
¿Qué debemos creer de nuestros conciudadanos?

Hugo Omar Seleme*

Resumen

Mientras que los enfoques tradicionales de la razón pública, han estado focalizados en la evaluación de las conductas de los ciudadanos – específicamente las referidas al tipo de razones que deben ofrecerse recíprocamente o al tipo de comportamiento que deben adoptar frente a las instituciones públicas – el presente trabajo se ocupa de la evaluación moral de sus creencias. ¿Es moralmente reprochable que los ciudadanos alberguen ciertas creencias con relación a sus pares? Dicho de modo general ¿tiene razones de moralidad política para poseer ciertas creencias en relación con sus conciudadanos? Si es así ¿cuáles son y qué relación guardan con la concepción de legitimidad política cuyo objeto es evaluar las instituciones públicas? El trabajo ofrece una respuesta a estos interrogantes en base a la concepción de Legitimidad como Autoría. Propone una concepción de amistad cívica y defiende la posición de que éste vínculo de amistad genera exigencias de lealtad en las creencias entre los ciudadanos.

Palabras clave: ética de las creencias, legitimidad, amistad cívica, lealtad cívica en las creencias.

* CONICET-UNC. Programa de ética y teoría política, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba.

I. Introducción

Las consideraciones ético-políticas han sido usualmente utilizadas para evaluar las instituciones públicas y las conductas que los individuos llevan adelante en su seno. La relevancia de las consideraciones morales a la hora de evaluar tanto las instituciones públicas como las conductas públicas es discutida por muy pocos. Pienso, no obstante, que adicionalmente poseen relevancia para establecer qué creencias se encuentran moralmente justificadas. Este aspecto ha pasado generalmente inadvertido.

El objetivo del presente trabajo es determinar si las exigencias de legitimidad política pueden constituir razones para que los ciudadanos posean ciertas creencias en relación con otros ciudadanos. Mientras que los enfoques tradicionales de la razón pública, han estado focalizados en la evaluación de las conductas de los ciudadanos – específicamente las referidas al tipo de razones que deben ofrecerse recíprocamente o al tipo de comportamiento que deben adoptar frente a las instituciones públicas – el presente trabajo se ocupa de la evaluación moral de sus creencias. ¿Es moralmente reprochable que los ciudadanos alberguen ciertas creencias en relación con sus pares? Dicho de modo general ¿tiene razones de moralidad política para poseer ciertas creencias sobre sus conciudadanos? Si es así ¿cuáles son y qué relación guardan con la concepción de legitimidad política cuyo objeto es evaluar las instituciones públicas?

84

El marco teórico en el que se articula el problema que pretendo abordar se conoce en filosofía moral como *Ética de las Creencias*. El objeto de debate se refiere a cuáles son las normas –epistémicas, prudenciales y morales– que gobiernan nuestra formación de creencias. El presente trabajo explora un aspecto novedoso y desatendido: la relevancia de los valores políticos. El mismo presenta una concepción no-evidencialista según la cual los valores políticos –entendidos como algo diferente a las consideraciones epistémicas, prudenciales o de moral individual– son relevantes para evaluar la formación de creencias de los ciudadanos.

El artículo está estructurado de la siguiente manera. En primer lugar (Sección II), se defiende la tesis según la cual el vínculo que existe entre ciudadanos de una comunidad política legítima posee rasgos comunes con los lazos de amistad. Para realizar esta tarea se utiliza a la que creo es la concepción correcta de legitimidad: la *Legitimidad como Autoría*. Esta concepción de legitimidad da sustento a un tipo de amistad cívica que posee rasgos en común con la concepción aristotélica de amistad y permite superar algunos de sus principales defectos. En segundo lugar (Sección III), se explica en qué consiste la lealtad en las creencias que ofrece razones no epistémicas para creer en determinada proposición. Se especifican cuáles son sus manifestaciones, los mecanismos que ésta pone en funcionamiento y sus elementos constitutivos. En tercer lugar (Sección IV), se identifica uno de los rasgos de la amistad que justifica el hecho de que los amigos se deban lealtad en las creencias

y se muestra que la amistad cívica posee un rasgo análogo. A partir de aquí se concluye que entre ciudadanos debe existir una lealtad cívica en las creencias que es análoga a la lealtad en las creencias presente en la amistad. La conclusión a la que se arriba es que la amistad cívica brinda razones no-epistémicas para creer que los ciudadanos no han transgredido sus deberes de ciudadanía. Específicamente, brinda razones para no interpretar sus dichos y acciones como intentos de socavar la legitimidad del esquema institucional.

II. Una concepción posicional de amistad cívica

Es natural tomar a Aristóteles como punto de referencia para presentar una concepción de amistad cívica. Aristóteles ha sido uno de los primeros filósofos en hacer de la amistad un objeto de investigación y sus conclusiones han tenido una profunda influencia en éste dominio. También ha sido uno de los primeros en presentar el vínculo de ciudadanía como un tipo de amistad. Su tratamiento de la amistad, sin embargo, no es pacíficamente interpretado. Esto se debe a que existen pasajes en su obra que son difíciles de conciliar para ofrecer de ellos una interpretación armónica. Quien más se ha acercado al objetivo de brindar una interpretación unificada de todos ellos ha sido Elijah Millgram. Su reconstrucción de la concepción aristotélica de amistad es la que tomo como punto de partida (1987: 361-376).

A pesar del valor exegético de la reconstrucción de Millgram, su mayor virtud es la de haber llamado la atención sobre un aspecto sustantivo novedoso de la concepción aristotélica. Millgram ha identificado un componente central de la amistad: el vínculo de *procreación*. Este elemento permite conciliar los pasajes enigmáticos de Aristóteles y, lo que es más importante, da sustento a algunos de los deberes característicos que se siguen de la amistad. Hace posible entender el requerimiento de brindar una consideración especial a los intereses de quienes son nuestros amigos – lealtad en los intereses – y, como intentaré mostrar, permite explicar el deber que tenemos de desarrollar ciertas creencias en relación con nuestros amigos – lealtad en las creencias –.

La concepción aristotélica de amistad presenta dos rasgos de los cuales es difícil ofrecer una justificación unificada. Por un lado, la amistad requiere desear el bien del otro por sí mismo y no como un medio para otros fines. Esto determina, a su vez, que la amistad fundada en el placer o la utilidad no sean genuinos tipos de amistad. Desear el bien de un amigo porque genera placer o utilidad no es desear su bien por sí mismo. Por otro lado, en un enigmático pasaje Aristóteles señala que la amistad involucra tratar al amigo como el otro sujeto o el otro “yo”. El problema reside en encontrar la manera en que ambos rasgos están vinculados.

La solución comienza a vislumbrarse cuando se advierte que para Aristóteles la amistad que tenemos con otros individuos tiene los mismos rasgos que la amistad

que tenemos con nosotros mismos. La razón por la que los amigos no mantienen entre sí una relación instrumental es la misma por la que no podemos mantener con nosotros mismos una relación meramente instrumental (Millgram, 1987: 364). Del mismo modo que me preocupo por promover mis propios intereses porque son *míos* – y no porque esto sea un medio para alcanzar otro objetivo – me preocupo por promover los intereses de mis amigos porque son *suyos*.

Según Aristóteles aquello que justifica que los amigos se preocupen por promover los intereses de sus amigos es lo mismo que justifica que los padres se preocupen por promover los intereses de sus hijos. El vínculo parental al igual que el vínculo de amistad es uno de *procreación*. Para que A sea el *procreador* de B tienen que darse dos circunstancias: "... (i) A is a creator of B in the sense that A is causally responsible for B's being, and (ii) B has the same being that A does..." (Millgram, 1987: 367). Así, en el caso del amor parental, los hijos son *producto* de sus padres. Los padres son *productores* del ser de sus hijos. El *producto*, a su vez, es la actualización del *productor*. Cuando el *productor* engendra un ser de su misma naturaleza se transforma en procreador, porque el *producto* tiene su mismo ser. Por esta razón el *procreador* ama al *procreado* con el mismo tipo de amor que tiene hacia sí mismo y muestra en relación con éste el mismo interés que muestra en relación consigo mismo.

86

La relación de amistad, según esta reconstrucción de Aristóteles, también implica un vínculo de *procreación*. Es éste vínculo el que justifica las dos características que Aristóteles atribuye a la amistad. En primer lugar, el *procreado* es el otro "yo" del procreador porque el *producto* tiene el mismo ser que el *procreador*. La creatura es el otro "yo" del *procreador* porque "... the procreator is responsible for the creature's having the being that they share..." (Millgram, 1987: 368). En segundo lugar, el *procreador* tiene un interés especial en el bienestar del *procreado* porque éste es una parte de sí mismo, es su actualización.

Según Aristóteles, sin embargo, la relación de *procreación* presente en la amistad posee un rasgo específico. Los amigos son los *procreadores* del carácter virtuoso de sus amigos. Los amigos son responsables por el hecho de que sus amigos posean virtud, es decir, son *procreadores* de ellos en tanto sujetos virtuosos. Los amigos tienen una influencia causal en el carácter virtuoso de sus amigos y es esta influencia causal lo que, en última instancia, funda la especial preocupación que tienen en su bienestar. El amigo es parte de uno mismo, una actualización de las propias potencialidades, de un modo análogo en que el hijo es producto de sus padres y actualización de sus potencialidades. Lo que cambia es lo que *procreamos* en nuestros amigos pero la relación de *procreación* es semejante.

Los mecanismos causales a través de los que un amigo *procrea* la virtud en otro son básicamente dos. En primer lugar el amigo actúa como un espejo que devuelve una imagen del otro que le permite percibirse de un modo más objetivo y preciso.

El amigo posibilita que el otro advierta cuáles son sus verdaderos rasgos de carácter para cultivarlos o corregirlos. En segundo lugar, el amigo acompaña al sujeto a realizar aquellas actividades que permiten desarrollar rasgos de carácter virtuoso. Dado que estas actividades se realizan mejor acompañado que en soledad, el amigo ayuda a desarrollar la virtud de aquel a quien acompaña (Millgram, 1987: 371).

Millgram completa su argumento mostrando que para Aristóteles la virtud es parte de lo que hace que alguien virtuoso sea quien es (1987: 372-376). Los detalles del argumento no interesan a los fines del presente trabajo. Dos cosas son relevantes en la reconstrucción hasta aquí ofrecida. En primer lugar, la idea de que la amistad involucra la relación de *procreación*, la que a su vez justifica que nos preocupemos especialmente por el bienestar de nuestros amigos y éste sea nuestro otro “yo”. En segundo lugar, que de acuerdo con la concepción aristotélica de amistad el vínculo de amistad es interaccional. La relación de “procreación” se establece a través de interacciones causales efectivas. Causar ciertos rasgos de carácter en nuestros amigos nos vuelve *procreadores* y responsables por su bienestar.¹

Pienso que esta reconstrucción de la concepción de amistad aristotélica en base a la idea de *procreación* permite echar luz sobre su concepción de ciudadanía. Como es sabido, Aristóteles caracteriza la relación de ciudadanía como un tipo de amistad. Ahora bien, si lo característico de la relación de amistad es la *procreación* lo mismo debe ser el caso del vínculo que une a los ciudadanos. Cada ciudadano es *procreador* de la virtud de sus pares.² Cada ciudadano es un espejo del otro y contribuye a que juntos desarrollen actividades que promueven los rasgos virtuosos de carácter (Aristóteles, 1984: 1834). A su vez esto permite echar nueva luz a la idea

1 Dean Cocking y Jeanette Kennet han dirigido una crítica a las concepciones de la amistad que presentan el rol del amigo como el de un espejo. Estas visiones, sostiene la crítica, confieren a los amigos un rol pasivo que es inadecuado. La crítica tiene especial relevancia para la reconstrucción propuesta por Millgram ya que éste no parece poder conciliar el carácter eminentemente pasivo que tiene el amigo como espejo con el carácter activo que le atribuye como procreador. Si el amigo es meramente un espejo en el cuál el otro se ve reflejado parece injustificado tratarlo como un procreador responsable por los rasgos de carácter que el otro desarrolla. Si la responsabilidad por los rasgos de carácter del otro se funda en el grado de interacción que el amigo tiene con él, entonces es difícil sostener que tan poca interacción pueda justificar el grado de responsabilidad aparejado a la idea de procreador. Aunque pienso que Millgram dispone de herramientas para hacer frente a la objeción, no es necesario ocuparnos de ella aquí ya que la misma no afecta a la concepción de amistad cívica que presentaré. Esto se debe a que se trata de una concepción posicional, no interaccional, de amistad.

2 Cuál es el carácter que posee la amistad cívica en Aristóteles ha sido un tema profusamente discutido. En el texto he seguido la corriente que interpreta a la amistad cívica como un tipo de amistad virtuosa. Entre quienes comparten esta visión se encuentra Alasdair MacIntyre. Esta interpretación no es pacífica en absoluto. Existen quienes, por el contrario, sostienen que se trata de un tipo de amistad fundada en la utilidad o la ventaja mutua. Aquí se enrolan John M. Cooper y Martha Nussbaum.

de que la amistad cívica implica ver al otro como un igual. Mi conciudadano es un igual en tanto me relaciono con él como otro sujeto, como mi otro “yo”, de modo semejante a como me vinculo conmigo mismo. Por último, esto justifica la especial preocupación que los ciudadanos tienen en promover los intereses de sus pares.

A pesar de su atractivo, dos rasgos vuelven a esta concepción de amistad cívica problemática para sociedades modernas y plurales. En primer lugar, posee un carácter interaccional, es decir exige que los ciudadanos ejerzan sobre sus pares cierta influencia causal a la hora de configurar su carácter para poder contar como *procreadores*. Difícilmente estas interacciones puedan estar presentes en las sociedades modernas dado, entre otras cosas, el enorme número de personas que las componen. Es difícil concebir de qué manera cada ciudadano podría ejercitar algún rol causal en generar rasgos de carácter en todos los demás. En segundo lugar, el estar focalizada en una noción particular de ciudadano virtuoso la vuelve poco apta para sociedades caracterizadas por la pluralidad de concepciones del bien.

Más allá de estas dificultades, la concepción aristotélica de amistad puede ser de ayuda para elaborar la concepción de amistad cívica que se funda en la *Legitimidad como Autoría*.³ La concepción de amistad cívica que presentaré, se asemeja a la aristotélica en que considera que cada ciudadano es *autor* de sus pares –de modo análogo aunque no idéntico al de un *procreador*– con quienes se vincula como iguales. Esta relación de *autoría* justifica la especial preocupación que los ciudadanos muestran unos respecto de otros, y en última instancia es lo que justifica caracterizar dicho vínculo como uno de amistad. Por el otro, a diferencia de la concepción de amistad cívica aristotélica no posee carácter interaccional ni está focalizada en la virtud, lo que la vuelve apta para sociedades de grandes dimensiones y plurales.

La idea central de la *Legitimidad como Autoría* es que las exigencias de legitimidad son protecciones frente a la amenaza que genera la existencia de instituciones estatales coercitivas. Allí donde las instituciones estatales son necesarias y su existencia se encuentra moralmente justificada aparece una amenaza moral para aquellos individuos sobre quienes se aplican. La amenaza consiste en que los cursos de acción que adoptan los individuos, los estados de cosas que soportan y hasta su misma configuración personal, esté determinada por las instituciones estatales en lugar de sus propias consideraciones. Dicho de otro modo, el riesgo reside en que el interés que tiene cada ciudadano en dirigir su propia vida – en ser su *autor* – se vea frustrado por la existencia de instituciones coercitivas.

El modo de conjurar esta amenaza, la respuesta al problema, consiste en hacer que los ciudadanos sean *autores* de las instituciones estatales. Si en tanto agente sensible a razones un individuo tiene interés en dirigir su vida a partir de sus propias

3 La presentación de la Legitimidad como Autoría sigue lo que he señalado en otro lugar (Seleme, 2010). Aquí sólo puedo hacer una presentación estilizada de sus principales lineamientos.

consideraciones, en ser su *autor*, y si la incidencia del esquema institucional puede conspirar en contra de la satisfacción de aquél interés, la solución es hacer que todos aquellos a quienes se aplica sean *autores* del mismo. Si la amenaza que plantea la existencia del Estado sobre aquellos a quienes se aplican sus instituciones reside en que sus vidas no estén dirigidas a partir de sus propias consideraciones, la solución radica en hacer que el esquema de instituciones estatales sea propio de aquellos a quienes se aplica. La solución consiste, en última instancia, en hacerlos sus *autores*.

La idea central, entonces, es que un esquema institucional estatal es legítimo cuando todos aquellos a quienes se aplica coercitivamente son sus *autores*. Se trata de una concepción moral de autoría, si está moralmente justificado imputar las instituciones estatales a los ciudadanos, el esquema es legítimo. El derecho a mandar que un Estado legítimo posee no se correlaciona con un deber – sea este el de obedecer por parte de la ciudadanía o cualquier otro – sino con una sujeción. Si el Estado es legítimo – si está justificado atribuir su autoría a los ciudadanos – entonces el Estado posee la potestad de hablar en su nombre. Las instituciones estatales satisfacen las condiciones para ser imputadas como propias de aquellos a quienes se aplican y, por tanto, lo mismo sucede con las decisiones adoptadas en su seno por los órganos estatales legítimos. En este sentido, el Estado legítimo a través de sus órganos tiene la potestad de hablar en nombre de sus ciudadanos.⁴

Está moralmente justificado imputar la *autoría* del esquema institucional a quienes se aplica, cuando estos son ubicados por dicho esquema en el rol de *autor*. Los ciudadanos no son *autores* del diseño institucional porque lo configuren a través de su participación efectiva sino que es el diseño institucional el que los configura como autores al brindarles las herramientas institucionales para participar.

89

4 La *Legitimidad como Autoría* debe ser distinguida de otras dos variantes de teorías que no correlacionan el *derecho a mandar* del Estado con el *deber de obediencia* de los ciudadanos. La primera, concibe a la legitimidad como correlacionada con la inexistencia de ciertos derechos por parte de la ciudadanía. Una variante de esta posición la encontramos en aquellas posiciones que afirman que la legitimidad implica la ausencia de derechos de los ciudadanos a no ser coaccionados. La legitimidad funciona meramente como justificación de la coacción. Los ciudadanos no tienen deber alguno de obediencia (Ladenson, 1980). En la concepción que defiende de la legitimidad, por el contrario, lo relevante es que las instituciones estatales sean autoría de los ciudadanos, esto es, sean *propias* de ellos. El que no tengan derecho a oponerse a su aplicación coactiva es sólo una consecuencia de que sean legítimas, esto es, *propias*.

La segunda variante de no-correlativismo de la que debe distinguírsele es una que puede ser atribuida a Jeremy Waldron. En su opinión la legitimidad se encuentra correlacionada con el deber de *respeto* por parte de la ciudadanía. Que un esquema institucional sea legítimo exige por parte de la ciudadanía que no lo desacredite inmediatamente, ni que piense en formas de anularlo. Lo que es requerido, si uno desacuerda con su diseño, es el trabajar con responsabilidad para su revocación o derogación y no simplemente desafiarlo o ignorarlo (Waldron, 1999). En la “Legitimidad como *autoría*” lo que Ladenson y Waldron señalan son como consecuencias de que el esquema institucional sea imputado como propio de aquellos a quienes se aplica.

Dicho de otro modo, si un esquema institucional satisface los intereses que los ciudadanos poseen en tanto *autores* entonces los transforma en tales. Puesto que el principal interés que – en tanto *autores* – poseen los ciudadanos en relación con sus instituciones es el de participar efectivamente en su diseño, si las instituciones posibilitan su participación, entonces los ubican en el rol de autor, está justificado atribuírselas como propias y, por tanto, son legítimas.

La participación posee dos manifestaciones que tienen que ver con el distinto modo en que puede estar involucrada la voluntad de los individuos en relación con las instituciones. La primera, se refiere a tomar parte en la toma de decisiones colectivas que configuran el entramado institucional. La segunda, se refiere a la aceptación de las decisiones colectivas adoptadas. Por lo tanto, existen dos modos en que un esquema institucional puede no tratar como *autores* a los ciudadanos. Por impedirles que sus opiniones o intereses cuenten en el procedimiento de toma de decisiones colectivas. Por tratarlos como meros súbditos, receptores de órdenes, de quienes no se pretende aceptación sino solo obediencia.

Una vez identificados estos dos modos de participación el paso siguiente es establecer los intereses ciudadanos vinculados con cada uno de ellos. Los intereses que los ciudadanos poseen en tanto *autores* son tres.⁵ El interés en el reconocimiento, se refiere a los efectos que tiene sobre la identidad pública el lugar que el procedimiento político de toma de decisiones colectivas y la estructura de roles públicos asigna a los individuos. Cuando las instituciones están diseñadas de tal modo que una persona es excluida enteramente del acceso a cualquier rol público o cuando los roles en los procedimientos decisorios reflejan la creencia social en la inferioridad de un grupo, el interés en el reconocimiento no está satisfecho.

El segundo interés se refiere a la responsabilidad deliberativa. Al igual que el primero se refiere a la posibilidad de participar en los procedimientos de toma de decisión colectiva. Se trata del interés en que la toma de decisiones colectivas pueda hacerse en base a una deliberación pública suficientemente informada, donde las opiniones o razones puedan ser consideradas y evaluadas responsablemente. Este segundo interés es satisfecho cuando las instituciones son sensibles a las opiniones y preferencias que sobre los asuntos públicos tienen los ciudadanos. Un sistema de toma de decisiones colectivas que, por ejemplo, impide que sean consideradas las opiniones de determinado grupo no satisface este interés.

El último interés se refiere al modo de tratamiento y se encuentra vinculado al tipo de participación que se realiza a través de la aceptación del esquema institucional por parte de los ciudadanos. El esquema debe estar diseñado de tal modo que posibilite el involucramiento de la voluntad de aquellos ciudadanos a quienes se

5 Para identificar los intereses de ciudadanía he seguido lo que señala Charles Beitz.

aplica. Un tipo de esquema institucional que no hace posible la aceptación por parte de sus ciudadanos, es uno que solo descansa en el uso de la fuerza. Un esquema donde una parte de la población fuese esclava y estuviese obligada a trabajar a favor de otros, o no tuviese garantizado los medios materiales de subsistencia, o no tuviese protección en contra del maltrato o el homicidio, o no pudiese profesar cierta religión o pensamiento, o no tuviesen garantías en contra del trato arbitrario por parte de las autoridades, sería un esquema de ése tipo. Tal clase de esquemas imposibilita que sus instituciones se mantengan en vigor por la aceptación de la población, no satisfaciendo de este modo sus intereses en participar y, por ende, no ubicándolos en el rol de *autor*.

En consecuencia, si un esquema institucional estatal concede a los ciudadanos los derechos y libertades políticas que les permiten acceder a los roles públicos y hacer escuchar sus opiniones –tales como el derecho político a elegir a sus representantes y a ser elegidos, a peticionar a las autoridades, a expresar sus opiniones, etc. – y les garantiza los derechos civiles y sociales que hacen posible que el esquema institucional sea aceptado y no sólo obedecido, entonces los ubica en el rol de *autores* y, por tanto, es legítimo. Si estos derechos se encuentran protegidos por el esquema institucional estatal, los intereses que los ciudadanos tienen en tanto *autores* se encuentran satisfechos y la amenaza moral que entraña la existencia de un esquema institucional coercitivo estatal se encuentra conjurada. El esquema institucional estatal que coercitivamente incide sobre los ciudadanos y las decisiones colectivas adoptadas por sus órganos satisface las condiciones para ser imputado como propio de aquellos sobre quienes se aplica. No hay nada más que el esquema pueda hacer para facilitar la participación de los ciudadanos. No hay ningún reclamo que estos puedan dirigirle en base a su interés en participar, esto es en base a sus intereses de *autoría*.

Si las instituciones estatales son legítimas, no vulneran el interés que los ciudadanos tienen en dirigir su vida de acuerdo a sus propias consideraciones. Aunque las instituciones estatales inciden sobre los cursos de acción que adoptan los ciudadanos, las oportunidades y recursos que disponen, y el modo en que sus gustos, talentos, y aspiraciones son configurados; aquellos siguen dirigiendo su vida de acuerdo a sus propias consideraciones en tanto son *autores* de las instituciones que producen estos efectos. Las instituciones estatales tienen la potestad de hablar en su nombre.

Este modo de concebir a la legitimidad trae aparejado una manera correlativa de concebir el vínculo de ciudadanía. Como he señalado, las instituciones estatales legítimas son sensibles a las opiniones e intereses de los ciudadanos. Estos pueden incidir en el contenido de las decisiones colectivas, por ejemplo a través del voto. A su vez, estas decisiones colectivas en tanto son tomadas en el seno de instituciones legítimas se atribuyen a todos los ciudadanos. Por lo tanto, cada ciudadano tiene la posibilidad de incidir sobre el contenido de decisiones colectivas que serán atribuidas a

cada uno de sus conciudadanos. Dicho en un eslogan cada uno es *autor* de las decisiones que se atribuyen a sus conciudadanos y, en este sentido, cada uno es *autor* de los demás.

Un ejemplo puede ser de ayuda. Imaginemos que nuestro Estado convoca a una consulta popular para decidir si declarará o no la guerra a un país extranjero. Los motivos reales que mueven a la guerra no son defensivos ni humanitarios, sino meramente económicos. El país extranjero es rico en recursos y militarmente débil, lo que genera una posibilidad inmejorable de apropiarnos de su riqueza. Imaginemos, adicionalmente, que las instituciones estatales son legítimas y que todos nuestros intereses de autoría están satisfechos: el acceso a los roles públicos no está cerrado para un grupo, el procedimiento de toma de decisiones es sensible a las opiniones e intereses de todos y los derechos civiles y una dotación mínima de recursos está garantizada. En esta situación cada uno de nosotros – ciudadanos del Estado legítimo – tiene la posibilidad de contribuir a que el resto sea *autor* de una guerra de agresión. En este sentido cada uno es el *autor* del otro. Si votamos a favor de la guerra, y finalmente esta decisión gana, habremos hecho que los demás, aun aquellos que se opusieron a la decisión, sean *autores* de la declaración de guerra. Si votamos en contra, y la guerra es descartada, habremos hecho que los demás, incluidos quienes votaron por ir a la guerra, no sean autores de la declaración de guerra.

92

Dos rasgos de la *Legitimidad como Autoría* entran en juego en la caracterización del vínculo de ciudadanía que he ofrecido. El primero, es que un Estado legítimo tiene la potestad de hablar en nombre de sus ciudadanos. Sus instituciones y las decisiones colectivas que se adoptan en su seno se imputan a cada uno de ellos. El segundo, es que para ser legítimo un Estado debe posibilitar la participación de todos los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones colectivas. Esto conduce a la conclusión de que en un Estado legítimo cada ciudadano tiene la posibilidad de participar e incidir en el contenido de decisiones que se atribuirán como propias a cada uno de sus conciudadanos.⁶ Cada uno es el *autor* de los demás.

Con la caracterización del vínculo de ciudadanía a mano, es posible advertir las semejanzas con el vínculo de *procreación* que en la concepción aristotélica caracteriza a la amistad. Cada uno es responsable frente a sus conciudadanos, debe justificar frente a ellos las decisiones políticas que adopta y debe mostrar una especial preocupación por promover sus intereses, porque cada uno es el *autor* del otro. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la amistad cívica aristotélica, esto se debe a la posición o rol que cada uno ocupa en el entramado institucional – el rol de *autor* – y no a las interacciones que causalmente contribuyen a moldear los

6 Pienso que algo análogo puede ser dicho de la amistad en general. El vínculo de amistad involucra el atribuir, en cierto sentido, las conductas de un individuo a quienes son sus amigos. Esto explica porque nos enorgullecemos o avergonzamos de las conductas de nuestros amigos como si fueran nuestras. Uno de los componentes de la amistad es este tipo de identificación.

rasgos de carácter de los conciudadanos. Se trata de una amistad cívica posicional en lugar de una amistad cívica interaccional. Somos ubicados en el rol de *autores* por las instituciones y es este rol, y no nuestras interacciones, lo que funda el vínculo de amistad cívica. Adicionalmente, la amistad cívica no está focalizada en el desarrollo de rasgos virtuosos de carácter. Cada uno debe contribuir adoptando decisiones colectivas que sean correctas de acuerdo con criterios de evaluación que el resto pueda aceptar, pero una decisión no es correcta cuando desarrolla rasgos de carácter virtuoso en los ciudadanos.⁷ En consecuencia, el vínculo de amistad cívica que se corresponde con la *Legitimidad como Autoría* es, a diferencia del aristotélico, apto para sociedades modernas y plurales.

El argumento hasta aquí nos ha dejado con la siguiente conclusión. El vínculo de ciudadanía posee ciertos rasgos que lo asemejan con la amistad. La analogía viene dada por el hecho de que somos *autores* de nuestros conciudadanos, de modo semejante al que según Aristóteles somos *procreadores* de nuestros amigos. A diferencia de la concepción aristotélica de amistad cívica, lo que nos vuelve *autores* de nuestros conciudadanos y responsables por la promoción de sus intereses no es la influencia causal que nuestras interacciones tienen sobre sus rasgos de carácter sino el rol que ocupamos en el entramado institucional.

III. Lealtad en las creencias

93

En la sección anterior he establecido que el vínculo de ciudadanía es análogo al de amistad. He dado por sentado que un rasgo característico de la amistad es la exigencia de otorgar preeminencia a los intereses de nuestros amigos. Usualmente esta exigencia es caracterizada como un tipo de lealtad. Sin embargo, aunque es pacíficamente aceptado que la amistad exige lealtad no es pacíficamente aceptada la tesis de que la lealtad sólo se refiere a los intereses.

La concepción usual de la lealtad – utilizada en las concepciones usuales de amistad – pone especial acento en la promoción prioritaria de intereses. Philip Pettit, por ejemplo, afirma que ser leal a alguien equivale a estar “...dedicated to a particular individual’s welfare...” (1988: 163). A pesar de su plausibilidad, pienso que se trata de una concepción equivocada. Como señala Simon Keller, priorizar los intereses de un individuo no es ni necesario ni suficiente para mostrar lealtad hacia él (2007: 9).

7 Cada ciudadano de un Estado legítimo tiene en relación con sus conciudadanos deberes de legitimidad y de justicia. Tiene el deber de contribuir al mantenimiento de la legitimidad del esquema institucional y satisfacer exigencias igualitaristas de justicia. A su vez, las exigencias de justicia igualitaria sólo tienen cabida en el seno de instituciones legítimas. Esta vinculación entre legitimidad y justicia la he explorado en “The Moral Irrelevance of Global and International Inequality” (Seleme, 2011).

No es suficiente porque uno puede priorizar los intereses de alguien por consideraciones distintas a las vinculadas con la lealtad, por ejemplo por consideraciones impersonales vinculadas con la justicia de su reclamo. Si pienso que entre dos reclamos conflictivos uno tiene más peso que el otro y decido priorizarlo, tal cosa no puede contar como una muestra de lealtad. He priorizado los intereses de un individuo, pero no le he sido leal en ningún sentido.

Priorizar los intereses tampoco es necesario para que exista lealtad porque existen manifestaciones de lealtad que no están vinculadas con la promoción de intereses. Alguien es leal en relación con otro, por ejemplo, por identificarse con él. En esta manifestación de lealtad la persona leal "...treats the thing to which she is loyal as though it was her, feeling as she would feel and acting as she would act if certain things that are true of it were true of her..." (Keller, 2007: 6). Otra expresión de lealtad no vinculada con la promoción de intereses tiene que ver con la defensa de aquel a quien se debe lealtad. Si alguien está hablando mal de un amigo, por ejemplo señalando lo incompetente que es, la lealtad exige cuestionar lo que se está diciendo. Esto con total independencia de que esto no tenga ningún impacto en la promoción de sus intereses.⁸ Otros modos de expresar lealtad están relacionados con la participación en rituales. Para una persona casada usar el anillo que intercambio con su pareja es una manifestación de lealtad, aunque esto no tenga ningún impacto en la promoción de los intereses del otro (Keller, 2007: 5). Finalmente, la lealtad en las creencias es una manifestación de lealtad no vinculada con la promoción de intereses.

94

La lealtad a alguien es expresada como lealtad en las creencias si "...being loyal to X inclines you to hold or resist certain beliefs, independently of the evidence..." (Keller, 2007: 6). Este tipo de lealtad puede manifestarse de diferentes maneras. La primera manifestación se refiere a la forma en que procesamos los datos que se refieren a la persona que debemos lealtad. Stroud señala que "...we tend to devote more energy to defeating or minimizing the impact of unfavorable data than we otherwise would..." (2006: 505). Si alguien afirma algo malo acerca del objeto de nuestra lealtad "...we are more likely to ask ourselves various questions about the person telling the story, the answers to which could discredit the evidence being presented... we will go to greater lengths... to construct and to entertain alternative and less damning interpretations of the reported conduct..." (Stroud, 2006: 505-506). La segunda manifestación no tiene que ver con el proceso por el cual formamos nuestras creencias sino con los resultados. Cuando debemos a alguien lealtad hacemos en relación con ella diferentes inferencias y obtenemos diferentes conclusiones que las que obtendríamos si tal lealtad no existiese. No solo insumimos tiempo

8 Keller denomina a este tipo de lealtad "loyalty in advocacy".

construyendo interpretaciones de sus acciones que sean más favorables, sino que tenemos la tendencia a creer estas explicaciones alternativas. Como consecuencia existe una probabilidad menor de que creamos que alguien a quien debemos lealtad hizo algo malo que la que existiría si no le debiésemos lealtad (Stroud, 2006: 506).

A pesar del fino análisis de Keller y Stroud, pienso que un rasgo distintivo de la lealtad en las creencias no ha sido lo suficientemente enfatizado. Me refiero a su carácter reflexivo. Si la existencia de un vínculo con otro sujeto genera ciertas exigencias morales una de las cuales es la de ser leal en las creencias, esta lealtad nos da razones para creer que a quienes debemos lealtad han cumplido con las exigencias morales generadas por el vínculo. Así, por ejemplo, si tal como sostendré la amistad es un vínculo que genera ciertas exigencias morales – de dar preferencia a los intereses de nuestros amigos, no traicionarlos, etc. – entre las que se encuentran las de lealtad en las creencias, este deber de lealtad nos da razones para creer que nuestros amigos efectivamente otorgan un trato preferente a nuestros intereses, no nos traicionan y son leales en sus creencias en relación con nosotros. Si nuestro amigo hace algo que puede ser interpretado como un quebrantamiento de los deberes de amistad – por ejemplo, realiza algo que puede interpretarse como una infidencia – la lealtad en las creencias exige que construyamos interpretaciones alternativas de la conducta que no la presenten como un caso de infidencia, y nos confiere razones para creer en esas interpretaciones. La lealtad en las creencias exige que los dichos y las conductas de aquel a quien debemos lealtad sean interpretados a su mejor luz.

Estas manifestaciones de la lealtad no hacen que los individuos se vuelvan ciegos a los hechos. La lealtad sólo produce que se tienda a interpretarlos de una manera diferente, más favorable a la persona a quien se es leal. Los recursos para lograr este objetivo son los que varían de una situación a otra. Stroud ha identificado los siguientes. En primer lugar, se puede intentar desacreditar la evidencia en contra de quien se tiene lealtad. En segundo lugar, pueden aceptarse los hechos pero interpretarlos de una manera que sea menos dañina. En tercer lugar, si la acción no puede reinterpretarse, entonces se la puede vincular a un rasgo de carácter valioso, o al menos puede desvincularse de un rasgo de carácter reprensible. En cuarto lugar, puede aceptarse que la evidencia es signo de un rasgo negativo en las acciones o el carácter de la persona, e intentar mostrar que estos rasgos forman parte de una virtud mayor. Finalmente, se puede reconocer la mala acción o el mal rasgo de carácter pero restarle importancia en la caracterización general de la persona (Stroud, 2006: 509).

Para conceptualizar a la lealtad en las creencias no basta con enunciar sus manifestaciones y establecer los mecanismos que las provocan, es necesario adicionalmente identificar sus elementos. Estos son tres. En primer lugar, la lealtad exige cierto vínculo emocional con la persona respecto a la cual se es leal. Debe existir una tendencia a albergar o resistir ciertas creencias en relación con quien se es leal “... that is not fully answerable to your rational or considered judgment...” (Keller, 2007:

16). Alguien espera que su amigo crea en su buen comportamiento no meramente por consideraciones racionales o vinculadas con la evidencia disponible en el caso. Espera que crea con independencia de estas consideraciones. En segundo lugar, exige que lo que nos mueve a creer sean, en parte, consideraciones vinculadas con la persona respecto de la cual se es leal. Alguien espera que su amigo crea en su buena conducta porque es la conducta de *él*. Espera que su conducta por ser *suya* sea interpretada por el amigo de un modo favorable (Keller, 2007: 17-18). En tercer lugar, lo que nos mueve a creer tiene que ser la relación especial que existe con la persona a la que se es leal. Alguien espera que su amigo crea que su conducta es correcta no sólo porque es *él* quien actuó, sino adicionalmente porque es su *amigo* (Keller, 2007: 18-20).⁹

En conclusión, existe un rasgo de la amistad que ha sido pasado por alto debido a una conceptualización defectuosa de la lealtad. Los amigos consideran que no sólo se deben lealtad en los intereses sino también lealtad en las creencias. Esta lealtad se pone de manifiesto en el modo en que se evalúa la evidencia y en la tendencia que tenemos a albergar ciertas creencias con relación a nuestros amigos. La amistad hace que interpretemos la conducta de nuestros amigos de modo más favorable.

IV. Lealtad en las creencias, amistad y ciudadanía

96

Mostrar que los amigos son leales en sus creencias, como he hecho en la sección anterior, es diferente a señalar que los amigos tienen el deber moral de ser leales en sus creencias. ¿Qué razones existen para sostener que los amigos además de deberse lealtad en los intereses – como pacíficamente se acepta – se deben lealtad en las creencias tal como la he caracterizado? ¿Estas razones se aplican también a la amistad cívica? O dicho de otro modo ¿Existe algún rasgo del vínculo de amistad que justifique las exigencias de lealtad en las creencias, y de existir, posee la amistad cívica un rasgo análogo? Creo que la respuesta es afirmativa y dedicaré esta sección a ofrecer razones a su favor.

Es posible elaborar una justificación aristotélica de la lealtad en las creencias que siga los mismos lineamientos que sirven para justificar la lealtad en los intereses.

9 Keller parece suponer que la lealtad de interés y en las creencias se encuentran vinculadas. Así señala: "... when good friends form beliefs about each other, they sometimes respond to considerations that have to do with the needs and interests of their friends, not with aiming at the truth..." (Keller, 2007: 25). Hay dos maneras de interpretar este párrafo. O bien se entiende que los intereses que son promovidos por la lealtad en las creencias son de un tipo diferente de aquellos que son promovidos por la lealtad de interés o bien se entiende que son el mismo tipo de interés. Si se opta por lo primero, la lealtad en las creencias se distingue por lo que requiere – la formación y mantenimiento de creencias – y por el objetivo que persigue – promover ciertos intereses específicos –. Si se opta por lo segundo, la lealtad en las creencias se distingue sólo por lo que requiere. En todo otro sentido, permanece idéntica a la lealtad en interés.

Las mismas consideraciones que sirven para justificar la segunda pueden ser utilizadas para justificar la primera. El núcleo del argumento aristotélico a favor de la lealtad en los intereses es, como se recordará, que los amigos son *procreadores*. El *procreado* es la actualización del *procreador* en el sentido de que aquél posee rasgos que han sido producidos por éste. Esto justifica que el *procreador* tenga en relación con el *procreado* el mismo tipo de vínculo que tiene consigo mismo. Por último, esto funda la exigencia de que le otorgue a los intereses del *procreado* la misma prioridad que otorga a los intereses propios. Debo tratar a los intereses de mi amigo como si fuesen míos porque en tanto *procreado* es mi otro “yo”.

Las mismas consideraciones fundadas en la *procreación* pueden ser utilizadas para justificar la lealtad en las creencias. Debemos interpretar las acciones de nuestros amigos con la misma deferencia que interpretamos las propias. La lealtad en las creencias que debemos a nuestros amigos es un reflejo del modo en que debemos interpretar nuestras propias acciones. Así como insumimos tiempo construyendo interpretaciones favorables de nuestras propias acciones y tenemos la tendencia a crearlas, así debemos interpretar las acciones de nuestros amigos. Así como interpretamos nuestras acciones de modo que estas no impliquen sistemáticamente la transgresión de nuestros deberes de amistad, así debemos interpretar las acciones de nuestros amigos. No existe ninguna razón para restringir la exigencia de tratar a los amigos como nuestro otro “yo” meramente a la promoción de sus intereses a través de nuestras acciones. Esta exigencia debe extenderse al modo en que interpretamos sus acciones, o lo que es lo mismo, a nuestras creencias sobre sus acciones.¹⁰

La concepción de amistad a partir del vínculo de *procreación* permite adicionalmente dar cuenta de los tres elementos que posee la lealtad. Si el ser *procreador* del otro es lo que justifica la lealtad en las creencias esto explica porqué tenemos la tendencia a interpretar las acciones de nuestros amigos a su mejor luz con independencia de consideraciones epistémicas. Es el vínculo de *procreación*, y no las razones epistémicas, el que justifica interpretar las acciones de nuestros amigos de modo favorable. También explica que tendamos a interpretar los dichos

10 El argumento que he ofrecido presupone que en cierta medida debemos otorgar preeminencia a la promoción de nuestros intereses y debemos brindar de nuestras propias acciones una interpretación favorable. He asumido no sólo que tenemos el permiso moral de promover nuestros intereses de modo prioritario sino que, en un grado que es necesario determinar, tenemos el deber de hacerlo. Proceder de otro modo pone en riesgo nuestra calidad de sujeto moral, quita toda relevancia al hecho de que nuestras acciones son nuestras. Nos vuelve un mero receptáculo de acciones que deben ser evaluadas desde un punto de vista completamente imparcial.

De modo análogo he asumido que tenemos el deber de interpretar nuestras acciones de modo favorable. Interpretar nuestras acciones presuponiendo que estas se ajustan a nuestras creencias morales – esto es presuponiendo que no somos seres acráticos – es necesario dado nuestro carácter de sujeto moral. Existen razones para creer que hemos satisfecho los que creemos son nuestros deberes morales que se siguen de nuestro carácter de sujetos morales.

y acciones de nuestros amigos a su mejor luz porque son *sus* dichos y acciones. Que pertenezcan a aquellos a quienes hemos *procreado*, y no a otros sujetos, es lo que justifica interpretarlas de modo favorable. Por último, también explica que procedamos de este modo simplemente porque son nuestros amigos. No sólo las interpretamos a su mejor luz porque son *suyas*, sino porque son las acciones de nuestros amigos, es decir de aquellos a quienes *procreamos*.

A partir de lo señalado sobre la amistad es posible extraer conclusiones sobre la amistad cívica tal como la caracteriza la *Legitimidad como Autoría*. Si el rasgo de la amistad que justifica la exigencia de lealtad en las creencias es el vínculo de *procreación*, y el vínculo de *autoría* característico de la ciudadanía es análogo al de *procreación*, puede concluirse que exigencias de lealtad en las creencias análogas forman parte de la amistad cívica. El hecho de que seamos *autores* de nuestros conciudadanos exige que debamos interpretar sus dichos y acciones del mismo modo que interpretamos los propios. El ser *autores* de nuestros conciudadanos funda la exigencia de que interpretemos sus dichos y acciones a la mejor luz.

Los tres elementos de la lealtad en las creencias pueden ser explicados en base a la amistad cívica. Debemos proceder de este modo sólo con aquellos a quienes nos une el vínculo de ciudadanía, es decir sólo de quienes somos *autores*. Debemos interpretarlos a su mejor luz porque son *sus* dichos y acciones. Finalmente, debemos hacerlo porque son los dichos y acciones de nuestros *conciudadanos*.

98

La lealtad cívica en las creencias nos exige proceder de dos modos. En primer lugar, exige que procesemos los datos que se refieren a las acciones y dichos de nuestros conciudadanos de una manera que sea favorable a ellos. En segundo lugar, la lealtad nos brinda razones para creer o aceptar las interpretaciones más favorables. La lealtad cívica nos brinda una razón no epistémica para desacreditar las interpretaciones que sostienen que nuestros conciudadanos han dicho o hecho algo incorrecto.

El carácter reflexivo de las exigencias de lealtad en las creencias tiene especial relevancia para la amistad cívica. La lealtad cívica en las creencias brinda razones para creer que nuestros conciudadanos no actúan tratando de socavar el vínculo que genera esta lealtad, es decir no actúan con el objetivo de disminuir o eliminar la legitimidad del esquema institucional. La lealtad cívica exige que interpretemos los dichos y acciones de nuestros conciudadanos de modo que estos sean compatibles con la promoción o el mantenimiento del carácter legítimo del orden institucional. Así como la lealtad en las creencias fundada en la amistad exige que creamos que nuestros amigos han satisfecho sus deberes de amistad y no están intentando socavar el vínculo de amistad que funda la lealtad, la lealtad cívica en las creencias fundadas en la legitimidad política exige interpretar las acciones y dichos de nuestros conciudadanos de modo que no aparezcan como intentos de socavar la legitimidad política.

Un ejemplo puede ser de ayuda. Imaginemos que nuestros conciudadanos apoyan una política de ingreso universal por hijo. La lealtad cívica nos brinda razones para

creer que están intentando garantizar que el esquema institucional sea aceptable voluntariamente por todos aquellos a quienes se aplica satisfaciendo su interés en el modo de tratamiento. Nos brinda razones para creer que están intentando afianzar uno de los rasgos que lo vuelve legítimo. Si existe una interpretación de la propuesta de ingreso universal que la presenta como una dádiva tendiente a generar relaciones clientelares de dominación, la lealtad cívica en las creencias nos brinda razones no epistémicas para rechazarla. Esto, por supuesto, no implica ser ciego a los hechos, dado que las razones fundadas en la lealtad no son inderrotables frente a razones epistémicas.

Los mecanismos que la lealtad cívica en las creencias pone en funcionamiento son variados. Frente a la evidencia de que nuestros conciudadanos han realizado acciones incorrectas, es posible en primer lugar intentar mostrar que la evidencia en su contra es poco confiable. Supongamos que existe evidencia de que nuestros conciudadanos han realizado una acción que indubitablemente socava la legitimidad del sistema, por ejemplo han intentado promover la desestabilización o el derrocamiento de un gobierno elegido democráticamente por un procedimiento sensible a nuestras opiniones e intereses. La lealtad cívica exige que intentemos desacreditar la evidencia que funda esta conclusión. Exige que no permanezcamos impasibles frente a la evidencia en su contra, sino que intentemos contrastarla insumiendo tiempo en mostrar su falta de confiabilidad. Con más razón la lealtad cívica nos brinda razones para no interpretar cualquier acción de nuestros conciudadanos como si fuese un intento de derrocar al gobierno legítimo.

99

En segundo lugar, si existe evidencia confiable de que nuestros conciudadanos han dicho o hecho algo que puede ser interpretado como socavando la legitimidad del sistema, la lealtad cívica exige que intentemos ofrecer interpretaciones más favorables de sus acciones. Volviendo al ejemplo del ingreso universal por hijo, la lealtad cívica nos brinda razones para construir una interpretación de esta propuesta que sea compatible con la promoción y el mantenimiento de la legitimidad del sistema y, adicionalmente, nos brinda razones para no creer en las interpretaciones que presentan a nuestros conciudadanos intentando generar relaciones clientelares de dominación. Construir interpretaciones desfavorables de las conductas de nuestros conciudadanos, según las cuales estos sistemáticamente intentan socavar la legitimidad del sistema institucional, es una transgresión a las exigencias de lealtad cívica.

En tercer lugar, si la evidencia de que nuestros conciudadanos han realizado cierta acción es incontrastable y no existe modo de reinterpretarla de manera que sea compatible con la promoción o el mantenimiento de la legitimidad del sistema, la lealtad cívica exige intentar desvincularla de rasgos de carácter reprensibles. Cuando no queda otra alternativa que creer que nuestros conciudadanos han realizado una acción incorrecta, todavía queda abierta la alternativa de creer que esta no es fruto de un mal rasgo de carácter. Así, por ejemplo, si nuestros conciudadanos efectivamente realizan acciones desestabilizadoras de un gobierno legítimo o apoyan abiertamente

a aquellos que las realizan, la lealtad cívica exige que interpretemos su conducta de modo favorable. Nos brinda razones, por ejemplo, para sostener que ignoran los efectos desestabilizadores de su comportamiento o ignoran las intenciones desestabilizadoras de aquellos a quienes apoyan.

En cuarto lugar, si la evidencia de que nuestros conciudadanos han realizado una acción incorrecta y de que esto es signo de un rasgo reprochable de carácter es incontrastable, todavía es posible intentar mostrar que este rasgo a primera vista negativo forma parte de otro rasgo de carácter valioso. Así, siguiendo con el ejemplo, si no es posible mostrar que las conductas desestabilizadoras de nuestros conciudadanos son fruto de la ignorancia sino que toda la evidencia indica que son producto de una falta de compromiso con los valores democráticos, todavía es posible brindar una interpretación favorable. La lealtad cívica nos da razones para interpretar esta falta reprehensible de compromiso democrático como parte de un excesivo celo por la justicia de los resultados. La lealtad exige que interpretemos su descreimiento en los complejos engranajes de la toma de decisión democrática como síntoma de su celo porque los resultados sean justos.¹¹

Por último, cuando todo lo anterior ha fallado todavía es posible minimizar la importancia que su mala conducta y su mal rasgo de carácter tiene en la caracterización general que hacemos de nuestros conciudadanos. Si no es posible mostrar que sus acciones desestabilizadoras del gobierno democrático son fruto de ningún rasgo valioso de carácter, si toda la evidencia indica que los mueve la intolerancia, la lealtad cívica exige que disminuyamos el impacto que este juicio negativo tiene sobre el juicio que hacemos sobre su persona. Específicamente, exige que no creamos que se trata de personas que “son” intolerantes o antidemocráticas. Exige que creamos que aunque han socavado la legitimidad del sistema, y lo han hecho porque descreen del valor que posee la legitimidad, no se trata de personas irremediabilmente intolerantes. La lealtad cívica en última instancia conduce a la esperanza cívica, una esperanza en la posibilidad de que todo conciudadano está abierto a la posibilidad de regeneración.

V. Conclusión

He ofrecido una concepción de amistad cívica sobre la base de la relación de *autoría* recíproca que caracteriza los esquemas institucionales legítimos. Que cada ciudadano sea *autor* de los demás justifica que tenga en relación con ellos deberes especiales análogos a los deberes de amistad. Entre estos deberes se incluye el de lealtad en las creencias. Los ciudadanos no sólo deben priorizar los intereses de sus

11 Si uno acepta, como es mi caso, que las exigencias de justicia sólo tienen cabida en el seno de esquemas institucionales legítimos este modo de interpretar favorablemente la conducta de los conciudadanos consistiría en una nueva apelación a su ignorancia.

conciudadanos sino que adicionalmente deben brindar de sus acciones interpretaciones favorables. Específicamente, deben interpretar las conductas de sus ciudadanos de modo que no impliquen un socavamiento de la legitimidad del esquema institucional.

Las razones para creer que brinda la amistad cívica no son razones epistémicas que tengan que ver con la verdad del contenido de lo que se cree. Son razones políticas vinculadas con la legitimidad del esquema institucional. Sin embargo, no se trata de razones que excluyen o derrotan indefectiblemente a las razones epistémicas volviendo a los ciudadanos incapaces de percibir los hechos. Se trata de razones que entran en competencia con las razones epistémicas, que deben ser balanceadas con éstas. La amistad cívica no exige que los ciudadanos se olviden de la verdad sino que adicionalmente les exige honrar la fraternidad. No se trata de dejar de ver las acciones de los demás, se trata de verlas con la mirada de un amigo y no la de un extraño o un adversario.

Bibliografía

- Aristotles (1984). *The Complete Works of Aristotle, Vol. 2*. New Jersey: Princeton University Press.
- Beitz, Charles (1990). *Political Equality*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cocking, Dean and Kennett, Jeanette (1998). “Friendship and the Self.”, *Ethics* 108, 502–527.
- Cooper, John M. (1990). “Political Animals and Civic Friendship”. En Gunther Patzig (Ed.) *Aristotle’s Politik: Proceedings of the XIth Symposium Aristotelium*. Friedrichshafen: Vandenhoeck & Ruprecht, 220–241.
- Keller, Simon (2007). *The Limits of Loyalty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ladenson, Robert (1980). “In Defense of a Hobbesian Conception of the Law”, *Philosophy and Public Affairs* 9, 134–159.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue*. Second Edi. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Millgram, Elijah (1987). “Aristotle on Making Other Selves”, *Canadian Journal of Philosophy* 17, 361–76, consultado el 13 de enero de 2016.
- Nussbaum, Martha (1986). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip (1988). “The Paradox of Loyalty”, *American Philosophical Quarterly* 25, 163–71.

Seleme, Hugo Omar (2010). “La Legitimidad Como Autoría”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 73–99.

Stroud, Sarah (2006). “Epistemic Partiality in Friendship”, *Ethics* 116, 498–524.

-- (2011). “The Moral Irrelevance of Global and International Inequality”, *The Journal of Jurisprudence*, 271–326.

Waldron, Jeremy (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press.