uno de estos casos, su lealtad se expresa no (solo) como una preocupación por el objeto directo de su lealtad, la universidad o el oficio, sino a través de un sentimiento de compañeros por aquellos cuyos vínculos con ese objeto como son los suyos. Si es la lealtad lo que lo lleva a favorecer a los extraños sobre su perro y rechazar la droga, entonces el pensamiento que lo impulsa no es: «¡la supervivencia de estos individuos en particular está en juego!» o «¡la supervivencia de la raza humana está en juego!» pero sí, «¡la supervivencia de los demás humanos está en juego!».

El conflicto al que te enfrentas sería representado así. Por un lado, está Ben, tu lealtad a quien te motiva a salvar su vida. Por otro lado, existe la humanidad, tu lealtad que te motiva a asegurar la supervivencia de los demás seres humanos. No cabe duda de que la primera lealtad es inmediata y llamativa de una manera que la segunda no lo es. Ben, después de todo, está justo enfrente de ti, pero ambas son lealtades; tus pasiones están comprometidas por los pensamientos de la especie humana, así como por los pensamientos de Ben. ¿Es esta una representación más convincente de su experiencia?

Supo que vacilaste en su elección, sentiste la tentación de administrar la droga y salvar a tu perro, y que tú o un asesor estaban buscando la manera de volverse a favor de los extraños humanos. En la imagen según la cual estás dividido entre lealtades, la mejor estrategia sería tratar de revertir la marea de tus pasiones, recordándote que estos son humanos, igual que tú, y así volver a encender tu apego emocional a la especie. Supongo que podría funcionar, si la oratoria es lo suficientemente estimulante, pero seguramente no es el enfoque más prometedor. Lo que probablemente funcione es más bien un esfuerzo para que veas que, a veces, no debes permitir que tus apegos emocionales ganen la batalla. El estado de ánimo en el que es más probable que aceptes que se le permita a tu perro morir es uno en el que eres reflexivo y sobrio, en el que has dado un paso atrás en tus lealtades particulares y, en cambio, llegas a prestar atención a las reglas o

principios. Eso, al menos, es cómo te sentirás, y los intentos de describir la experiencia moral que implica un choque entre lealtades están destinados a salir mal.

El punto de todo esto, una vez más, es que existen poderosas reflexiones morales que son diferentes de las consideraciones proporcionadas por la lealtad, por lo que la visión de “moralidad como lealtad” no puede hacer justicia a toda la gama de motivaciones morales que experimentamos los humanos.

Esto no significa que la única opción sea adoptar la opinión de que, a veces, cuando sentimos la fuerza de los derechos e intereses de los demás, etc., sentimos que tienen una importancia objetiva, absoluta, independientemente de la pertenencia a nuestra comunidad y otras afiliaciones especiales (creo que filósofos como Oldenquist y Rorty tienden a suponer que esa es la única alternativa a la imagen de “moralidad como lealtad”, y que es una de las razones por las que encuentran “la moralidad como lealtad” tan convincente). La opción es decir que existen principios morales de primer orden, que rezan como sigue: «su primera responsabilidad es para los más cercanos a ti», o «presta especial atención a los intereses de los demás seres humanos» o «no te antepongas a sus intereses». Tales principios relacionan la responsabilidad con otros con la pertenencia a un grupo compartido, pero tendrían fuerza si sus lealtades los inclinaran en tu dirección. Quizás son el tipo de consideraciones cuya fuerza sientes al decidir entre tu querido perro y los extraños humanos. Pero, por supuesto, tales principios morales sustantivos requieren un argumento moral sustantivo. No se pueden deducir de una afirmación sobre la naturaleza real de la moralidad o de la motivación moral.

CONCLUSIÓN

Hay un tema en mis críticas a los argumentos comunitaristas acerca de la importancia de la lealtad sobre el que quiero cerrar este capítulo. Los comunitaristas creen que las comunidades y las tradiciones morales en las que participamos, desempeñan un papel vital en nuestras vidas morales, en la medida en que esas vidas son saludables. Las comunidades son la fuente de los estándares morales y la motivación moral, y de nuestras identidades como personas y agentes morales. Debido a su enfoque en diversos tipos de vínculos con comunidades y grupos, los comunitaristas a menudo son considerados, y a menudo se consideran, los campeones naturales del valor de la lealtad grupal. He argumentado que esto es un error. Los compromisos básicos del comunitarismo no pueden, ni deben, incluir este énfasis en la lealtad. Existe una brecha entre la visión comunitarista básica y la afirmación de que la lealtad es un valor o virtud central, y la brecha es difícil de llenar. En lo que respecta a los argumentos aquí considerados, la cuestión del estado ético de la lealtad todavía está en juego, lo que hace posible que mis argumentos en el capítulo anterior lo hayan captado.

[1] Nota del traductor: en este punto, el autor vuelve a seguir la perspectiva comunitarista de MacIntyre, articulada en MACINTYRE, A. (2002) “Is Patriotism a Virtue?”, en PRIMORATZ, I. (ed.) *Patriotism, op. cit.* Sin perjuicio de ello, Simon Keller incorpora, de un modo problemático, en el rótulo de “comunitaristas” a autores tan dispares respecto a MacIntyre como serían los casos de Richard Rorty y Andrew Oldenquist, que no se llamarían a sí mismos comunitaristas o, al menos, no se situarían en las filas de críticos del liberalismo. El motivo, no exento de controversia, por el que Simon Keller los adscribe a las filas del comunitarismo entendido en un sentido amplio es por considerar ambos la justicia liberal en clave de lealtad.

[2] Nota del traductor: Simon Keller advierte que un argumento diverso, aunque con algunas líneas convergente, había sido ya tratado en el capítulo 1, donde él mismo consideró y rechazó la tesis de que la lealtad sea, por definición, una expresión de un aspecto de la identidad del agente leal. Los argumentos a ser considerados aquí no requieren que esa afirmación de definición sea requerida. Pero considera que los argumentos definitorios no son requeridos por los argumentos considerados aquí.

[3] Ver FLETCHER, G.P. (1993) *Loyalty. An essay on the Morality of Relationships*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 1, y especialmente la discusión sobre la muerte de Sócrates contenida en las páginas 55–57; y OLDENQUIST, A. (1982). “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, *op. cit.*, Parte V.

[4] Nota del traductor: para un ejemplo de esta combinación, Simon Keller cita a OLDENQUIST, A. (1982) “Loyalties”, *op. cit.*, pp. 187–189 donde se mueve muy rápidamente entre decirle a alguien que él no es leal a una comunidad, que no siente a esa comunidad como propia, que está alienado respecto de esa comunidad y que él está alienado en general.

[5] MACINTYRE, A. (2002) “Is Patriotism a Virtue?”, en Primoratz, I. (ed.), *Patriotism, op. cit.*, p. 50.

[6] Nota del traductor: acerca de cómo las morales involucradas en una comunidad pueden cambiar y progresar, ver MACINTYRE, A. (1981) *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, especialmente capítulo 15; RORTY, R. (1989) *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, capítulo 9; y RORTY, R. (1997) “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives* 4:3, pp. 139–149.

[7] OLDENQUIST, A. (1982) Loyalties, *Journal of Philosophy*. Vol. 79, *op. cit.*, pp. 189–190.

[8] OLDENQUIST, A. (1982) Loyalties, *Journal of Philosophy*. Vol. 79, *op. cit.*, p. 191.

[9] OLDENQUIST, A. (1982) Loyalties, *Journal of Philosophy*. Vol. 79, *op. cit.*, Parte V; y Fletcher, G. P. (1993) *Loyalty, op. cit.*, p. XI.

[10] FLETCHER, G.P. (1993) *Loyalty, op. cit.*, pp. 16–21; ver especialmente sus comentarios acerca del caso de la riqueza compartida con los pobres, contenidos en la página 18 y sus comentarios sobre Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, en las páginas 18 y 19. Ver también el capítulo 9 de RORTY, R. (1989) *Contingency, irony, and solidarity, op. cit.*

[11] OLDENQUIST, A. (1982) Loyalties, *Journal of Philosophy*. Vol. 79, *op. cit.*, pp. 179–180.

[12] RORTY, R. (1997) “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives*, 4:3, *op. cit.*, p. 139

[13] Nota del traductor: en la página 145 de “Justice as a Larger Loyalty”, Rorty afirma que el hecho de ser racional y de adquirir una lealtad en un nivel macro son dos descripciones de la misma actividad.

[14] Nota del traductor: este es el modo en que George P. Fletcher (1993) presenta, en algunas ocasiones, la afirmación, en los primeros cuatro capítulos, aunque no ciertamente en el capítulo final de su obra *Loyalty*. Nótese que Fletcher sí proporciona argumentos por los que deberíamos actuar lealmente, (por ejemplo, el argumento sobre la voz y la salida al comienzo del capítulo 1), pero no que nosotros deberíamos tomar en consideración solo a aquellos a quienes somos leales.

[15] Ver capítulo 9 de RORTY, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity, op. cit.*; y las dos últimas páginas de Rorty, R. (1997) “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives, op. cit.*, pp. 148–149.

[16] RORTY, R. (1997) “Justice as a Larger Loyalty”, *op. cit.*, pp. 139, 146–147.

[17] OLDENQUIST, A. (1982) “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, *op. cit.*, p. 179.

9.

JOSIAH ROYCE Y LA ÉTICA DE LA LEALTAD

LA IDEA DE UNA ÉTICA DE LA LEALTAD

Solo hay dos libros filosóficos importantes sobre la lealtad, pero ambos expresan grandes ambiciones para el concepto. Royce, en *The Philosophy of Loyalty*, y Fletcher, en *Loyalty*, se dispusieron a demostrar que la lealtad es el fundamento del buen pensamiento moral, y ambos defienden los testimonios de moralidad que se basan en la noción de lealtad. Royce invoca “la filosofía de la lealtad” y Fletcher apela a su “ética de la lealtad”.

Si bien el trabajo de Royce sobre la lealtad, especialmente, ha sido muy influyente, la idea de una ética de lealtad no se ha consolidado realmente; no existe tal visión como una opción familiar en los debates sobre la teoría ética[1]. Aun así, el proyecto de fundamentar la moral en la lealtad está conectado con algún trabajo reciente prominente en filosofía moral y política, y en particular con ciertos ataques contra la moral universalista imparcial y liberal, y con esfuerzos para encontrar una alternativa.

La moral universalista se caracteriza por dos compromisos centrales y afines. Primero, atribuye valor a los individuos en virtud de las propiedades que poseen de manera inherente, nunca en virtud de sus relaciones con comunidades, tiempos o lugares particulares. En segundo lugar, dice que muchas de las decisiones éticas más importantes se toman, idealmente, desde una perspectiva desvinculada, sin lealtades a algunos individuos sobre otros[2]. Para dar algunos ejemplos esquemáticos: la teoría moral de Kant cuenta como un ejemplo de moral universalista, porque busca fundamentar el pensamiento moral en la razón universal y postula que la autonomía es la condición del valor individual[3]; también lo hace el utilitarismo clásico de Bentham y Mill, porque toma la sensibilidad en pureza como característica fundamental moralmente relevante, y dice que los agentes deben prestar la misma atención a los intereses de todos los seres sensibles[4].

Muchas de las preocupaciones más ampliamente discutidas acerca de la moral universalista tienen que ver con el valor de la lealtad. Michael Stocker imagina a alguien que lo visita en el hospital con el motivo de maximizar la utilidad o seguir una regla moral, y dice que esa persona no podría actuar por amistad verdadera[5]. Bernard Williams dice que si un esposo se conmueve por consideraciones imparciales cuando

elige evitar que su esposa, en lugar de un extraño, se ahogue: «esta es mi esposa, y los esposos deben priorizar la vida de sus esposas», entonces tienes un pensamiento desorbitado[6]. También hay más argumentos teóricos. Uno se deriva de una afirmación acerca de la psicología moral; se dice que la preocupación moral por los demás siempre se basa en alguna relación especial: pertenecer a la misma familia, por ejemplo, o a la misma comunidad[7]. Otra consecuencia del escepticismo sobre la existencia de valores y principios universales, o al menos sobre la posibilidad de que podrían por sí mismos dar lugar a una sensibilidad moral pura; un agente que piensa imparcialmente y valora a todos por igual, maneja el pensamiento y, por lo tanto, se separa de las conexiones particulares con la comunidad que se necesitan para fundamentar tanto una perspectiva ética rica como una motivación sólida para preocuparse por ella[8].

Para aquellos que consideran que estas críticas son convincentes, una opción obvia es otorgarle a la lealtad un papel moral fundamental, de modo que la moralidad surja de las relaciones leales, en lugar de detenerse y juzgarlas. Este pensamiento aparece a menudo dentro del pensamiento comunitarista, como hemos visto, y también aparece en versiones de particularismo, republicanism y ética de la virtud. La suposición es que la noción de lealtad es la amiga natural del programa anti-universalista, y que en la medida en que una teoría ética dé un lugar central a la lealtad, no será una teoría universalista.

La ética de lealtad de Fletcher parece respaldar esa suposición. Ofrece su opinión explícitamente como una alternativa al universalismo (lo que él llama “moralidad imparcial”) y se defiende a sí mismo para defender relaciones especiales contra la presión que les impone el pensamiento universalista que prevalece en nuestra cultura actual. A nivel teórico, sin embargo, la visión de Fletcher es difícil de alcanzar. No es exactamente claro cuál es la ética de la lealtad. La formulación más precisa, creo, es esta: una persona actúa de acuerdo con la ética de la lealtad en la medida en que actúa lealmente hacia los grupos e individuos a los que está apegada, en virtud de los contornos de su yo histórico. Esto, sin embargo, no captura todas sus propuestas; muchos de sus ejemplos de lealtades deseables, como la lealtad de un estudiante a sus compañeros de clase, no parecen tener mucho que ver con el yo histórico[9].

Además, Fletcher es equívoco acerca de la relación entre la ética de la lealtad y la moral imparcial. En los primeros capítulos de lealtad, toma una actitud hostil hacia la moral universalista y parece sugerir que deberíamos eliminarla por completo, pero en el último capítulo prevé que el universalismo trabaje en tensión con la ética de la lealtad; dice que sus respectivas demandas son “vinculantes de forma independiente” y sugiere que debemos permanecer abiertos a las demandas de cada uno. Fletcher tiene mucho que decir sobre el papel de la lealtad en el tratamiento de ciertas cuestiones de la ley y las políticas públicas, pero queda mucho trabajo por hacer. El trabajo de Royce es más revelador. Royce está escribiendo en la primera década del siglo XX, y sus preocupaciones inmediatas están muy alejadas de los debates contemporáneos sobre la moral universalista, pero tiene algo importante que decir sobre ellos.

La mayor parte de este capítulo consistirá en un intento de comprender la teoría ética que Royce nos haría respaldar. Estoy a favor de una interpretación que deja la etiqueta

“filosofía de lealtad” un poco confusa. Luego, sostengo que la progresión del pensamiento de Royce produce una lección general sobre la ética de la lealtad; sugiero que cualquier ética plausible de lealtad será, contra las expectativas, un ejemplo de moral universalista. Finalmente, digo que lo que Royce nos enseña acerca de la ética de la lealtad también transmite un mensaje para posiciones ampliamente comunitaristas en la teoría ética.

DOS EXPRESIONES DE LEALTAD

Hay dos formas muy diferentes en las que la noción de lealtad podría situarse en el centro de una teoría ética, ambas bien representadas en *La filosofía de la lealtad*. El siguiente ejemplo es muy atractivo.

Alan y Barbara son miembros de una comunidad, que tiene fuertes vínculos históricos con la tierra. La comunidad opuesta también tiene fuertes lazos con la tierra. Las reclamaciones respectivas de ambas son incompatibles y plantean la amenaza de una sangrienta guerra territorial. No obstante, hay una propuesta sobre la mesa. Se propone que la tierra se entregue a la comunidad opuesta, a cambio de la paz en curso. Si acepta la propuesta, la comunidad renunciará a una causa a través de la cual se ha definido y comprendido por generaciones. Pero evitará una guerra.

Alan se opone a esta propuesta. «Mi lealtad a la causa de la comunidad» —dice— “es lo que me hace quien soy. Me dice por qué estoy aquí y por lo que soy bueno. Es la fuente de mi plan de vida establecido y armonioso. Por supuesto, reconozco y respeto la lealtad de aquellos que pertenecen a la comunidad opuesta, y veo que su lealtad tiene valor para ellos, al igual que mi lealtad tiene valor para mí. Pero *mi* lealtad es a *mi* causa, no a la suya, por lo que apoyaré a la comunidad. Iré a la guerra si es necesario. Si muero por la causa, me alegraré de ser el servidor y mártir de la comunidad, seguro de que a través de mi destrucción gano el rango de héroe».

Barbara apoya la propuesta. «Valoro la lealtad —señala—, creo que la lealtad es un bien humano fundamental y la base misma de toda moralidad, por lo que es mi causa que haya más lealtad en el mundo en lugar de menos. Como miembro leal de la comunidad, naturalmente deseo que la tierra sea nuestra, pero mi mayor compromiso es la lealtad en sí misma. Una guerra destruiría la capacidad de muchos, tanto dentro de la comunidad como de la comunidad opuesta, de mostrar lealtad alguna. Evitar la guerra es mostrar lealtad a la lealtad, y es por eso por lo que estoy a favor de la propuesta».

Estas dos líneas de pensamiento no solo conducen a decisiones opuestas, sino que también representan dos estilos muy diferentes de pensamiento ético. Alan es parroquial, apasionado y descaradamente parcial, totalmente atrapado en su lealtad a la comunidad. Barbara es cosmopolita, calculadora y aparentemente imparcial, capaz de reflexionar sobre su apego a la comunidad e interrogarse a la luz de otros valores. Sin embargo, ambos suenan como si hubieran estado leyendo a Royce[10]. ¿De qué decisión, y de qué manera de pensar, aprobaría Royce, mirando a través de la perspectiva de su filosofía de lealtad? Para responder a esa pregunta, debemos decidir cuál de las dos teorías éticas candidatas es realmente la de Royce. Para responder a esa pregunta, debemos decidir qué

partes de *The Philosophy of Loyalty* son aquellas en las que Royce está expresando su punto de vista.

SER LEAL

Royce proclama los beneficios de la vida leal, sostiene a las personas leales como modelos a imitar, e insta a su lector a elegir su causa y serle fiel. Dice que la lealtad «tiende a unificar la vida, a darle centro, fijeza, estabilidad», que «a menos que puedas encontrar algún tipo de lealtad, no puedes encontrar unidad y paz en tu vida activa»[11].

Habla con admiración del “leal capitán”, permaneciendo firme junto a su barco que se hunde hasta que se haya cumplido su último deber posible para el servicio al que pertenece, y de “leal patriota” y “leal mártir religioso”[12]. «Solo hay una manera de ser un individuo ético», nos dice Royce. «Eso es elegir tu causa y luego servirla, como samurai, su jefe feudal, como el caballero ideal de la historia romántica de su dama, en el espíritu de todos los leales»[13].

Los sentimientos expresados en estos y otros pasajes similares dominan las lecturas 1, 2 y 5 de *La filosofía de la lealtad*, y sugieren una visión ética cuya afirmación central es que las personas deben ser leales, a una o a otra cosa. La instrucción para el individuo que surge desde esta perspectiva es “ser leal”: elija su causa y sirva con lealtad.

Un problema con la opinión actual es que no discrimina entre lealtades. No nos dice cómo ni a qué debemos ser leales. Hasta que se revise la perspectiva para responder a esas preguntas, es muy poco plausible; nadie podría pensar que actuar por lealtad ciega a un gobierno tiránico, por ejemplo, es una forma de actuar bien. Royce, como veremos, es muy consciente de este problema, y deja incoada una segunda versión de la ética de la lealtad.

VALORANDO LA LEALTAD

Para discriminar entre lealtades mientras se busca mantener el valor de la lealtad en el núcleo de su teoría, Royce dice que la lealtad más alta y más deseable es la lealtad en sí misma. ¿Qué significa ser leal a la lealtad? Su causa debe ser esencialmente una «ayuda y un avance de la lealtad a [sus] compañeros»[14]. «Así que elija su causa y así sirva, que, por razón de su elección y de su servicio, habrá más lealtad en el mundo en lugar de menos»[15]. La lealtad es, a la vista de Royce, contagiosa, por lo que una forma de promover la lealtad entre otras es simplemente ser leal, sea cual sea el objeto de su lealtad[16]. Sin embargo, algunas veces, y especialmente en los casos en que se debe tomar una decisión moral difícil, la forma de actuar es por lealtad no a una causa específica delimitada, sino a la causa de la lealtad en general[17].

La idea aquí es que la lealtad es algo bueno y, por lo tanto, debe ser honrada y promovida. Hay diferencias importantes entre esta visión y la opinión de que las personas deben ser simplemente leales. Puede llevar a diferentes decisiones. Alan, en el ejemplo dado anteriormente, es ciertamente leal, pero Bárbara es la que es más leal a la

lealtad. Además, la opinión de que debemos ser leales a la lealtad nos obliga a valorar las lealtades y los individuos leales, dondequiera que se encuentren. Todo ser humano (o casi todo ser humano) tiene capacidad de lealtad, por lo que todo ser humano debe entrar en las consideraciones de la persona que es leal a la lealtad. En este sentido, una teoría ética que valora la lealtad a la lealtad valora a las personas por una característica, la capacidad de lealtad, que poseen inherentemente, y recomienda una justa medida de imparcialidad.

Hay un problema con la atribución de este punto de vista a Royce, que es que una vez que está completamente desarrollado, deja de parecerse a un punto de vista cuya noción central es la *lealtad*. La persona que es leal a la lealtad (alguien, como Bárbara en el caso mencionado anteriormente, que valora a todos los seres humanos y actúa de la mejor manera para promover la causa de la lealtad entre ellos) no es alguien a quien normalmente describiríamos como “leal”[18]. Con su perspectiva imparcial y su insistencia en evaluar sus propias lealtades locales a la luz de un valor universal, se la describe más naturalmente como “concienzuda” o “de principios”. No es que sea desleal, pero sus compromisos básicos no son para comunidades o causas delimitadas particularmente; en ese sentido, ella es diferente al patriota, al mártir religioso y al capitán del barco. Ella es leal solo en el sentido en que una persona comprometida con el utilitarismo es, por lo tanto, “leal” a la maximización de la utilidad.

La persona que es “leal a la lealtad” realmente tiene un compromiso de principios, no una lealtad. Pero si eso es cierto, entonces hay razones para preguntarse si es realmente *lealtad* a lo que ella tiene su compromiso de principio. Después de todo, *su* actitud es una de las actitudes —de hecho, la más alta y la mejor— que Royce recomienda, y nos haría honrar y promover. Así que la clase de cosas con las que ella tiene un compromiso de principios debe incluir la actitud de un compromiso de principios. Pero entonces su compromiso no es solo la lealtad; es para todas las formas de compromiso de principios, o, como podríamos decirlo, la devoción sincera. Una forma de mostrar devoción sincera es ser leal al estilo del patriota, mártir religioso y devoto capitán de barco, pero otra es pensar cuidadosamente qué cosas de la vida son objetivamente más valiosas y luego dedicarse de todo corazón a honrar y promover esas valiosas cualidades (entre las cuales, si Royce tiene razón, es la devoción sincera).

La persona a quien Royce describe como leal a la lealtad se describe mejor como sigue. Ella entiende y valora la capacidad del ser humano para comprometerse plenamente con una causa superior y, por lo tanto, le da unidad y certeza a su estructura de vida. Ella puede estar comprometida con cualquier número de causas locales, pero su mayor compromiso es fomentar y promover esta capacidad humana para un compromiso sincero, donde sea que se encuentre. La instrucción que surge de esta interpretación de Royce es «dedícate de todo corazón a la causa de la devoción sincera».

Interpretación de Royce

Hay dos puntos de vista morales diferentes que Royce podría ser tomado para sostener. La primera es que las personas deben ser leales. La segunda es que las personas deben ser leales a la lealtad, donde eso significa que las personas deben estar totalmente dedicadas a la devoción sincera. Es mejor leer a Royce que sostiene la segunda perspectiva; Bárbara es mejor, según Royce, que Alan.

Primero, solo esto es así si Royce sostiene la segunda opinión, por la que puede afirmar coherentemente que su teoría del valor explica «todas las virtudes comunes, en la medida en que son defendibles y efectivas»[19]. Sobre la honestidad, Royce señala que para obtener su valor del hecho de que «cuando digo la verdad, mi acto es directamente un acto de lealtad al vínculo personal que, de ese modo, me une al hombre con el que estoy de acuerdo en hablar»[20]. Pero si el hombre a quien doy mi consentimiento para hablar no es miembro de una comunidad a la que soy leal, entonces ¿por qué debo actuar lealmente y honestamente hacia él? La respuesta ha de ser, como dice Royce, que la honestidad se debe a «la humanidad en general», porque la honestidad «beneficia a la comunidad y a la causa general de la lealtad en las transacciones»[21]. Para que Royce tenga alguna posibilidad de rendir cuentas. por la virtud de la honestidad, se debe considerar que implica un compromiso con la promoción de cierto tipo de compromiso —en este caso, lealtad en las transacciones— entre los miembros de la humanidad en general. Lo mismo, por razones análogas, se aplica a las virtudes de la justicia y la benevolencia que Royce considera más adelante[22].

En segundo lugar, es posible interpretar el elogio de Royce a las lealtades parroquiales no como actitudes de identificación que él considera valiosas en sí mismas, sino más bien como el tipo de pasión y desinterés que le gustaría que mostráramos en nuestro compromiso a causas menos localizadas. Deberíamos ser tan apasionados y comprometidos como el patriota y el capitán del barco, pero debemos dirigir esa pasión y compromiso hacia un ideal que sobresale respecto a cualquier país o barco en particular. Royce da algunas indicaciones por las que considera que las lealtades parroquiales son valiosas no por su propio bien, sino porque conducen a menos lealtades parroquiales. Elogia el particularismo, pero también habla de un ascenso de lealtades; «si dejamos que se desarrolle nuestra lealtad, tiende a convertirse en el servicio a la causa universal»[23].

En tercer lugar, sabemos por el texto que Royce se complace en extender el título de “lealtad” al tipo de compromiso de principios que está involucrado en la devoción de una persona a un principio moral universal (en oposición a una causa o comunidad más delimitada). Cuando un «joven muy serio» le dice a Royce que la lealtad es la herramienta de los tiranos y debe ser abandonada en favor de la iluminación ilustración y la independencia, la respuesta de Royce es decir que ese joven, con su «pasión por el triunfo universal de la libertad individual y el odio a la opresión está mostrando lealtad a la humanidad»[24]. El objeto del entusiasmo del joven puede ser un valor universal, no obstante, es algo hacia lo que él puede, en la forma de Royce hablando, ser “leal”. Del mismo modo, Royce habla de un amigo suyo que está comprometido, incluso cuando está en contra de sus propios intereses, a la verdad, solo por su propio bien. El amigo

está comprometido con un valor universal e imparcial, pero Royce cree que ese compromiso constituye un ejemplo inspirador de lealtad[25]. Por supuesto, creo que esto amplía el significado de “lealtad”, pero el punto importante es que en la “lealtad” de Royce y, de hecho, la más alta y admirable forma de lealtad, puede implicar un compromiso no con una causa o comunidad delimitada, sino con un valor moral universal o la humanidad en general.

En cuarto lugar, Royce nos dice que no tiene un gran compromiso con el sentido corriente del término “lealtad”. «Definí mi uso actual del término popular ‘lealtad’, de una manera claramente técnica»[26].

Por todas estas razones, existe una licencia textual y una razón filosófica para interpretar a Royce como un defensor de un punto de vista cuyo valor central no es la lealtad, sino más bien algo como la devoción sincera a la causa de la devoción sincera.

DISCRIMINANDO ENTRE LAS LEALTADES

Si mi lectura de Royce es correcta, entonces su filosofía consolidada de lealtad es similar en aspectos importantes a las teorías morales que naturalmente clasificamos como universalistas. En el núcleo de la teoría se encuentra un valor que puede manifestarse en cualquier persona, y la teoría nos dice que respetemos y promovamos ese valor dondequiera que se encuentre. No es lo que buscan los críticos del universalismo.

Hay buenas razones por las que Royce asciende de su admiración por la lealtad a la teoría universalista que finalmente defiende, y se derivan de consideraciones cuya fuerza se sentirá en cualquier intento de articular una ética de lealtad.

Una de las razones por las que la opinión de Royce se desarrolla como lo hace es que debe evitar ciertas preocupaciones obvias sobre la proliferación de la lealtad no diferenciada. Existe una preocupación por lealtades equivocadas, como la lealtad ciega a un régimen tiránico. Y existe una preocupación sobre las formas en que las lealtades en disputa pueden llevar a un conflicto mutuamente destructivo. Podríamos tener un mundo de guerra y sufrimiento constantes, formado por personas fanáticas, pero en el que todos, tenemos que decir algo, seguramente, acerca de por qué esas personas deberían resolver sus diferencias y tratar de vivir en paz. El primer problema para la ética de la lealtad, entonces, es el de encontrar formas de discriminar entre lealtades y condenar sus excesos. La estrategia de Royce es introducir la noción de lealtad a la lealtad; esto implica alejarse del sentido común de “lealtad” y desviarse hacia el universalismo. Hay dos estrategias alternativas que podrían considerarse prometedoras.

La primera es observar más profundamente la noción de lealtad, con la esperanza de encontrar una garantía de que las lealtades más verdaderas y puras no tendrán objetos indeseables y no se perseguirán en exceso. Sin embargo, es difícil ver cómo se pueden hacer tales discriminaciones sin definir la lealtad de una manera que lo haga rehén de las nociones independientes de carga moral. Eso es lo que sucede cuando John Ladd, por ejemplo, dice que la verdadera lealtad implica darle algo a su moral; este movimiento le permite alcanzar su objetivo de descartar la posibilidad de los leales nazis, pero también

descarta la posibilidad de que la noción de lealtad será de ayuda para explicar la noción de “moral debida”[27].

La segunda estrategia es hacer lealtades que respondan a estándares independientes, diciendo, por ejemplo, que las únicas lealtades deseables son aquellas coherentes con los valores de libertad e igualdad. Pero luego nos encontramos con dos problemas. Primero, una vez que se introducen dichos estándares independientes, se compromete la centralidad de la lealtad y se vuelve menos probable que la visión resultante pueda caracterizarse con precisión como una ética de la lealtad. En segundo lugar, nos queda el problema de decir de dónde provienen esos estándares independientes. Necesitamos asumirlos sin comprometernos con el universalismo, pero ya no tenemos la noción de lealtad para ayudar; cualquier amenaza anti-universalista debe venir de otra parte.

La fenomenología de la lealtad

Una segunda razón por la que Royce está dispuesto a hablar de valores universales y absolutos tiene que ver con la fenomenología de la lealtad. Al comienzo de la lección 7, informa que recibió una carta de un amigo, quejándose de que es muy extraño hablar del valor de la lealtad sin atribuirle valor a los objetos de lealtad[28]. La sugerencia, en parte, es que la lealtad es siempre lealtad a algo, y ser leal a algo, de la manera sincera y reflexiva que aprueba Royce, es ver esa cosa tan valiosa, independientemente de su estado como objeto de lealtad. Royce simpatiza con la sugerencia de su amigo, y lo toma como su señal para introducir la “metafísica de la lealtad”[29]. Es difícil ver cómo la lealtad puede tener sentido como la actitud moral fundamental, a menos que haya algo que exija lealtad, es decir, algo que es valioso y digno e inspirador por derecho propio, no solo porque resulta ser algo hacia lo que los individuos son leales. Como lo expresa Royce, «la moralidad requiere la luz de la verdad eterna»[30]. Requiere un ideal superior al que la persona leal puede servir.

Para Royce, la lealtad es una actitud que representa un valor independiente en el mundo, en los objetos de lealtad. Si se toma todo el valor de la lealtad de Royce, entonces esa lealtad parece equivocada. Para evitar esta consecuencia, parece que una ética de lealtad debe postular valores sustantivos que existen independientemente del valor de lealtad. Una vez más, eso plantea el problema de construir tales valores en la teoría sin comprometer su título como una “ética de la lealtad”, así como —si buscamos una alternativa a las teorías universalistas— el problema de explicar la existencia de tales valores dentro de un marco no universalista, y sin la noción de lealtad para ayudarnos.

LA NECESIDAD DE LA LEALTAD

La tercera consideración que empuja a Royce hacia una teoría universalista tiene que ver con la estructura más profunda de sus compromisos evaluativos. Él está interesado en la lealtad porque cree que es una necesidad humana fundamental, que responde a una situación humana universal. De acuerdo con Royce, una vida humana mejora mucho cuando tiene un principio rector: cuando está unificada y tiene un propósito. Alguien que

vive una vida así, nos dice Royce, puede ser firme en su auto-comprensión e identidad; él sabe quién es, por qué está aquí y qué significaría para su vida tener éxito[31]. Desde el punto de vista de Royce, la mejor manera de lograr esa vida es ser leal.

La línea de pensamiento de Royce contiene un compromiso que puede usarse para evaluar las lealtades de los individuos y sus perspectivas evaluativas de manera más general. Cualquier lealtad puede dar sentido a la vida de un individuo, pero hay un sentido claro en el que una lealtad es más alta, o más sabia, o se encuentra más en sintonía con cómo están las cosas, si respeta la siguiente verdad: existe una necesidad humana fundamental de lealtad. Por eso, la lealtad a la lealtad, para Royce, es la forma más elevada de lealtad; es una lealtad que, en cierto sentido, hace las cosas bien; incorpora una comprensión precisa de la situación humana y su solución. De hecho, a alguien cuya vida se guía por una lealtad delimitada, a alguien cuya vida se basa en la lealtad solo a una comunidad en particular, le falta algo. Ella puede disfrutar de todos los beneficios que una vida leal puede ofrecer, pero su plan de vida no incorpora completamente la importante verdad moral de que los humanos, dondequiera que se encuentren, necesitan lealtad.

Déjame intentar poner esto de manera diferente. Royce comienza con un juicio acerca de lo que es bueno para los humanos en virtud de su humanidad. Para evitar decir que vivir una vida humana buena debe implicar no acertar en una comprensión plena de ese juicio, no acertar en entender la verdad sobre por qué la vida buena es buena, entonces encuentra una manera de incorporarla en la perspectiva de la persona que está viviendo esta vida buena. Él cree que la vida buena es una vida leal, y encuentra la manera de ser leal al valor de la vida leal[32]. Pero ese es un valor universalista. Comprender es ver que se puede crear una instancia en una persona, independientemente de su pertenencia a la comunidad en particular, y de las relaciones especiales que tenga con los demás. Honrar ese valor, solo por su propio bien, es tomar una perspectiva imparcial.

La trayectoria del pensamiento de Royce tiene sentido a la luz de su punto de partida, y su punto de partida no es, en aspectos relevantes, idiosincrásico. Los argumentos a favor de la importancia de la lealtad y los motivos para una ética de lealtad siempre avanzan a partir de la sugerencia de que la lealtad responde a ciertas necesidades humanas universales. Cuando Fletcher se queja de que la moral universalista no tiene en cuenta la naturaleza esencialmente histórica del yo, cuando MacIntyre argumenta que un individuo que carece de lealtad a su comunidad se separa de su fuente de sustento moral, y cuando Rorty y Oldenquist dicen que la motivación moral es siempre una expresión de lealtad grupal, todos hablan de la condición humana y hacen afirmaciones sobre lo que se necesita para que una vida humana marche bien[33]. La perspectiva que se adopta al emitir tales juicios es diferente de la perspectiva que tomamos desde dentro de nuestras lealtades. Al ser leales, prestamos atención a las relaciones especiales que compartimos con individuos particulares; no nos centramos en las necesidades que los humanos tienen simplemente en virtud de ser humanos.

Esa diferencia de perspectiva es todo lo que se necesita para plantear el problema que mueve a Royce hacia el universalismo. Si es bueno para los humanos tener lealtad como

su actitud moral básica, y si es imposible incorporar dentro de esa actitud el respeto por la verdad acerca de por qué es deseable tener una actitud —a saber, la verdad de que la lealtad es valiosa en todos los humanos, porque todos los humanos tienen ciertas necesidades— entonces tenemos una decisión difícil de tomar. O las personas viven a la luz de lo que es verdaderamente valioso, o viven una vida en la que se satisfacen sus necesidades fundamentales. No pueden hacer ambas cosas.

Hay formas de mitigar la dureza de este dilema, una de las cuales es la de Royce. Este autor sugiere que la actitud de lealtad no es realmente inconsistente con el conocimiento de la fuente y la estructura del valor de la lealtad, porque es posible ser leal a la lealtad; esta visión amplía el significado de la lealtad y, en cualquier caso, abandona las ambiciones anti-universalistas.

Otra alternativa es respaldar una forma de moralidad de dos niveles. Eso sería recomendar a las personas que adopten las dos perspectivas morales diferentes y una estrategia sensata para moverse entre ellas. En momentos de reflexión puedes pensar en el valor de la lealtad como algo que responde a las necesidades humanas características, y valorar la lealtad en ti y en los demás por las formas en que hace que las vidas humanas sean mejores. Pero cuando estás atrapado en tu vida diaria, no necesita prestar atención a ese valor universal y puede vivir como partidario, valorando a las personas por sus relaciones especiales con usted, no por las propiedades que poseen por derecho propio. Al mantener el equilibrio correcto entre las dos perspectivas, se ejecuta la idea, puede ver las cosas como realmente son y disfrutar de los beneficios de la vida leal.

Sin embargo, el enfoque de dos niveles es el tipo de imagen recomendada por los filósofos universalistas, especialmente los utilitaristas, que quieren mostrar cómo sus puntos de vista dejan espacio para actitudes parciales, como la amistad, y la necesidad de un enfoque de dos niveles es por lo que tan a menudo los críticos de la moral universalista exigen una alternativa[34]. Los críticos como Stocker y Williams dicen que el enfoque de dos niveles es esquizofrénico o alienante[35]. Fletcher lo rechaza de antemano[36]. En cualquier caso, es imposible para distinguir entre las teorías morales universalistas según las cuales a veces hay buenas razones, a la luz de los principios universales para no prestar atención a los valores universales. Si el objetivo es encontrar una alternativa a las formas prevalentes de moralidad universalista, entonces la teoría moral de dos niveles no ofrece consuelo.

ROYCE Y EL COMUNITARISMO

Royce avanza de un compromiso con el valor de la lealtad a una teoría ética universalista. Esa progresión está bien motivada e impulsada por preocupaciones que surgirán en cualquier intento de construir una ética plausible de lealtad. Si comenzamos con el valor de la lealtad, necesitamos encontrar una manera de distinguir las buenas lealtades de las malas, necesitamos dar sentido a la lealtad diciendo cómo ciertas cosas merecen lealtad, y necesitamos encontrar un lugar en nuestra teoría más amplia para la afirmación sobre la condición humana que (probablemente) nos interesó en primer lugar en la lealtad. Es difícil ver cómo una ética de la lealtad completamente desarrollada

podría evitar la progresión que vemos en Royce, si es que es algo plausible. La suposición de que una ética creíble de lealtad constituirá una alternativa a la moral universalista resulta errónea.

Para terminar, quiero relacionar las preocupaciones encontradas en Royce con el intento ampliamente comunitarista de construir una alternativa a la moral universalista. Los problemas para la ética de la lealtad, en la medida en que pretende ser una alternativa a la moral universalista, pueden traducirse en problemas para el comunitarismo.

Primero, y obviamente, la preocupación por diferenciar las lealtades buenas de las malas se corresponde con el problema del comunitarismo de diferenciar las comunidades morales buenas de las malas. Parece impensable que pueda haber una comunidad sana y autosuficiente en la que haya una concepción verdaderamente atroz de la vida buena; y parece concebible que los diferentes códigos morales insertados en la comunidad puedan conducir a conflictos intercomunitarios horribles y mutuamente destructivos. Este punto no es en absoluto novedoso y recibe mucha atención en la literatura (los comunitaristas a menudo responden argumentando que ciertos valores fundamentales surgirán dentro de cualquier comunidad moral bien formada), así que dejémoslo como está[37].

En segundo lugar, el problema de dar sentido a las lealtades, sin postular de manera independiente las cosas valiosas que merecen lealtad, se convierte en el problema de dar sentido a las formas en que las perspectivas morales integradas en la comunidad confieren valor a las personas, sin postular fuentes convincentes independientes de dicho valor. Por lo general, los códigos morales integrados en la comunidad aspiran a adherirse a las normas que existen más allá de la comunidad. La comunidad se concibe a sí misma como, por ejemplo, una nación bajo el designio de Dios, o al servicio de un propósito divinamente dado, o como consagración de ciertas verdades universales evidentes, o como la defensa del verdadero orden moral, o como la forma de vida que sostiene. Es mejor para los humanos vivir. Es difícil ver cómo se puede hacer que dichos códigos morales parezcan sensatos, si ellos mismos son los que en última instancia determinan el rol y el estatus moral del individuo. Así como la lealtad de Royce solo tiene sentido, en sus propios términos, si hay cosas que son dignas de lealtad; muchos (si no todos) los venerables códigos morales insertados en la comunidad solo tienen sentido en sus propios términos si existen fuentes de valor sólidas que son independientes de cualquier comunidad en particular.

La tercera preocupación por el comunitarismo corresponde a la sugerencia de que el compromiso normativo que subyace al entusiasmo de Royce por la lealtad es universalista; se basa en una afirmación acerca de lo que es bueno para los humanos, en virtud de su ser humano. Los ataques comunitaristas a la moral universalista casi siempre se producen de manera similar, diciendo que la moral universalista no incorpora verdades importantes sobre la condición humana o sobre la naturaleza de la moral humana. Esas verdades casi siempre resultan ser verdades evaluativas; son verdades sobre lo que los humanos necesitan, qué vida es buena para los humanos vivir, lo que se necesita para que los humanos individuales florezcan o lo que permite que un humano se

convierta en un agente moral sano. Entonces hay una tensión entre las formas parciales de pensar que los críticos de la moral universalista quisieran que adoptáramos, y sus propios pronunciamientos sobre la condición humana universal, a la luz de los cuales se supone que se encuentra la moral universalista.

La preocupación no es solo que los comunitaristas se conviertan en universalistas disfrazados. También suscita controversia que acaben recomendando un pensamiento moral que desconoce la verdad evaluativa superior como un componente esencial. Los comunitaristas valoran los compromisos con las comunidades morales ricas y autosuficientes porque creen que solo dentro de una comunidad es donde una persona puede llegar a tener tanto una concepción bien fundada de la vida buena como la motivación para vivir de acuerdo con ella; pero no se imaginan que los miembros de tales comunidades adquieran compromisos de la forma: “debo estar comprometido con esta comunidad porque es el único modo en que puedo tener una concepción bien fundamentada de la vida buena y la motivación para vivir de acuerdo con esto (...)”. Para la comunidad, parece ser que el hecho de ver las necesidades humanas como realmente son supone tomar una perspectiva que resulta incompatible con la que necesitas tomar, si tus necesidades humanas afloran.

Es innecesario afirmar que estas críticas al comunitarismo se han ofrecido de forma muy concisa, y claramente hay más que decir. Y ciertamente no resuelven las preocupaciones sobre la moral universalista que motiva el comunitarismo. Pero el desarrollo de la filosofía de la lealtad en Royce, además de desvelar algo sobre cómo debería ser una ética de la lealtad digna de encomio, muestra que los compromisos universalistas y el razonamiento moral imparcial son muy difíciles de poner entre paréntesis, independientemente de los problemas filosóficos a los que puedan conducir.

[1] Aunque se tengan en cuenta las tesis de Richard Rorty y Andrew Oldenquist, descritas en el capítulo anterior.

[2] Nota del traductor: el autor considera que es posible asumir uno de esos compromisos sin el otro, pero para sus propósitos, en esta obra, propone asumir ambos conjuntamente.

[3] KANT, I. (1997) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducido por Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press (orig. 1995).

[4] BENTHAM, J. (1992) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nueva York, Prometheus Books (orig. 1823); Mill, J.S. (1979) *Utilitarianism*. Indianápolis, Hackett.

[5] Stocker, M. (1976) “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *The Journal of Philosophy* 73:14, pp. 453-466.

[6] WILLIAMS, B. (1981) “Persons, Character and Morality”, en WILLIAMS, B. (ed.) *Moral luck*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19

- [7] Vea el argumento “moralidad como lealtad”, considerado en el capítulo anterior.
- [8] Vea el argumento del yo ético, considerado en el capítulo anterior.
- [9] La noción de Fletcher del yo histórico se explica en el capítulo 7 de *Loyalty*. El ejemplo de la estudiante y sus compañeros de clase está en la p. 105.
- [10] El discurso de Alan se basa sobre el material recogido en ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 1, pp. 19-20. Bárbara expresa la visión encontrada en la lectura 3.
- [11] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 1, pp. 12, 23.
- [12] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 2, p. 26.
- [13] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 2, p. 47.
- [14] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 3, p. 56.
- [15] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 3, p. 57.
- [16] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press Lectura 3, pp. 63-65.
- [17] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 4, p. 90.
- [18] Nota del traductor: en este punto Simon Keller se remite a R.T. Allen, quien dice que “la lealtad a la lealtad” es una expresión “forzada y artificial”. Cfr.: Allen, R.T. (1989) “When Loyalty No Harm Meant”, *Review of Metaphysics*, vol. 43, pp. 281-294, en concreto p. 286.
- [19] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 3, p. 61.
- [20] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 3, p. 66.
- [21] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 3, p. 67.
- [22] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 3, pp. 67-69.
- [23] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 8, p. 178.
- [24] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 2, pp. 29-30.
- [25] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 3, pp. 64-65.
- [26] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 6, p. 117.
- [27] LADD, J. (1967) “Loyalty”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, en Edwards, P. (ed.) en la voz “lealtad”. Nueva York, Macmillan and the Free Press, pp. 97-98.
- [28] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 7, p. 142.
- [29] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 7, p. 161.
- [30] ROYCE, J. (1995) *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Lectura 7, p. 146.
- [31] Estos sentimientos vienen expresados en varios puntos en *The Philosophy of Loyalty*; ver Lectura 1, p. 12, como un ejemplo.
- [32] Nota del traductor: Simon Keller quiere enfatizar que ese compromiso está mal descrito, pero considera que no es oportuno ahondar en ello aquí.
- [33] FLETCHER, G.P. (1993) *Loyalty*, ver especialmente el preámbulo y las pp. 11-24; MACINTYRE, A. (2002) “Is Patriotism a Virtue?”, en PRIMORATZ, I. (ed.) *Patriotism*, op. cit.; RORTY, R. (1997) “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives* 42:3, op. cit.; OLDENQUIST, A. (1982) “Loyalties”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, op. cit.
- [34] Ver, por ejemplo, RAILTON, P. (1984) “Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13:2, pp. 134-171; y SIDGWICK, H. (1981) *The Methods of Ethics*, Londres, Hackett (orig. 1907), Libro IV, capítulo 5.
- [35] STOCKER, M. (1976) “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *The Journal of Philosophy*, vol. 73:14, pp. 453-466; WILLIAMS, B. (1981) “Persons, Character and Morality”, en WILLIAMS, B. *Moral luck*, op. cit., pp. 1-19.
- [36] FLETCHER, G.P. (1993) *Loyalty*, op. cit., pp. 11-16, 164-170.
- [37] Ver especialmente MACINTYRE, A. (1981) *After Virtue*, op. cit., capítulo 14, en el que se argumenta que ciertas virtudes fundamentales serán centrales para cualquier comunidad que pretenda alcanzar un sólido comportamiento moral.

10. LA DESLEALTAD

INTRODUCCIÓN

He pasado gran parte de este libro con el argumento de que la lealtad no es una categoría moral importante. Hay muchas formas diferentes de lealtad, y sus diferencias tienden a ser de mayor interés ético que sus similitudes. Para los propósitos de la filosofía moral, a menudo es importante tratar las diferentes lealtades por separado y si bien, algunas son de gran valor, otras son positivamente indeseable. La lealtad, considerada como una proposición general, no es un valor o una virtud.

Una razón para preocuparse por este conjunto de puntos de vista es terminar por minimizar el significado ético de la noción de lealtad, también podemos encontrarnos minimizando el significado ético de la noción de deslealtad, y eso parece ser un error grave. La deslealtad parece ser un tipo distintivo y profundo de error y las ideas con las que está asociada —ideas de decepción, abandono y traición— tienen una gran carga moral.

Supongamos que le dices a una amiga algo personal, algo que no querías compartir con otros, y luego ella lo suelta en compañía de otros. Una cosa es expresar tu disgusto al decirle que fue descuidada o desconsiderada. Otra cosa es decirle que fue desleal, que te traicionó o abandonó, o que te decepcionó. Si vas a acusarla en esos términos, será mejor que te asegures de que fue un secreto importante que ella dejó escapar. Será mejor que te asegures de que su acto fue verdaderamente atroz.

¿Cómo debemos dar cuenta de la gravedad de la deslealtad y los pecados asociados? Una opción es decir que la lealtad es una virtud fundamental y la deslealtad es su vicio opuesto. Esto sería un error, no solo porque la lealtad no es una virtud, sino porque la deslealtad es un fenómeno más complicado, éticamente hablando, de lo que sugiere el tratamiento. Lo que sigue examina la noción de deslealtad y proporciona una descripción aproximada de lo que es y cuándo y por qué está mal. Si tengo razón, entonces el tratamiento correcto de la deslealtad puede adaptarse a la historia básica que he contado sobre la ética de la lealtad.

¿LA DESLEALTAD ES SIEMPRE MALA?

En la literatura filosófica reciente, la única discusión cuidadosa de la deslealtad de la que tengo conocimiento es en las dos primeras páginas de un artículo sobre lealtad corporativa, escrito por R. E. Ewin[1]. Este autor dice que la deslealtad siempre es un vicio, y consiste en «el fracaso de los sentimientos apropiados para hacer que uno haga lo que debería haber hecho de manera independiente»[2]. Algo solo cuenta como deslealtad, dice Ewin, «si también se puede describir como otro vicio»[3]. Una persona que deja una empresa y luego entrega sus secretos a un nuevo empleador, para dar uno de los ejemplos de Ewin, es deshonesto, además de ser desleal, y manifiesta otros aspectos de deslealtad. Según Ewin, puede involucrar vicios como la ingratitud y el egoísmo. Para Ewin, la ilicitud de la deslealtad está incorporada en el concepto de deslealtad (nada puede ser desleal a menos que sea incorrecto) y siempre hay algo que hace que un acto de deslealtad sea incorrecto aparte de ser desleal. Vale la pena señalar que Ewin puede decir todo esto sin decir que la lealtad es una virtud: «La lealtad hace que uno actúe, pero no necesariamente donde haya otros buenos motivos para actuar»[4].

Es un error decir que la deslealtad siempre es errónea y que siempre implica un vicio independientemente especificable. A veces, las personas deben ser desleales y, a veces, la deslealtad no implica ningún vicio.

Considera el caso del delator ético, el empleado que expone públicamente las acciones inmorales de su empleador. Podría trabajar para una compañía que está liberando secretamente residuos peligrosos en el suministro de agua, por ejemplo, y podría ser incapaz de terminar esta práctica sin llevar el secreto de la compañía al público. Seguramente es posible que esta persona actúe correctamente. ¿Podría ella actuar y al mismo tiempo ser desleal?

El delator libera información confidencial que, una vez conocida, causará un gran daño a su empleador. Al decidir si hacer pública o no la información, quedará claro para el delator lo que exige la lealtad de la empresa. Es obvio que revelar secretos de la empresa es cometer una traición profundamente descarada. Después de todo, la compañía le ha puesto en una posición de confianza y puede que le haya tratado muy bien. Su empleador ciertamente dirá que su acto es desleal, y ciertamente sería correcto decirlo si el empleado divulgara secretos que solo tienen una importancia estratégica, como los planes para una próxima campaña de marketing. Si puede ser desleal divulgar información perjudicial sobre la próxima campaña de mercadotecnia de su empleador, ¿por qué no debería ser desleal divulgar información dañina sobre lo que hace su empleador con sus residuos peligrosos? Cuando le acusan de deslealtad, creo que la respuesta natural del delator, es defenderse afirmando que: «teniendo en cuenta lo que estaba haciendo la empresa, no merecía mi lealtad», lo que no significa que él no sea realmente desleal, sino que, dadas las circunstancias, su deslealtad está justificada.

Parece, entonces, que la descripción más natural del denunciante ético es como alguien que hace lo correcto al ser desleal. Además, en al menos algunos casos, el denunciante no hace nada éticamente cuestionable. A menudo, por supuesto, un denunciante, incluso si actúa correctamente en general, tendrá que hacer cosas que serían inadmisibles en circunstancias normales, como decir mentiras o poner en riesgo a

colegas inocentes; en estos casos, su acto tiene aspectos lamentables que, en estas circunstancias, son superados por el bien. Pero no siempre: a veces el denunciante no tendrá que mentir, poner en peligro a los inocentes o hacer cualquier cosa indeseable. A veces, todas las consideraciones morales apuntarán en la misma dirección. Dada la especificación correcta del caso, el acto del denunciante puede ser claramente, sin mitigación, lo correcto, mientras que aún es una cosa desleal. A veces, la deslealtad no solo no se equivoca, sino que también no implica ningún vicio especificable de forma independiente.

La historia del denunciante no es tan inusual, en la medida en que es una historia de deslealtad justificada. Hay muchos otros casos en los que una persona, actuando de manera desleal, hace exactamente lo que debería. Piense en el soldado que abandona un ejército que está matando injustamente a personas inocentes, el gerente del banco que se niega a seguir la política de la compañía de reducir las tasas de interés más altas de los prestatarios vulnerables, o la esposa que refiere a su esposo criminal a la policía.

Para un tipo de caso diferente, imagine a un estudiante que, en medio de un proyecto de tesis, se da cuenta de que sus verdaderos intereses se encuentran en otra parte, y decide transferirse a un proyecto diferente con otro asesor. Si usted es el asesor original, y si ha gastado una gran cantidad de tiempo y capital político en financiar al estudiante y supervisar su trabajo, entonces puede sentir que al elegir trabajar con otra persona, el estudiante lo decepciona. Sin embargo, al mismo tiempo puede comprender que el estudiante no debe continuar con el proyecto original solo para mantener la fe en usted. Está siendo desleal en el cambio de proyectos, pero si eso es lo que decide que es lo mejor para él, entonces eso es lo que debe hacer.

Un acto desleal puede ser correcto o incorrecto. Sin embargo, esto no implica que la deslealtad nunca haga una diferencia moral. Supongamos que le cuentas a un amigo un secreto personal y que un desconocido te oye por casualidad. Entonces, tanto tu amigo como el desconocido informan el secreto en público. Te sentirías más agraviado por el acto de tu amigo que por el de un extraño. No habla bien del extraño que actúa como lo hace (su acto es desconsiderado y oportunista), pero el acto de su amigo, porque es desleal, tiene una cualidad hiriente distintiva. La deslealtad puede no garantizar el error, pero tampoco es moralmente inerte.

LEALTAD, DESLEALTAD Y RESPONSABILIDAD MORAL

Puedes ser leal, como digo en el capítulo 1, sin saberlo. Puedes creer honestamente que estás considerando a tu amigo el candidato de trabajo de manera imparcial, cuando en realidad está influenciado por sentimientos de lealtad; puedes creer honestamente que no sientes lealtad a tu padre cuando es obvio para todos los demás lo que haces; y un perro o niño pequeño puede ser leal sin tener idea de lo que es la lealtad. La deslealtad, en comparación, implica un nivel bastante alto de conciencia, o deliberación, o sofisticación mental, aunque no es un asunto sencillo decir exactamente qué.

Una cosa desleal que podrías hacer es entregar los planes militares secretos de tu país al enemigo. Supongamos, sin embargo, que le das los planes al enemigo sin entender

realmente lo que estás haciendo. No es que no sepas que son planes, o que son secretos, o que este es el enemigo. Más bien, simplemente no entiendes el significado de compartir planes militares secretos. Tal vez usted sea un alma simple, o una persona nueva en el mundo de la inteligencia internacional, y no tenga idea de cómo funcionan estas cosas. Cuando el enemigo solicita los planes, simplemente los entregas sin pensar en ello, tal como lo harías si los planes fueran solicitados por uno de tus superiores. Se pueden decir muchas cosas poco favorables sobre usted en tal caso, pero su acto no es desleal. Algo acerca de su situación, algo relacionado con su falta de información, intelecto o intención, lo deja sin los recursos psicológicos que requiere la lealtad.

Algunas personas son capaces de lealtad, pero no deslealtad. Si ha llevado a su perro al parque, y él está jugando con una gran multitud de otros perros y sus dueños, y cuando se aleja se da cuenta y corre detrás de usted, entonces es posible que actúe por lealtad; él sabe quién eres y le importa estar contigo. Si, alternativamente, te ignora y sale corriendo tras un extraño cuando finaliza el juego, entonces no está siendo leal, pero tampoco es desleal. Puede llamar leal a un perro, pero llamar desleal a un perro es atribuirle motivos y un nivel general de sofisticación mental que los perros no poseen. Una vez más, falta algo que se necesita para la deslealtad.

Es tentador pensar que el único tipo de deslealtad es la deliberada. Entonces, diríamos que la deslealtad, en lugar de un simple hecho de no ser leal, siempre implica hacer algo que sabes que es desleal. Pero eso no puede ser del todo correcto. Como con la mayoría de los tipos de motivos, la deslealtad es compatible con el autoengaño, y es compatible con la negación, de modo que alguien que es genuinamente desleal puede creer genuinamente que no lo es.

Además, la deslealtad puede ser el resultado de una simple distracción o falta de esfuerzo. Es posible que tenga un amigo que espera y recibe de usted todos los favores especiales y la atención que los amigos pueden brindarse el uno al otro, pero atraviesa un período durante el cual ella no proporciona lo mismo a cambio. Ella nunca tiene tiempo para hablar cuando es usted quien necesita discutir las cosas, ella lo defiende regularmente, es descuidada con su información personal, etc. Tu amiga podría entonces ser desleal, incluso si se sorprendería de que ella misma se describiera como tal. La razón por la que ella es desleal puede no ser que tenga la intención de serlo, sino que esté preocupada o distraída, o que esté pasando por un momento en el que sea olvidadiza y esté absorta en sí misma.

Lo correcto, aunque todavía algo opaco, es que para que un acto tuyo sea desleal, debes ser moralmente responsable por el acto. Debe tener sentido pedirle cuentas: elogiarlo, culparlo, juzgarlo, por lo que hace. Puede ser moralmente responsable de un acto porque lo elige de forma autónoma, deliberada y con plena conciencia de lo que está haciendo. Pero también puede ser moralmente responsable de un acto cuando no sabe lo que está haciendo, pero debería cuando sabría lo que estaba haciendo si no fuera por su pereza culpable, auto-absorción o distracción; y puede ser moralmente responsable de un acto cuando la razón por la que no sabe lo que está haciendo es porque usted mismo está negando o suprimiendo ese conocimiento. Y puede haber otras formas en que pueda

surgir la responsabilidad moral. Sin embargo, independientemente de las diversas condiciones suficientes para la responsabilidad moral, podemos suponer con seguridad que los perros no las cumplirán y que, por lo general, las personas que actúan por ignorancia no culpable no las cumplirán. Por eso suena extraño acusar a tales individuos de deslealtad. La deslealtad, a diferencia de la lealtad, existe solo en el ámbito de la responsabilidad moral[5].

EL SUFRIMIENTO MOTIVADO POR LA DESLEALTAD

La deslealtad siempre tiene un objeto, un individuo a quien se le hace la deslealtad. Característicamente, cuando eres objeto de la deslealtad de alguien, sufres dos tipos de daño. Primero, está el daño involucrado en el acto de la persona desleal, considerado independientemente del hecho de que es desleal. Segundo, existe el daño distintivo de tener ese primer tipo de daño hecho a través de un acto de deslealtad.

Cuando tu amigo cuenta tu secreto en público, un resultado es que ahora hay muchas personas que saben lo que querías ocultar; esto es un daño que sufrirías incluso si el secreto hubiera sido contado por un extraño. Luego, existe el tipo de daño adicional que implica la transmisión secreta de tu amigo, alguien en quien deberías poder confiar. De manera similar, cuando su cónyuge difunde un rumor desagradable sobre usted, existe, más allá del daño que se deriva de ser hablado en términos desagradables, el daño de sufrirlo a manos de su cónyuge, de todas las personas. Y cuando recibes a un invitado en tu casa, y él se hace con algunas de tus preciadas joyas, sufres más que el daño de ser robado.

Sentirse como una víctima de la deslealtad de otro es, característicamente, sentirse agredido. Tomarlo como deslealtad es tomarlo personalmente. Es sentir que la persona desleal fue a buscarte, o al menos estaba preparada para aprovechar tu vulnerabilidad para lograr sus objetivos nefarios. El ladrón de todos los días expresa una falta general de respeto por los intereses y las propiedades de los demás, pero el huésped de la casa que te roba expresa, o por lo que es probable que sientas, una falta de respeto hacia ti específicamente. Ella te desprecia y tu hospitalidad. Ella bien pudo haber hecho una declaración pública de su desprecio. Esto constituye un daño adicional: el daño de ser afrontado.

La experiencia de la víctima de la deslealtad también es, en casos de paradigma, una experiencia de pérdida. Lo que pierdes es, en cierto sentido, la persona desleal a sí misma. Aprende que no tiene la relación especial y valiosa que pensó que tenía o que esperaba tener. Pensarías que un huésped de la casa nunca explotaría su hospitalidad, que puedes confiar en un amigo y que un cónyuge mostraría una preocupación especial por tus mejores intereses. Tales relaciones valiosas son el tipo de cosas que encuentras que ha perdido, o que le han faltado todo el tiempo, cuando se encuentra una víctima de deslealtad.

AFIRMACIONES Y EXPECTATIVAS

Las siguientes dos secciones desarrollan una descripción aproximada de la naturaleza de la falta de lealtad, comenzando con las afirmaciones sugeridas en la sección anterior: que la deslealtad implica una especie de afrenta y que implica el compromiso de una relación. Ser desleal, en la opinión de que defenderé, es no cumplir con un cierto tipo de norma, que puede surgir dentro del contexto de una relación, y por lo tanto, hacerle una afrenta a alguien. Llamaré a estas normas “expectativas” y el propósito de esta sección es tratar de extraer la noción de la etiqueta que pretendo capturar. Permítanme comenzar con un ejemplo de una especie de afrenta genérica, una que no implica deslealtad.

Supongamos que extendiendo mi mano, ofreciéndole un apretón de manos, y usted no la toma. Su falta de estrechar mi mano puede ser una expresión de enojo, desprecio o desdén. En cualquier caso, es probable que constituya una especie de afrenta o insulto o desaire. Al negarte a estrechar mi mano, estás tomando una posición contra mí, por así decirlo; estás haciendo lo contrario de tomar mi lado.

La razón por la que puedes hacerme una afrenta al no estrechar la mano es que cuando te ofrezco el apretón de manos, considero que tu conducta recibirá su significado a la luz de cierta costumbre y cierta comprensión. Te doy la oportunidad de reconocermelo y mostrarme respeto al estrechar mi mano, y cuando te niegas a hacerlo, me comunicas que no estás dispuesto a darme ese respeto. Al ofrecerle un apretón de manos, considero que está sujeto a una expectativa: a saber, la expectativa de que me mostrará respeto o reconocimiento al estrechar mi mano. Al interpretar su comportamiento como una respuesta a esa expectativa, podemos ver por qué su fracaso en estrechar mi mano es significativo, por qué constituye una afrenta.

La existencia de la expectativa no solo le permite hacerme una afrenta rechazando el apretón de manos, sino que también permite que, si no me da la mano, no pueda evitar hacerme una afrenta, ya sea que quiera o no. Supongamos que su fracaso en estrechar mi mano no tiene nada que ver con sus actitudes hacia mí en particular. Tal vez simplemente no tenga ganas de darle la mano, o tal vez haya decidido no darle la mano a nadie porque tiene miedo de intercambiar gérmenes. Entonces, cuando rechazas mi apretón de manos, realmente no quieres decir nada personal con eso. Pero mientras no se proponga hacerme una afrenta, las circunstancias pueden ser tales que, no obstante, lo hacen. Quizás nuestras interacciones no sean lo suficientemente íntimas y relajadas para que me expliques con satisfacción la verdadera razón por la que no tomaste la mano; o tal vez mi oferta de un apretón de manos es un gesto muy obvio mientras los dos estamos en el escenario frente a una gran audiencia. Bajo ese tipo de circunstancias, puede que no haya una opción disponible para usted, aparte de aceptar mi saludo, que constituirá algo más que un insulto.

Sin embargo, incluso en circunstancias tan restrictivas, usted está en el gancho moral, moralmente responsable, de hacerme una afrenta. A menos que tenga una buena excusa, como el hecho de que acaba de llegar de un país en el que no existe la costumbre de dar la mano, se le puede responsabilizar por su conducta y su significado. Sabe lo que representan los apretones de manos y debe tenerlo en cuenta cuando decida qué hacer. No nos impresionaría escucharle decir, «simplemente no quería estrechar la mano. No

quise decir nada con eso. Si mis acciones causaron una ofensa, eso no tiene nada que ver conmigo». Es posible que no sea su culpa que exista la expectativa relevante y que usted esté sujeto a ella, pero de todos modos es responsable de sus acciones, entendidas a la luz de la expectativa.

Decir que eres responsable de hacerme una afrenta al no estrechar la mano no es necesariamente decir que deberías haberme estrechado la mano. Puedes ser moralmente responsable de los actos buenos y malos. Puede ser que merezco ser desairado, o que valga la pena hacerme un desaire para evitar la posibilidad de intercambiar gérmenes. Si es así, entonces quizás merezca felicitaciones por rechazar el apretón de manos. El punto es que eres responsable de tu comportamiento, para bien o para mal, tal como aparece a la luz de la expectativa operativa. Déjame intentar poner esto en un contexto un poco más teórico.

Hay dos maneras diferentes en las que podemos hablar de expectativas. Puedo decirle a mi clase que espero que los documentos de todos se entreguen en la fecha de vencimiento, y luego decirle a mi colega que ciertamente no espero que los documentos de todos se entreguen a tiempo. En un caso, estoy hablando de normas para el comportamiento, o expectativas normativas. Les estoy diciendo a mis alumnos que, de acuerdo con los estándares relevantes, debería ser el caso de que todos entreguen sus papeles a su debido tiempo. En el otro caso, estoy hablando de mis predicciones sobre lo que realmente sucederá, dudando de que se cumplan los estándares mencionados en el primer caso. La expectativa de que me den la mano extendida es una expectativa normativa, no una predicción. Incluso si todo el mundo predice que rechazará mi oferta de un apretón de manos, todavía está sujeto a la expectativa, en el sentido normativo, de que me da la mano; las normas pertinentes todavía se aplican. Es por eso que su negativa tiene el significado que tiene, ya sea predicho o no. Entonces, cuando uso el término “expectativa”, estoy tratando de concentrarme en la idea de una expectativa normativa, no en una predicción[6].

Una expectativa puede ser una expectativa normativa sin ser una expectativa que debe cumplir. La expectativa de que me den la mano, por ejemplo, no se deriva directamente de las verdades de la moralidad o la razón práctica, sino de una costumbre social ampliamente aceptada. La existencia de la costumbre hace que su conducta tenga un cierto significado (se considera un insulto), pero incluso teniendo esto en cuenta, es una cuestión abierta si la costumbre debe seguirse en algún caso en particular. En términos generales, las expectativas normativas son normativas solo en el siguiente sentido: hacen afirmaciones sobre lo que se debe hacer. Sus afirmaciones no siempre son correctas.

No tengo mucho que decir, me temo, sobre de dónde provienen las expectativas normativas y cómo nos sometemos a ellas, aunque espero que sea lo suficientemente claro como para que vengan de algún lugar y nos sometamos a ellas de alguna manera. En el caso del apretón de manos, la expectativa relevante parece ser generada, como digo, como una costumbre ampliamente seguida y hábito de interpretación. Los apretones de manos y las ofertas de apretones de manos tienen cierto significado porque los tomamos para hacerlo. Otras expectativas pueden surgir no a través de un amplio

entendimiento social sino a través de una historia de interacciones entre individuos particulares. Debido a que le compré el almuerzo todos los días durante el último mes, es posible que esté sujeto a la expectativa de que le compre nuevamente el almuerzo hoy, y la negativa a hacerlo podría transmitir un mensaje sobre cómo me siento con respecto a usted hoy. O, las expectativas podrían fluir directamente de las verdades de la moralidad o la razón práctica, independientemente de las convenciones; quizás todos estemos sujetos a la expectativa de que no infligiremos dolor gratuito a los demás, no porque tengamos instituciones sociales que hablen en contra, sino simplemente porque está mal. Tal vez sea el caso, por ejemplo, que cada vez que intencionalmente inflige dolor gratuito, su comportamiento puede entenderse a la luz de la expectativa de que no lo hará; en particular, puede ser que, al infligir un dolor gratuito, denigres o insultes a tu víctima, además de lastimarla.

Las expectativas existen. Cuando está sujeto a una expectativa, puede afectar el significado de su conducta; en particular, a veces es un caso que lo que usted hace o deja de hacer cuenta como una afrenta. Con la expectativa en el fondo, su conducta puede tomar ese significado, puede contar como una afrenta, incluso si prefiere que no lo haga. Si no tiene una buena excusa, puede ser considerado moralmente responsable de su comportamiento, entendiendo que tiene el significado que la expectativa le otorga. Sin embargo, nada de esto es suficiente para demostrar que necesariamente hace lo incorrecto si no cumple con una expectativa a la que está sujeto. Esa sigue siendo una pregunta abierta.

EXPECTATIVAS Y RELACIONES ESPECIALES

Aquí está mi tratamiento en bruto sugerido de la naturaleza de la deslealtad. Ser desleal a algo, llámelo X, es hacer una afrenta al no cumplir con cierto tipo de expectativa a la que está sujeto: a saber, una expectativa que existe en virtud de alguna relación especial entre usted y X, y que exige que tú, en un sentido u otro, tomes el lado de X.

Hay ciertas cosas (personas, instituciones, países, etc.) con las que comparte relaciones especiales, es decir, relaciones con las que no todos comparten esas cosas y con las que no comparte con nada[7]. Estas relaciones incluyen estar casado con una determinada persona, ser miembro de un determinado club y ser originario de un determinado país. A veces, como resultado de estar en esa relación, está sujeto a expectativas. Como novio de alguien, se espera que se siente a su lado en la cena; Como residente de un país, se espera que usted cumpla con sus leyes. Y a veces, la expectativa es que, de una u otra manera, tomará partido por el tema, en el sentido explorado en el capítulo 1. Como madre de alguien, se espera que le muestre un mayor nivel de preocupación; como miembro de un club de fútbol, se espera que lo alientes y seas feliz cuando gane; como ciudadano de un país, se espera que usted se abstenga de compartir sus secretos militares con sus enemigos. Cuando estás sujeto a tal expectativa y no la cumples, tu conducta entendida a la luz de la expectativa constituye una afrenta, y entonces eres desleal. Ser desleal es no tomar partido por algo con lo que compartes una relación especial, cuando la relación es tal que se espera que lo hagas. Trataré de hacer

plausible esta sugerencia, así como de explorarla un poco más, a través de algunos ejemplos.

En primer lugar, un caso sencillo. Le dices a tu amiga algo que te gustaría que se mantuviera en secreto, y ella contagia las noticias a todos. Usted puede, bastante razonablemente, sentirse traicionado. Ella es tu amiga; ustedes dos comparten una relación especial. Los amigos deben guardar los secretos del otro. En virtud de esa relación especial, su amiga está sujeta a la expectativa de que ella estará, en cierto sentido, de su lado. Al contar su secreto a los demás, es como si ella estuviera descuidando deliberadamente su amistad y expresando una falta de respeto hacia usted y su privacidad; al no cumplir con las expectativas, ella te hace una afrenta.

En segundo lugar, un caso en el que actúas de manera desleal, sin realmente querer ser desleal. Saliste con tu anciana madre en invierno, y ella se enfría. Podría darle su chaqueta, estará bien de cualquier manera, pero se la guarda para usted. Un observador podría, razonablemente, pensar que eres un hijo desleal. Es posible que le pregunte: «¿Cómo podría hacerle eso a su propia madre?». Como hijo, está sujeto a la expectativa de que mostrará una preocupación especial por el bienestar de su madre, y parece que no le ofrece su chaqueta. para equivaler a un incumplimiento de esa expectativa. Podría responder: «No le estoy haciendo nada a mi madre. Solo creo que mi chaqueta me queda muy elegante. Hay muchas personas frías por aquí que quieren mi chaqueta. Solo les deseo lo mejor, pero elijo quedarme la chaqueta. Así es para mi madre. Realmente no es nada personal». Pero no tienes la opción de retratar tu acto de esa manera, porque, te guste o no, tu conducta con respecto a tu propia madre recibe su significado como respuesta a la expectativa de que serás especialmente preocupado por sus mejores intereses. Si no te pones del lado de ella, se toma el carácter de una burla deliberada de esa expectativa y, por lo tanto, de una afrenta a tu madre. Es desleal.

Tenga en cuenta, por cierto, que este ejemplo de deslealtad no depende de que su madre se sienta ofendida por su incapacidad de darle su chaqueta, ni de que su madre o ninguna otra persona le prediga que usted lo hará. Incluso si tu madre no entiende que eres capaz y se espera que hagas sacrificios por su comodidad, y por lo tanto no registra tu conducta como una afrenta, todavía hay un sentido claro en el que tu comportamiento es una afrenta. E incluso si todos saben que no se preocupa mucho por la comodidad de su madre, de modo que nadie espera, lo que significa “predice”, que priorizará sus intereses, hay un sentido claro y normativo en el que aún se espera que hazlo.

Tercero, un caso en el que parece que todas las apariencias externas son desleales, pero en realidad no lo son. Estás en un partido de fútbol, observando al equipo que has apoyado toda tu vida. El equipo está siendo derrotado, y usted arranca los colores de su equipo y comienza a alentar la oposición. Pareces un fan desleal. De hecho, sin embargo, su motivo para alentar a la oposición es enfurecer a sus propios jugadores y, por lo tanto, animarlos a mejorar su rendimiento. Entonces, no eres desleal, aunque puedes estar equivocado. La razón por la que no eres desleal es que todavía estás del lado de tu equipo. Una vez que se comprende su verdadera motivación, queda claro que su lealtad aún está donde se espera que esté. Este caso muestra que las expectativas que son

importantes para la deslealtad realmente son, en primer lugar, expectativas de que tomarás algo del lado, no necesariamente expectativas de que manifiestes tu ser en su lado a través de cualquier comportamiento particular. Es por eso que una visión de sus motivaciones puede mostrar que está cumpliendo con las expectativas relevantes, aunque eso no sea lo que sugiere su comportamiento.

COMPARANDO LEALTAD Y DESLEALTAD

La deslealtad no es lo opuesto a la lealtad, ya sea en el sentido de ser el mismo tipo básico de cosas simplemente dirigidas en sentido contrario, o en el sentido de ser su ausencia. Si eres o no leal a algo puede ser solo una cuestión de cómo te sientes y piensas al respecto, y cómo actúas hacia ello. La deslealtad es más un fenómeno moral, social, público o institucional, que requiere más en el contexto. Antes de que podamos tener deslealtad, necesitamos un entorno lo suficientemente rico como para dar lugar a expectativas normativas.

Los sentimientos de lealtad tienen más que ver con la lealtad que los sentimientos de deslealtad puedan tener que ver con la deslealtad. La lealtad es similar, en el respectivo respeto, al amor y al odio. Sentir amor u odio hacia algo es, más o menos y dejando de lado casos inusuales, en realidad amarlo u odiarlo. Lo mismo ocurre con la lealtad. Por supuesto, es posible que te engañen sobre si eres o no leal a algo, pero, aun así: si te sientes leal, eso generalmente ayuda a que sea así. Por lo general, parte de lo que es ser leal a Estados Unidos es sentirse leal al país.

La deslealtad es diferente. Puedes sentir una lealtad a algo, pero no puedes sentir una deslealtad a algo, o no de la misma manera. Puedes sentirte desleal, pero sentirte desleal es sentir que eres desleal. Es menos como sentir amor u odio, y más como sentirse atractivo o rudo. Sentirse atractivo es sentir que eres atractivo, y sentirte grosero es sentir que eres grosero; es un tipo de comentario sobre usted y su situación, y puede estar equivocado. El hecho de que te sientas grosero no garantiza, ni ayuda a hacerlo realidad, que eres grosero. De la misma manera, un sentimiento de deslealtad es una especie de comentario; es un juicio o una interpretación de ti mismo y de tu situación, ya que son independientes del sentimiento en sí mismo. Los sentimientos de deslealtad no ayudan a constituir deslealtad.

La deslealtad tiene menos que ver con la motivación y el compromiso emocional que la lealtad. No puedes ser leal a algo sin tener ciertos motivos dirigidos hacia él. Si eres leal a algo, entonces los pensamientos de la cosa en sí jugarán un papel importante en tu vida motivacional y emocional. La deslealtad puede involucrar un compromiso emocional, la deslealtad a algo puede implicar odiarlo, resentirlo o sentir desprecio por ello, o deliberadamente hacer daño, pero también puede ser desleal porque no está comprometido emocionalmente, porque está olvidadizo o negligente o porque su energía y preocupaciones están dirigidas a otra parte. Si eres desleal o no, depende de cómo te comportes en relación con las expectativas, de cierto tipo, a las que estás sujeto, y si cumples o no esas expectativas no es necesariamente una cuestión de cómo te sientes.

¿Qué casa mal con la deslealtad?

Mi breve historia sobre la naturaleza de la deslealtad puede explicar las afirmaciones que hice antes sobre la ética de la deslealtad. A veces, la deslealtad no está mal, y eso, sugiero, es porque a veces, las personas están sujetas a expectativas que no deberían cumplir. Algunas expectativas no tienen la fuerza moral suficiente para anular las consideraciones compensatorias, y algunas expectativas no tienen ninguna fuerza moral.

Las acciones del denunciante o, en ocasiones, delatador ético, por ejemplo, tienen lugar en el contexto de una relación pública e institucional entre el empleador y el empleado. Esa relación genera expectativas. Se espera que, en cierto sentido, el empleado, uno que descarta compartir los secretos de la empresa, esté del lado del empleador. Pero hay consideraciones, en el caso del denunciante, que cuentan en contra de ella siguiendo esas expectativas. Estas consideraciones son de dos tipos. Primero, hay razones sólidas para que ella lleve el secreto de su compañía al público, y no puede hacerlo cumpliendo las expectativas a las que está sujeta como empleada. En segundo lugar, dado el comportamiento poco ético de la empresa, la relación entre ella y ella no es tan valiosa como lo sería de otra manera, y las expectativas que genera son, en consecuencia, menos importantes. Eso no quiere decir que ella no sea desleal a la compañía cuando lleva sus secretos al público; todavía está sujeta a la expectativa, basada en la relación empleador-empleado, de que mantendrá los secretos de la compañía, pero es decir que realmente no hay nada malo con su deslealtad.

Podemos tomar la misma actitud hacia la relación entre una persona y su amigo manipulador, un ciudadano y su gobierno totalitario, o un estudiante y su fraternidad abusiva. Todos estos personajes están involucrados en relaciones que exigen lealtad, y en algunas circunstancias, no otorgar el tipo adecuado de lealtad sería hacer una afrenta; sería desleal, pero eso no significa que estaría mal. Estos son ejemplos de personas que están sujetas a malas expectativas.

Aun así, la deslealtad es una noción moralmente cargada. ¿Por qué la deslealtad, aunque no siempre es errónea, tiene una connotación negativa tan poderosa? ¿Por qué la deslealtad es tan poco amada?

Primero, en cualquier supuesto de deslealtad hay una perspectiva desde la cual está “contra las reglas”. Ver un acto como desleal es conocer, sin necesariamente respaldar, una perspectiva desde la que no es deseable: la perspectiva construida a partir de las expectativas que se están rompiendo. Por lo tanto, si bien una instancia dada de deslealtad puede no involucrar actos indebidos, tendrá lugar dentro de un contexto normativo u otro, en relación con el cual tendrá el estado de una infracción.

En segundo lugar, la deslealtad siempre implica una afrenta o insulto, o al menos algo que se interpretará como tal. Algunas personas merecen ser ofendidas o insultadas, pero es seguro decir, como regla general, que deben evitarse las afrentas y los insultos. En este sentido, existe una presunción anulable contra la deslealtad.

Tercero, cuando pensamos en nosotros mismos como sus posibles víctimas, la falta de lealtad es algo que naturalmente tememos y despreciamos. Cuando alguien es desleal

con usted, no cumple con la expectativa de que estará de su lado, una expectativa que surge de la relación especial que ambos comparten. Confiamos en gran medida en nuestra capacidad de confiar en que aquellos con quienes compartimos tales relaciones (amigos, cónyuges, colegas, conciudadanos, etc.), serán, en particular, nuestros aliados. A veces no te importa una relación de la que eres parte, o las expectativas que genera, y por lo tanto no te importa si una persona en particular es desleal para ti o no. Sin embargo, si lleva una vida humana reconocible, habrá muchos otros de quienes usted depende, y cuya lealtad, si llega, llegará a través de su adhesión a un marco de expectativas que surge de sus relaciones compartidas. La deslealtad es algo a lo que todos somos vulnerables.

Cuarto, y relacionado con los puntos anteriores, hay un tipo distintivo de daño que la deslealtad tiende a involucrar. No solo es que muchos actos de deslealtad son objetables, sino que son tanto más objetables por ser desleales. Usted es desleal si no apoya a un individuo de la manera que se espera, dada la relación especial que ambos comparten. Por lo tanto, es probable que la víctima de su deslealtad cuente con usted para cumplir esas expectativas, de modo que al ser desleal, aproveche su buena fe o su indefensión. Es probable que su acto desleal provoque desconfianza por parte de su víctima y, por lo tanto, socavará una relación valiosa en la que ambos están de pie, o en la que lo hicieron o deberían estar de pie. Y es probable que su acto desleal amenace las estructuras de cooperación y entendimiento compartido que permiten que el sistema operativo de expectativas, y los bienes a los que puede dar lugar, emerjan y sobrevivan. Ninguna de estas cosas, como digo, está garantizada, pero todas están asociadas estrechamente, y por una buena razón, con deslealtad, y todas son formas de hacer que un acto sea lamentable, de una manera distintiva.

Por todas estas razones, la deslealtad tiene, y merece, una mala reputación, aunque un acto de deslealtad puede, en un caso dado, ser lo correcto. En su mayor parte, la deslealtad debe ser desalentada.

Otra forma de enjuiciar esto pasaría por pensar en cómo consideraríamos a alguien que tiene deslealtad como un rasgo de carácter, alguien que tiene una naturaleza desleal. Si hubiera una persona así, estaría inclinado a no cumplir con las expectativas a las que está sujeto, en virtud de las relaciones especiales en las que se encuentra. Él no es el tipo de persona que nunca está sujeta a tales expectativas, sino el tipo de persona que está sujeta a ellas y las rompe. Él no es una persona sin amigos, tanto como una persona que hace amigos y luego los decepciona. Su inclinación es no mantener su lado de las relaciones que se basan en los conjuntos de normas comúnmente entendidas. Como tipo de personaje, es, obviamente, repulsivo, y es probable que cause mucho daño a aquellos con quienes interactúa. La deslealtad puede ser deseable en algunos casos, pero como política o plan de vida, es repugnante.

Si estoy en el camino correcto en mi historia sobre la naturaleza y el estado moral de la deslealtad, entonces la visión correcta de la deslealtad no está en tensión con las opiniones sobre la lealtad que he defendido en este libro. Es posible decir que el rasgo de carácter de la deslealtad es un vicio sin decir que la lealtad es una virtud; y es posible

decir lo que está mal con la deslealtad, cuando está mal, sin hacer un compromiso más fundamental con el valor de la lealtad.

CONCLUSIÓN

En sus dimensiones psicológicas y éticas, la lealtad es complicada y, a menudo, confusa. No es moralmente puro, y no es moralmente confiable. No es el fundamento del pensamiento moral, y no se le debe dar un papel fundamental en la teoría ética. Diferentes tipos de lealtad involucran diferentes formas de pensar y comportarse, y hacen diferentes demandas. Hay buenas lealtades y lealtades obligatorias, pero la lealtad, y de hecho muchas de las cosas buenas sobre la lealtad, también pueden estar íntimamente relacionadas con errores, peligros y engaños. Algunas formas de lealtad son virtuosas, pero la lealtad no es una virtud.

Necesitamos lealtad. Sin embargo, no lo necesitamos para construirnos o entendernos como individuos o para ser agentes morales. La fuente de nuestra necesidad de lealtad es menos grande, aunque no menos significativa. Necesitamos lealtad porque mejora nuestras vidas. En todo tipo de formas, la vida es más rica, más placentera y menos aterradora cuando tenemos relaciones leales. Las diversas razones por las que necesitamos lealtad son las diversas razones por las que es bueno tener amigos, lazos familiares, un equipo de fútbol favorito, etc. El valor de la lealtad debe entenderse a través del valor de determinados tipos de lealtad, no a través de la noción misma de lealtad.

Existe lo que podríamos llamar “el discurso ético de la lealtad”: una forma de pensar y juzgar que trata la lealtad como un valor autónomo y tiene un tono moralmente distintivo. Puede esperar encontrarlo dentro de una empresa, equipo deportivo, pandilla, partido político o universidad, para dar algunos ejemplos. La buena acción, dentro del discurso de la lealtad, se identifica como acción leal, leal a cualquier entidad que se encuentre en el fondo, y la deslealtad, la traición y la traición son consideradas como los peores pecados.

Es tentador tratar de mostrar que el discurso de la lealtad es, correctamente interpretado, el discurso de la moralidad, que la moral, en su raíz, es una exigencia de que seamos leales, en un sentido u otro. Pero eso es un error. La perspectiva moral no puede representarse fructíferamente como la perspectiva de la lealtad, y cuando los filósofos tratan de demostrar que sí pueden, muchos de los aspectos más importantes de nuestra experiencia de lealtad son dejados de lado y olvidados. Las diferentes lealtades requieren diferentes tratamientos éticos, e incluso las lealtades más valiosas, como la amistad, existen en tensión con otros estándares importantes de evaluación; nuestro trabajo es percibir y gestionar tales tensiones, no encontrar un punto de vista desde el cual desaparecen. Siempre tiene sentido, y a menudo es una muy buena idea, preguntar: «Esto es lo que exige la lealtad, pero ¿está bien?» y «Esto sería desleal, pero ¿eso lo hace incorrecto?». Hacer esas preguntas es apelar a una perspectiva ética superior, quizás universal. Una comprensión adecuada de la ética de la lealtad nos lleva hacia verdades

evaluativas sustantivas que están por encima e independientemente de la lealtad en sí misma; no explica tales verdades, ni muestra por qué no son necesarias.

Esas son las opiniones sobre la lealtad que he defendido en este libro. También he hecho varias afirmaciones sobre lealtades particulares. He argumentado, entre otras cosas, que la amistad, incluso en su mejor momento, no es un fenómeno moral puro, que existen buenas razones para no ser patriótico, y que la lealtad filial puede, bajo las circunstancias adecuadas, ser obligatoria.

Incluso si todo lo que digo en el libro es convincente, está claro que no he dicho todo lo que hay que decir sobre el patriotismo, la amistad y la lealtad filial, y ciertamente no sobre la lealtad en todas sus otras formas. Se puede aprender mucho más considerando las lealtades individualmente y en sus propios términos, en lugar de enfocar la lealtad como un fenómeno general único, y en lugar de descender al tema de la lealtad de los debates en la teoría ética de nivel superior. Podemos dejar de lado las ambiciones teóricas de la lealtad, al verlo como un aspecto más complicado y confuso de la psicología humana, que podemos poner de manifiesto las cuestiones realmente importantes.

[1] EWIN, R.E. (1993) "Corporate Loyalty: its objects and its grounds", *Journal of Business Ethics* 12:5, pp. 387–396, especialmente pp. 387-388. Nota del traductor: Simon Keller sugiere que contamos en la literatura especializada con varias citas que versan sobre la deslealtad, y pone, para ello, los siguientes ejemplos: ALLEN, R.T. (1989) "When Loyalty No Harm Meant", *Review of Metaphysics*, vol. 43, *op. cit.*, p. 283; y hay también alguna discusión en el capítulo 2 de FLETCHER, G.P. (1993) *Loyalty*, *op. cit.*; asimismo en la referencia bibliográfica de SHKLAR, J. N. (1984), *Ordinary Vices*, Bentley, Harvard University Press, ofrece una reflexión extensa en su capítulo 4 sobre la deslealtad o traición.

[2] EWIN, R.E. (1993) "Corporate Loyalty: its objects and its grounds", *Journal of Business Ethics* 12:5, p. 388.

[3] EWIN, R.E. (1993) "Corporate Loyalty: its objects and its grounds", *Journal of Business Ethics* 12:5, p. 388, *italics* Ewin's.

[4] EWIN, R.E. (1993) "Corporate Loyalty: its objects and its grounds", *Journal of Business Ethics* 12:5, p. 388. Nota del traductor: para una mayor ampliación de las tesis de Ewin sobre la lealtad, cfr.: EWIN, R.E. (1992) "Loyalty and Virtues", *Philosophical Quarterly*, 42:169, pp. 403-419 y Ewin, R.E. (1993) "Loyalties, and Why Loyalty Should be Ignored", *Criminal Justice Ethics*, 12:1, pp. 36-43.

[5] Nota del traductor: Simon Keller argumenta que la naturaleza de la responsabilidad moral es un tópico filosófico de especial complejidad, del que rehúye abordar en este punto, sin perjuicio de que remita a FISCHER, J. M. y RAVIZZA, M. (1993) (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*. Nueva York, Cornell University Press.

[6] Nota del traductor: Simon Keller señala que Shklar, J.N. (1984) *Ordinary Vices*, *op. cit.*, p. 141 parece sugerir que la traición (aunque puede que solo signifique traición, el texto no está claro) siempre implica una expectativa decepcionada; pero ella parece estar hablando de predicciones, no de expectativas normativas.

[7] Nota del traductor: en este punto Simon Keller remite al lector al capítulo 1 de esta obra y, en particular, a la sección que lleva por título "Sobre las relaciones especiales".

EPÍLOGO

LA MORALIDAD UNIVERSAL Y EL PROBLEMA DE LA LEALTAD

EN EL CUERPO PRINCIPAL DEL LIBRO, he evitado adoptar una postura sobre la pregunta ética más conocida que plantea la lealtad: la cuestión de si una teoría moral imparcial, universalista puede decir lo correcto sobre cómo podemos y debemos tratar a aquellos con quienes compartimos relaciones especiales. Sin embargo, he hecho algunos reclamos que son relevantes para el problema y quiero terminar reuniéndolos.

Aquí, de nuevo, está el problema. La lealtad implica una actitud profundamente parcial; cuando eres leal a algo, lo favoreces debido a su relación especial contigo, y (a menudo) te preocupas por él mismo, no para seguir algún principio universal. Pero las teorías morales como el utilitarismo y el kantismo parecen exigir que seamos imparciales; dicen que la forma en que se debe tratar a un individuo depende de cómo es inherentemente, no de cómo se relaciona con usted.

A veces, la lección aprendida es que debemos rechazar la moral universalista, o al menos restringir su alcance, y decir que las lealtades simplemente no necesitan legitimarse en términos morales externos. La idea es que si usted es leal a algo, entonces se le justifica actuar como lo exige su lealtad (tal vez a menos que haya una razón abrumadora por la que no debería); no hay ninguna pregunta adicional que deba hacerse acerca de si su lealtad es permisible o deseable. Podríamos decir, al estilo de Fletcher y otros defensores de la ética de la lealtad, que la lealtad es una actitud moral fundamental, en términos de la cual otros fenómenos morales deben ser explicados y evaluados, o podemos decir que la moral está hecha de Reglas que surgen dentro de contextos y relaciones particulares pero que no pueden generalizarse, o podríamos decir que hay una esfera de la vida personal que la moral no toca.

A la luz de los puntos de vista que he presentado en el libro, este tipo de enfoque es inverosímil. El hecho de que algo sea una lealtad no le otorga en sí un estatus ético privilegiado (y no es necesario presuponer una perspectiva universalista para ver esto). Hay buenas lealtades, malas lealtades y lealtades éticamente complicadas. Cuando el esposo salva a su esposa ahogada, en lugar de a un extraño, la justificación de su acto debería ser algo más que “es su esposa y por eso es leal a ella”. Es mejor que agreguemos algo para que esto suceda. Es una forma permisible o deseable de lealtad (si

esta es la forma en que el marido mismo debería estar pensando en ese momento es, por supuesto, otra pregunta).

Además, las lealtades no siempre viajan bajo su propio impulso ético, por así decirlo, sino que invocan e interactúan con valores y estándares externos. Argumenté por esta afirmación en la discusión de la amistad y la creencia. Hay buenas razones para mantener una amistad mientras se vigilan los estándares epistémicos, morales y prudenciales con los que las amistades pueden entrar en conflicto, y de hecho hay estrategias familiares para hacerlo. Decir que las demandas de lealtad son independientes de otros estándares normativos importantes es tener una visión demasiado simplista de las formas en que las lealtades realmente funcionan, dentro de una vida humana buena y completa.

Permítanme abordar otro tipo de respuesta al problema de la lealtad, que a veces se ofrece como una especie de solución rápida en nombre del universalista. La respuesta es decir que no hay conflicto entre la moral universal y la lealtad, porque es posible construir principios imparciales que nos instruyan a ser parciales[1]. Nathanson da el ejemplo de “Honra a tu padre ya tu madre”; esta regla no selecciona a ninguna persona en particular, y se aplica universalmente, sin embargo, le dice a cada persona que sea leal a aquellos con quienes comparte un cierto tipo de relación especial. Por supuesto, no está exactamente claro cómo se puede hacer que se siga esa regla del utilitarismo o el kantismo, pero ese es un tema de fondo para esas teorías: no tiene nada que ver con el universalismo en general.

Por razones que expuse al hablar sobre el ascenso de Royce a la “lealtad a la lealtad”, esta respuesta no es satisfactoria. La preocupación es que, al asumir la perspectiva universalista, asumimos un reclamo sustantivo sobre las necesidades humanas, o más generalmente el fundamento del valor individual, y es difícil ver cómo podemos recomendar una conducta individual que no proceda. A la luz de esta afirmación.

Ponlo de esta manera. En principio, “todo el mundo debería promover los intereses de quienes comparten su propio color de cabello, y cazar incansablemente y matar a quienes no lo hacen” es, supongo, de forma universal, pero es claramente inconsistente con el espíritu de Moralidad universalista (ilustrada), según la cual el color del cabello de una persona es moralmente irrelevante. De la misma manera, creo que para el universalista solo tiene que haber cierta tensión entre la convicción de que debe favorecer a aquellos con quienes comparte ciertas relaciones especiales y la convicción de que, en el gran esquema de las cosas, cómo sucede alguien. estar relacionado con usted no tiene nada que ver con su importancia moral básica. Hay al menos un rompecabezas para ser confrontado.

Por lo tanto, existe la necesidad de que las lealtades y otras formas de parcialidad se justifiquen en términos éticos externos, y existe una pregunta genuina acerca de cómo la actitud de lealtad puede ser cuadrada con la perspectiva de la moral universalista. Es obvio que la lealtad a menudo se permite, incluso se requiere, y no puedo pensar en cómo se puede justificar satisfactoriamente el pensamiento y la acción leal, excepto apelando a los principios y valores que en última instancia son imparciales y universales.

Al defender la teoría de los bienes especiales del deber filial y la lealtad, ofrecí una forma en que tal justificación podría ir, pero ciertamente no demostré que al ser leales a nuestros padres, indirectamente maximizamos la utilidad, o seguimos la Ley moral imparcial, o algo así.

Si estoy en el camino correcto aquí, entonces debe darse el caso de que la justificación completa del pensamiento y la conducta leales no siempre se corresponda con las motivaciones del individuo leal. La explicación completa de por qué es bueno ser leal a sus padres, por ejemplo, puede apelar a principios imparciales, pero un niño leal no siempre se mueve por consideraciones imparciales. Tal discrepancia entre razones justificativas y motivos se considera a menudo como una enajenación o esquizofrenia[2]. Al discutir cómo se mantienen las normas de amistad con respecto a las normas epistémicas, sugerí que el proceso de desprendernos de la perspectiva leal e interrogarlo a la luz de Consideraciones más amplias no son tan desconocidas, ni tan alienantes. Quizás la psicología involucrada pueda describirse de modo que parezca sensata y sofisticada, no esquizofrénica.

Así es como veo que las consideraciones discutidas en el cuerpo principal del libro se relacionan con el problema que la lealtad plantea para la moral de la Ilustración. Obviamente hay mucho más que decir. En cualquier caso, parte del objetivo del libro es mostrar que la lealtad plantea muchos problemas éticos más allá de este, y que el problema de cómo debería figurar la lealtad en la teoría ética fundamental no necesita resolverse antes de que se confronten los otros temas.

[1] Nota del traductor: para ampliar la discusión sobre este tópico, Simon Keller nos remite a Nathanson, S. (1993) *Patriotism, Morality and Peace*, op. cit., pp. 70–76; y BARON, M. (1989) “Patriotism and ‘Liberal’ Morality”, en WEISSBORD, D. (ed.), *Mind Value and Culture: essays in honor of E.M. Adams*, op. cit., pp. 63–65.

[2] Ver especialmente STOCKER, M. (1976) “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *The Journal of Philosophy*, 73:14, pp. 453-466.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, R. T. (1989). “When Loyalty No Harm Meant,” *Review of Metaphysics*, vol. 43, pp. 281–294.
- BADHWAR, N. K. (1993) (ed.). *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca, Cornell University Press.
- BAIER, A. (1991). “Unsafe Loves,” en Solomon, R. C. y Higgins, K. M. (eds.), *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas, University of Kansas, pp. 433–450.
- BARON, M. (1989). “Patriotism and ‘Liberal’ Morality,” en Weissbord, D. (ed.). *Mind, Value and Culture: Essays in Honor of E. M. Adams*. Atascadero (California), Ridgeview, pp. 269–300. Reeditado con modificaciones en Primoratz, I. (2002) (ed.), *Patriotism*. Amherst (Nueva York), Humanity Books, pp. 59–86.
- BARON, M. (1991). “Impartiality and Friendship,” *Ethics* 101:4, pp. 836–857.
- BENTHAM, J. (1992). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (orig.: 1823). New York, Prometheus Books.
- BERGER, F. R. (1975), “Gratitude,” *Ethics* 85:4, pp. 298–309.
- BLUM, L. (1980). *Friendship, Altruism and Morality*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BLUSTEIN, J. (1982). *Parents and Children*. Oxford, Oxford University Press.
- BRUSSEL, E. E. (1988) (ed.). *Webster’s New World Dictionary of Quotable Definitions* 2nd edn. Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.
- CHENEY, L. (2002). *America: A Patriotic Primer*. New York, Simon and Schuster.
- COCKING, D. y KENNETT, J. (1988) “Friendship and the Self,” *Ethics* 108 (1998): pp. 502–527.
- COCKING, D. y Kennett, J. (2000). “Friendship and Moral Danger,” *The Journal of Philosophy*, 97:5, pp. 257–277.
- COCKING, D. y Justin Oakley, J. (1995). “Indirect consequentialism, friendship, and the problem of alienation,” *Ethics* 106:1, pp. 86–111.
- DANIELS, N. (1988). *Am I My Parents’ Keeper?* Oxford, Oxford University Press.
- DELANEY, N. (1996) “Romantic love and loving commitment: articulating a Modern Ideal,” *American Philosophical Quarterly* 33, pp. 338–340.
- DIETZ, M. G. (2002). “Patriotism: a brief history of the term”, en Igor Primoratz (ed.), *Patriotism*. Amherst. Nueva York, Humanity Books, pp. 201–215.
- DIXON, N. (1995). “The Friendship Model of Filial Obligations,” *Journal of Applied Philosophy* 12:1, pp. 77–87.

- DRIVER, J. (1989). "The Virtues of Ignorance," *Journal of Philosophy* vol. 86, pp. 373–384.
- ENGLISH, J. (1979). "What Do Grown Children Owe Their Parents?," en Onora O'Neill and William Ruddick (eds.), *Having Children*. Oxford, Oxford University Press, pp. 351–356.
- EWIN, R. E. (1992). "Loyalty and Virtues," *The Philosophical Quarterly* 42:169, pp. 403–419.
- EWIN, R. E. (1993a). "Loyalties, and Why Loyalty Should be Ignored," *Criminal Justice Ethics* 12:1, pp. 36–43.
- EWIN, R. E. (1993b). "Corporate Loyalty: Its objects and its grounds," *Journal of Business Ethics* 12:5, pp. 387–396.
- FISCHER, J. M. y RAVIZZA, M. (1993) (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
- FITZGERALD, P. (1998). "Gratitude and Justice", *Ethics* 109:1, pp. 119–153.
- FLETCHER, G. P. (1993). *Loyalty*. Oxford, Oxford University Press.
- FRANKFURT, H. G. (1999). "Autonomy, necessity and love", en Frankfurt, H. G. *Necessity, Volition and Love*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129–141.
- GODWIN, W. (1793). *An enquiry concerning political justice*. Londres, G. G. J. and J. Robinson.
- GOMBERG, P. (1990). "Patriotism is like racism", *Ethics* vol. 101, pp. 144–150.
- GOMBERG, P. (2000). "Patriotism in sports and in war," en Claudio Tamburrini and Torbjorn Tannsjo (eds.), *Values in Sport* New York: Taylor and Francis, pp. 87–98.
- GRIFFIN, J. (1986). *Well-Being*. Oxford, Oxford University Press.
- HARDIMON, M. O. (1994). "Role Obligations", *The Journal of Philosophy* 91:7, pp. 333–363.
- HURKA, T. (2001). *Virtue, vice and value*. Oxford, Oxford University Press.
- HURSTHOUSE, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- IVANHOE, P. J. (2006). "Filial Piety as a Virtue", en Walker, R. e Ivanhoe, P.J. (eds.), *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford, Oxford University Press.
- JAMES, W. (1927). "The Will to Believe" en James, W. (ed.) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Nueva York, Longmans, Green and Co., pp. 1–31.
- JECKER, N. S. (1989). "Are Filial Duties Unfounded?", *American Philosophical Quarterly* 26:1, pp. 73–80.
- KAGAN, S. (1992). "The Limits of Well-Being", en Paul, E.F.; Miller Jr., F.D. y Paul, J. (eds.), *The Good Life and the Human Good*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169–189.
- KANT, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducción al inglés por Mary Gregor. Cambridge, Cambridge University Press, (orig. 1785).
- KATEB, G. (2000). "Is Patriotism a Mistake?", *Social Research* 67:4, pp. 910–924.

- KELLER, S. (2000). "How Do I Love Thee? Let Me Count the Properties," *American Philosophical Quarterly* 37, pp. 163–173.
- KELLER, S. (2004). "Welfare and the Achievement of Goals", *Philosophical Studies* 21, pp. 27-41
- KLEINGELD, P. (2000). "Kantian Patriotism", *Philosophy and Public Affairs* 29, pp. 313–341.
- KLEINIG, J. (2014). *On loyalty and loyalties. The contours of a problematic virtue*. Oxford, Oxford University Press.
- KUPFER, J. (1990). "Can Parents and Children be Friends?" *American Philosophical Quarterly* 27:1, pp. 15–26.
- LADD, J. (1967). "Loyalty", en *The Encyclopedia of Philosophy*, en Edwards, P. (ed.) en la voz "lealtad". Nueva York, Macmillan and the Free Press, pp. 97-98.
- LEWIS, D. (1997). "Finkish Dispositions," *Philosophical Quarterly* 47, pp. 143–158.
- LU, C. (2000). "The One and Many Faces of Cosmopolitanism," *The Journal of Political Philosophy* 8, pp. 244–267.
- MCCABE, D. (1997). "Patriotic Gore, Again" *Southern Journal of Philosophy* 35, pp. 203–223.
- MACINTYRE, A. (2007). *After Virtue*. 3rd edition, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, A. (2002). "Is Patriotism a Virtue?", en Primoratz, I. (ed.) *Patriotism*. Amherst (Nueva York), Humanity Books, pp. 43–58.
- MCSHANE, K. (2007). "Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value", de próxima publicación en *Environmental Ethics*.
- MALAN, R. (1990). *My Traitor's Heart*. Nueva York: The Atlantic Monthly Press.
- MILL, J.S. (1979). *Utilitarianism*. Indianapolis, Hackett.
- MOLAND, L. (1992). "Whose Greater Good? Virtue, Cosmopolitanism and Reform in 18th and 19th Century German Patriotism", manuscrito, Babson College.
- MULHALL, S. y Swift, A. (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell.
- NATHANSON, S. (1993). *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham, M.D., Rowman and Littlefield.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- NOZICK, R. (1989). *The Examined Life*. Nueva York: Simon and Schuster.
- NUSSBAUM, M.C. (2002). "Patriotism and Cosmopolitanism" publicado con numerosas modificaciones en Nussbaum, M.C. *For Love of Country?* Boston: Beacon Press.
- OLDENQUIST, A. (1982). "Loyalties" *Journal of Philosophy* 79, pp. 173–193.
- PAINE, A., (1935) (ed.), *Mark Twain's Notebook*. Nueva York, Harper.
- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press.
- PETTIT, P. (1988). "The Paradox of Loyalty", *American Philosophical Quarterly* 25:2, pp. 163–171.
- PRIMORATZ, I. (2000). "Patriotism: Morally Allowed, Required, or Valuable?" en Miscevic, N. (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, pp. 101–113. Reeditado en Primoratz, I. (ed.), *Patriotism*. Amherst, (Nueva York): Humanity Books, pp. 187–199.

- PRIMORATZ, I. (2004). "Patriotism: Mundane and Ethical" *Croatian Journal of Philosophy* IV, pp. 83–100.
- RAILTON, P. (1984). "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality" *Philosophy and Public Affairs*, 13:2, pp. 134–171.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- RORTY, A.O. (1986). "The Historicity of Psychological Attitudes: Love Is Not Love Which Alters Not When It Alteration Finds". *Midwest Studies in Philosophy* 10, pp. 399–412.
- RORTY, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1997). "Justice as a Larger Loyalty" *Ethical Perspectives* 4:3, pp. 139–149.
- ROYCE, J. (1995). *The Philosophy of Loyalty*. Vanderbilt University Press, (orig. 1908).
- SANDEL M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SARTRE, J.P. (1969). *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- SHKLAR, J.N. (1984). *Ordinary Vices*. Bentley, Harvard University Press.
- SIDGWICK, H. (1981). *The Methods of Ethics*, 7th ed., London, Hackett (orig. 1907).
- SIMMONS, A.J. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press.
- SIMMONS, A.J. (2001). "Human Rights and World Citizenship: The Universality of Human Rights in Kant and Locke" en Simmons, A.J. (2001) *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179–196.
- SLOTE, M. (1979). "Obedience and Illusions" en O'Neill, O. y Ruddick, W. (eds.), *Having Children*. Oxford, Oxford University Press, pp. 319–326.
- SOMMERS, C. H. (1986). "Filial Morality" *The Journal of Philosophy* 83:8, pp. 439–456.
- STOCKER, M. (1976). "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *The Journal of Philosophy*, 73:14, pp. 453–466.
- STOCKER, M. (1996). "How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories", en Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford, Oxford University Press, pp. 173–190.
- STROUD, S. (2006). "Epistemic Partiality in Friendship", *Ethics*, 116, pp. 498–524.
- SUMNER, L. W. (1996). *Welfare, Happiness and Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- TAYLOR, C. (1995). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en Taylor, C. (ed.) *Philosophical Arguments*. Bentley, Harvard University Press, pp. 181–203.
- THOMAS, L. (1989). *Living Morally: A Psychology of Moral Character*. Temple University Press.
- THUCYDIDES (1972). *History of the Peloponnesian War*, traducción de Rex Warner. East Rutherford, (Nueva Jersey) Penguin Books.

- TREFOUSSE, H. L. (1998). *Carl Schurz: A Biography*. Nueva York: Fordham University Press.
- VELLEMAN, J. D. (1999). "Love as a Moral Emotion", *Ethics* 109:2, pp. 338–374.
- WICCLAIR, M.R. (1990). "Caring for Frail Elderly Parents: Past Parental Sacrifices and the Obligations of Adult Children", *Social Theory and Practice* 16:2, pp. 163–189.
- WILLIAMS, B. (1973). "A Critique of Utilitarianism," en Smart, J.J.C. y Williams, B. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77–150.
- WILLIAMS, B. (1973). "Deciding to Believe," en Williams, B. (ed.), *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 136–151.
- WILLIAMS, B. (1981). "Persons, Character and Morality", en Williams, B. (ed.), *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–19.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Bentley Harvard University Press.
- WOLF, S. (1982). "Moral Saints", *The Journal of Philosophy* 79, pp. 419–439.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Agencia

Alienación

Amabilidad

amistad

- amistad y creencia

- amistad y traición

- amistad e integridad

- amistad y familia

- amistad y juicio

- amistad y lealtad en la creencia

- amistad y moralidad

- amistad y parcialidad

- amistad e identidad personal

- amistad y autodesarrollo

- amistad como deber

- demandas de amistad

- amistad disfuncional

- ética de la amistad

- bienes de la amistad

- el valor de la amistad

amor

- amor y moralidad

- amor familiar

- amor filial

- amor entre parientes

- amor patriótico

apartheid

Baier, Annette

Baron, Marcia

Benevolencia

Bentham, Jeremy

Berger, Fred R.

Bienestar

Blustein, Jeffrey

Carácter

Cocking, Dean

Compasión

comunidad

- comunidad moral

- comunidad política
- comunidad religiosa
- comunitarismo
- creencia
- cristianismo
 - cristianismo y lealtad religiosa
- culpable

- deber
 - deber y benevolencia
 - deber y familia
 - deber y amistad
 - deber y gratitud
- deber filial
 - deber filial y amistad
 - deber filial y gratitud
 - deber filial y lealtad
 - deber filial y sacrificio
 - deber filial y teoría del deber
 - deber filial y teoría de la amistad
 - deber filial y teoría de la gratitud
 - deber filial y teoría de los bienes especiales

- democracia
- deseo
- deslealtad
- Driver, Julia

- Emoción
- English, Jane
- Esquizofrenia
- Ewin, R.E.

- Fascismo
- Fidelidad
- Fletcher, George P.
- Generosidad
- Gomberg, Paul
- Gore, Al
- Gratitud
 - gratitud y familia
 - gratitud y amistad
 - manifestaciones de gratitud

- Honestidad

- identidad
 - identidad ética
 - identidad nacional
- ideología
 - ideología política
 - ideología racista
- identidad personal
- igualdad
- imparcialidad
- integridad

Ivanhoe, Philip J.

Juicio

juicio epistémico

juicio ético

justicia

justicia social

Kant, Emmanuel

teoría moral de Kant

Kateb, George

Kennett, Jeanette

Ladd, John

Lealtad

lealtad y defensa

lealtad y animales

lealtad y mala fe

lealtad y creencia

lealtad y conciencia

lealtad y emociones

lealtad e identificación

lealtad y moralidad

lealtad e identidad personal

lealtad y rito

lealtad y deportes

lealtad y el yo

lealtad como una manifestación de carácter

lealtad como virtud

lealtad como ideal

lealtad corporativa

definición de lealtad

ética de la lealtad

lealtad familiar

lealtad filial

bienes de la lealtad

lealtad de grupo

lealtad nacional

objetos de lealtad

lealtad política

lealtad profesional

lealtad religiosa

sujetos de lealtad

lealtad a las especies

el valor de la lealtad

Lee, Robert E.

Liberalismo

libertad

libertario

MacIntyre, Alasdair

Malan, Rian

Mill, John Stuart

Modestia

Moralidad

- moralidad y Aristóteles
- moralidad y amistad
- moralidad y parcialidad
- moralidad y teorías de la imparcialidad
- concepción particularista de la moralidad
- motivación
 - motivación moral

- nacionalsocialismo
- Nathanson, Stephen
- Normas
 - conflicto de normas
 - normas morales
 - normas de amistad
- Nozick, Robert
- Nussbaum, Martha C.

- Odio
- Oldenquist, Andrew
- Orgullo

- parcialidad
- patriotismo
 - patriotismo y mala fe
 - patriotismo y creencia
 - patriotismo y comunitarismo
 - patriotismo y disidencia
 - patriotismo y familia
 - patriotismo y lealtad filial
 - patriotismo y amistad
 - patriotismo y juicio
 - patriotismo e identidad personal
 - patriotismo y orgullo
 - patriotismo y sacrificio
 - patriotismo y universalismo
- Pericles
- Pettit, Philip

- Railton, Peter
- Relaciones
 - relaciones morales
 - relaciones personales
 - relaciones profesionales
 - relaciones románticas
 - relaciones especiales

- relaciones paternofiliales
 - relaciones paternofiliales y deberes
 - relaciones paternofiliales disfuncionales
 - bienes de las relaciones paternofiliales

- responsabilidad
- Rorty, Richard
- Royce, Josiah

- Sacrificio

Sartre, Jean-Paul
Schurtz, Carl
Segunda Guerra Mundial
Simpatía
Stocker, Michael

Tolerancia
Traición

Universalismo
 universalismo e imparcialidad
 universalismo como cosmopolitismo
utilitarismo

Velleman, David J.
Vergüenza
vida buena
virtud

Williams, Bernard
Wolf, Susan

Yo
 concepciones del yo
yo ético
yo histórico
 concepciones liberales del yo
 comprensión del yo

AGRADECIMIENTOS

MUCHA GENTE HA CONTRIBUIDO PARA QUE se haya podido escribir este libro, a través de conversaciones acerca del material y de otras maneras. Tengo el espacio (y la memoria) justa para mencionar solo a algunos de ellos.

Gran parte del libro se ha escrito mientras yo era miembro del Centro de Éticas de la Universidad de Harvard. Le estoy muy agradecido al Centro y a la Fundación de Humanidades de la Universidad de Boston por financiar mi estancia allí, a Arthur Applbaum y al resto de mis colegas por ayudarme con discusiones sobre mi trabajo. Debo, especialmente, agradecer a Deborah Hellman y a Catherine Lu, quienes me hicieron comentarios al borrador de varios capítulos.

He hablado con muchos de ellos sobre el material para este libro, en uno u otro momento, con Casey O'Callaghan, Aaron Garrett, David Lyons, Amelie Rorty y Caspar Hare. Mis pensamientos sobre el patriotismo se deben, en gran medida, a mis conversaciones con Igor Primoratz y Marcia Baron. Me he beneficiado con la contribución de varios seminarios, ponencias y conferencias; recibí especial ayuda con la interacción durante vigorosas conversaciones sobre la amistad en la Universidad de Manitoba en Winnipeg, sobre los deberes filiales en la Universidad de Monash y sobre Royce en la conferencia *Royce and Community* en la ciudad de Oklahoma. Mi presidente, Charles Griswold, ha sido muy comprensivo con mi investigación y con mis peticiones para tener tiempo para centrarme en el libro.

Dos de mis revisores de la Cambridge University Press, ahora sé, quienes fueron Jimmy Altham y John Doris. Aprendí, en gran manera, de sus informes exhaustivos y generosos y también de un tercer revisor que permanece en el anonimato. Nick Zangwill me proporcionó una interacción de valiosa ayuda y fue quien sugirió el título del libro. Mientras estaba preparando el manuscrito final, recibí comentarios exhaustivos y luminosos por parte de Alice MacLachlan; así se incoaron muchos cambios en el texto y en mi concepción sobre el tema, y me hicieron consciente de cuán lejos estaba de decir la última palabra.

Por encima de todo, estoy agradecido del soporte y estímulo de mi mujer Maree Henwood. Me temo que enviaría un mensaje erróneo al dedicar un libro que llevara por título *Los límites de la lealtad*, así que, permítanme decir que ella es una de las personas que ha hecho todo esto posible y que, además, valga la pena.

Algunos de los materiales que están contenidos en este libro han sido previamente publicados en los siguientes artículos:

Keller, S. (2004). "Friendship and Belief", *Philosophical Papers* 33:3, pp. 329-351.

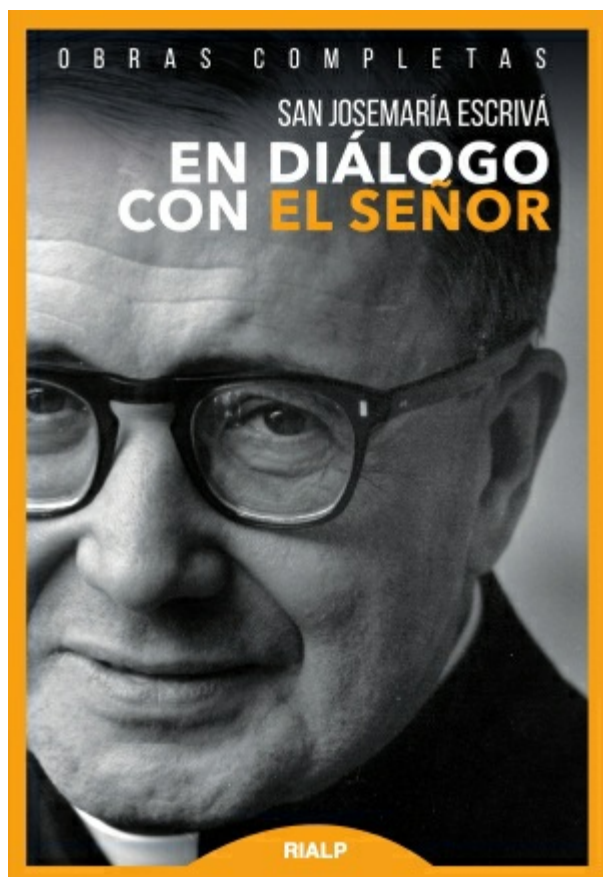
Keller, S. (2005). "Patriotism as Bad Faith", *Ethics* 115:3, pp. 563-592.

Keller, S. (2006). "Four Theories of Filial Duty", *Philosophical Quarterly* 56:223, pp. 254-274.

Keller, S. (2007). "Royce and Communitarianism", *The Pluralist* 2:2, pp. 16-30.

AUTOR

Simon Keller, doctor en Filosofía y Master of Arts en Princeton University, investiga en ética y filosofía política, salud mental y trastornos mentales. Ha publicado extensamente sobre la amistad, las relaciones familiares, el amor y el patriotismo. Comenzó a trabajar en Victoria University of Wellington, en 2009, tras enseñar en las universidades de Boston y Melbourne e impartir cursos en Harvard, Rice y Ludwig Maximilian (más información, en www.simonkeller.co.nz).



En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



Escondidos

González Gullón, José Luis

9788432149344

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JACQUES PHILIPPE

*Si conocieras
el don de Dios*
Aprender a recibir



PATMOS
LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

RIALP

Si conocieras el don de Dios

Philippe, Jacques

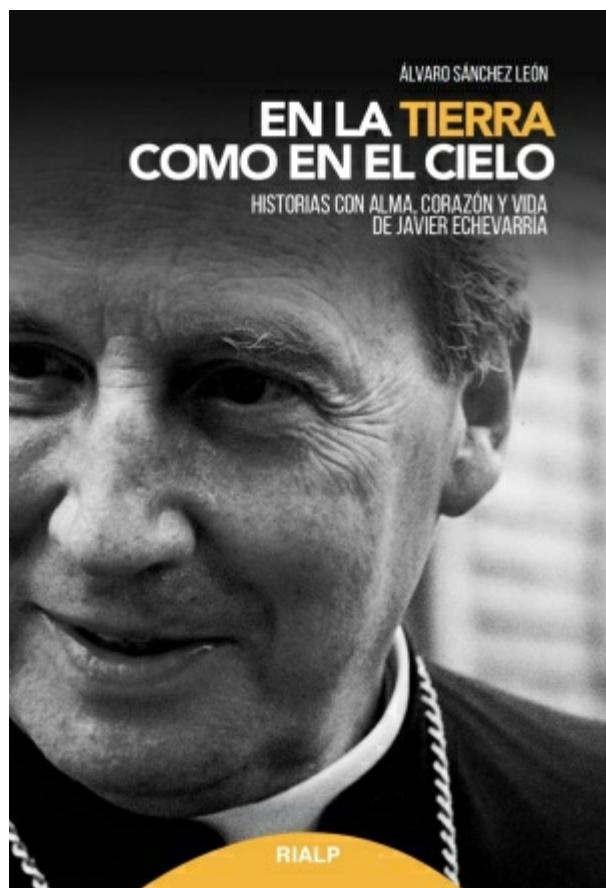
9788432147173

200 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¡Si conocieras el don de Dios! Así se dirige Jesucristo a la mujer de Samaría, junto al pozo de Sicar. Quien conoce ese don, lo conoce todo. La existencia cristiana no consiste en realizar esfuerzos tensos e inquietos, sino en acoger el don de Dios. El cristianismo no es una religión del esfuerzo, sino de la gracia divina. Ser cristiano no es cumplir una lista de cosas que hay que hacer, sino acoger, mediante la fe, el don que se nos ofrece gratuitamente. Jacques Philippe, con ese telón de fondo, trata así de la apertura al Espíritu Santo, la oración, la libertad interior, la paz de corazón, etc., invitando a los lectores "a anticipar la Pentecostés de amor y misericordia que Dios desea derramar sobre nuestro mundo".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro

9788432149511

392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón. Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía... Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

San Josemaría Escrivá de Balaguer

Amar al mundo apasionadamente

Con un Prólogo de Mons. Javier Echevarría
y un Análisis del Prof. Pedro Rodríguez



RIALP

Amar al mundo apasionadamente

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432141812

80 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro es una edición especial de la célebre homilía predicada por San Josemaría Escrivá en el Campus de la Universidad de Navarra, en 1967. Se ha preparado con ocasión del 40º aniversario del día en que la pronunció. En esta edición, la homilía va precedida de un Prólogo de Mons. Javier Echevarría, Prelado del Opus Dei, y acompañada de un análisis del Prof. Pedro Rodríguez, que constituye una guía para su lectura actual. "El Fundador del Opus Dei preparó esa homilía con mucho interés (...), deseoso de llegar al corazón y a la mente de los que iban a escucharle en Pamplona. Ese texto, plenamente embebido de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y del espíritu del Opus Dei, fue considerado por muchos comentaristas como la carta magna de los laicos (...). Esta homilía de San Josemaría no sólo conserva su frescura y fuerza originales, sino que se muestra más actual que nunca." (del Prólogo de Mons. Javier Echevarría). Desde 1968 se incluye este texto en Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
INTRODUCCIÓN Y ESTUDIO CRÍTICO	5
PRÓLOGO	10
1. ¿QUÉ ES LA LEALTAD?	14
2. AMISTAD Y CREENCIA	31
3. ¿QUÉ ES EL PATRIOTISMO?	51
4. CONTRA EL PATRIOTISMO	65
5. DEBER FILIAL: DEUDA, GRATITUD Y AMISTAD	81
6. DEBER FILIAL: BIENES ESPECIALES Y LEALTAD OBLIGATORIA	100
7. ¿ES LA LEALTAD UN VALOR? ¿ES LA LEALTAD UNA VIRTUD?	118
8. ARGUMENTOS COMUNITARISTAS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LEALTAD	131
9. JOSIAH ROYCE Y LA ÉTICA DE LA LEALTAD	145
10. LA DESLEALTAD	158
EPÍLOGO. LA MORALIDAD UNIVERSAL Y EL PROBLEMA DE LA LEALTAD	172
BIBLIOGRAFÍA	175
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES	180
AGRADECIMIENTOS	185
AUTOR	187