

*DIKAIOSYNE N° 2 /1999*

**La reflexión ética y la constitución  
de una cultura política orientada al entendimiento**

Págs. 9 - 40

***Luz Marina Barreto***  
*Escuela de Filosofía*  
*Universidad Central de Venezuela*  
***lbarret@reaccium.ve***

Reason, not regard, is what sets off the Intentional from the mechanistic; we do not just reason about what Intentional Systems will do, we reason about how they will reason.

Daniel Dennett

Resumen

¿Es posible, como dice Habermas, “motivar racionalmente” a un interlocutor para que siga nuestras recomendaciones respecto de un determinado curso de acción? Esta es una pregunta crucial si queremos encontrar alguna fundamentación racional para nuestras teorías morales y para aquellas teorías políticas que creemos promueven del mejor modo una sociedad bien ordenada.

Pero esta pregunta se refiere al espinoso problema acerca de la naturaleza de nuestras deliberaciones morales. Una corriente muy influyente de la filosofía hace depender nuestras capacidades deliberativas de nuestras pasiones o nuestro carácter. Esta postura, mejor conocida como internalismo, se opone a la posición que sostiene que es posible persuadir a alguien, incluso si no tiene una motivación interna para ello, para que acepte que tiene una buena razón para hacer lo que se le recomienda. El propósito de mi artículo es examinar si y bajo que condiciones podríamos promover esta clase de deliberación racional en las sociedades modernas.

Palabras clave: ética, internalismo, racionalidad, cultura política.

Abstract.

Could it be possible, as Jürgen Habermas stresses somewhere, to “rationally motivate” an interlocutor who has no reason to do what we recommend her? This is a crucially important question if we want to find a rational foundation for our moral theories or for those political theories we consider promote a well ordered society; in other words, if we want to persuade a person to accept our models for this sort of moral world or this kind of society. This question bears on the problem, for which there is not a clear-cut answer, concerning the nature of a moral deliberation. For centuries it has been thought that our deliberative capacities depends on the quality of our passions or character. This posture, better known as internalism, contrasts with the view that considers possible to persuade someone, regardless the order of her preferences, of the “goodness” of a determinate action, even if she does not have the corresponding motivation in her internal motivational system. The purpose of my article is to analyze if and under what conditions we could promote this kind of rational deliberation in the modern societies.

Key words: Ethics, internalism, rationality, political culture.

1. Con frecuencia, en una profusión de ensayos sobre la paz, suelen citarse frases de Albert Einstein de repudio al uso bélico de la fuerza atómica. Tal vez algo ingenuamente, el enorme prestigio del nombre de Einstein fue y es aún muy usado para abogar en favor de la paz y del uso de la inteligencia y el conocimiento para fines morales y pacíficos. Lo que no suele citarse con mucha frecuencia, tal vez sólo en libros de cosmología, es la confianza que tenía Einstein en el conocimiento teórico y en su poder para permitirnos penetrar en la realidad y transformar nuestra visión de las cosas. De hecho, el desarrollo de la teoría de la relatividad no habría sido posible si Einstein no hubiera estado convencido de que la matemática pura era suficiente para ofrecer una imagen adecuada de la estructura del universo.

La idea de que un constructo puramente teórico puede transformar nuestra visión de la realidad y ofrecer una representación adecuada de la misma puede ser una intuición notable o curiosa para un científico, pero es, de hecho, la idea que anima al trabajo filosófico. Esto no puede ser más cierto para el caso de la reflexión teórica que se ocupa de la motivación moral.

El modo como definimos una motivación moral es crucial para desarrollar una serie de políticas públicas destinadas al cultivo de una sociedad predispuesta a la solventación pacífica de conflictos. En la disputa filosófica contemporánea, los bandos se dividen entre aquellos que definen la motivación moral como una disposición psicológica de carácter afectivo y aquellos que, al aspirar a una fundamentación racional de la moral, creen en el poder de la reflexión para, como dice Habermas, motivar racionalmente a un actor social. Lo que está en juego es, entonces, la capacidad que tendría o no tendría la especie humana, no sólo para cultivar una actitud subjetiva orientada por la reflexividad, la conciencia crítica y la disposición al diálogo, sino para argumentar eficazmente y de modo persuasivo en favor de las formas de vida que creemos más correctas o mejores, en el sentido de que conducirían a la felicidad y a la paz.

Estas ideas, que, como he dicho, definen el proyecto de una fundamentación de la moral en la razón, suelen considerarse ingenuas en dos sentidos diferentes: por una parte, se piensa que no atienden de manera adecuada al modo como está constituida la subjetividad humana, que, de acuerdo con esta concepción, no deja, como creía Kant, a la razón influir en la voluntad. Por el otro lado, se piensa que desconoce la “verdadera” dinámica del poder, que se supone que no deja resquicios, para usar una palabra favorita en esta concepción, para el logro de acuerdos no coactivos y buscados de buena fe.

Así como es típicamente kantiana la idea de que la razón puede influir en la voluntad libre humana, es típicamente humeana la idea contraria de que la razón es impotente para impedir el dominio de la pasión sobre las acciones. “No es contrario a la razón —escribe David Hume en su *Treatise*— preferir la destrucción del mundo a un rasguño de mi dedo”.<sup>3</sup> Básicamente, sugiere el carácter personal de la preferencia que decide un curso de acción determinado. La razón, en efecto, no tendría nada que decir respecto de las preferencias de una persona porque ella aludiría sólo a la “comprensión”. De esta manera, la razón no podría constituir un motivo de acción porque ella se refiere únicamente al entendimiento, es decir, al conocimiento de causas y efectos, lo que sugiere que la racionalidad concierne el pensamiento abstracto y demostrativo, que sólo resulta capaz de dirigir nuestro juicio si queremos o consentimos en ello.

Los motivos de acción, por el contrario, se refieren a la esfera de la volición, a la voluntad, a lo que se desea, por decirlo así, “apasionadamente”. Así pues, ni siquiera las personas reflexivas tendrían, de acuerdo con Hume, una predisposición más acentuada que otros individuos a la razón. Por el contrario, que, en la subjetividad de ciertas personas, a algunas pasiones vengan a oponérseles tendencias a realizar acciones más reflexivas, se explica por la presencia de pasiones temperadas o por el dominio de pasiones “calmadas” en la economía de preferencias de ese individuo. De esta

manera, las variaciones de las acciones proceden de cambios de temperamento y del modo cómo en un individuo se han balanceado las pasiones calmas con las violentas.<sup>4</sup>

Esta concepción del equilibrio entre pasión y razón, que es muy influyente, ha pasado a la reflexión filosófica contemporánea en la forma de tres prejuicios:

El primero sugiere que la razón tiene sólo un carácter instrumental y se refiere sólo a la escogencia adecuada de medios en vista de fines preestablecidos y fuera de su alcance.

El segundo afirma que la escogencia de preferencias proviene del carácter de cada cual o de su temperamento.

Y que la experiencia que constituye primariamente una motivación deriva de ese temperamento y de procesos meramente psicológicos de socialización y no de una experiencia reflexiva o que involucre algún tipo de intercambio argumentativo.

Como es obvio, estas conclusiones han tenido profundas consecuencias en nuestra concepción de la motivación moral. Me referiré a algunas de ellas más adelante, pero baste, por ahora, con sugerir que explican nuestras renuencias a promover decididamente una cultura basada en la reflexividad y en la argumentación racional, de modo que así como las pasiones dominan la publicidad de los medios de comunicación, así la concepción humeana de la razón práctica explica, como ya sospechaba Adorno, parte del empobrecimiento que la reflexión ética padece en el mundo de la vida contemporáneo. Por cierto, un buen ejemplo de una subcultura que carece de medios para reflexionar profundamente sobre las vidas y preferencias personales de sus miembros lo ofrece el cineasta británico Mike Leigh en su película *Naked*.

En *Naked* de Mike Leigh, un joven de 27 años, poseído por ideas apocalípticas y perteneciente a esa nueva clase europea de los excluidos, es decir, de los jóvenes desempleados que deambulan desorientados en una sociedad cuya bonanza es inaccesible para ellos, viaja a Londres desde Manchester para buscar a su ex-novia, con la cual ha compartido una relación que ha durado el tiempo récord de un año. Como, al llegar a la ciudad, la ex-novia parece más bien indecisa, nuestro personaje se abandona a una especie de amargura cínica. Demasiado lúcido y culto como para encontrar alguna forma de identidad en la pobreza y el desempleo, John tampoco encuentra amistad y solidaridad entre la gente con la que se encuentra en esa especie de deambular sin norte ni concierto, signado por la ausencia de horarios y la ausencia de propósito.

A ratos violento, John desprecia a todas las personas con las que se tropieza. Las señoras de mediana edad le parecen viejas patéticas, el empleado de bajo nivel le parece un hombre condenado a una vida horrible y sin sentido, la joven que se enamora de él es una drogadicta desarticulada. John está inmerso así en un mundo social habitado por figuras que no entiende ni respeta. En un mundo social moralmente erosionado.

Por lo general, el concepto de erosión del mundo de la vida se reserva a la erosión del sentido. No me cabe la menor duda de que el personaje de la película de Mike Leigh, excluido como está de toda la riqueza y diversidad cultural reservada a los que tienen dinero para consumir (en una escena reveladora, John, que ha tenido una buena educación y es un muchacho inteligente, aprovecha un descuido de alguien para robarle un par de libros), ha perdido el “sentido de la vida”.

Pero lo que se ha desdibujado para John no es sólo el sentido de su vida, sino el rostro del otro, el rostro humano. No sólo se encuentra en un mundo donde toda idea de realización y felicidad se encuentra reservada para otros, sino que no puede formular una noción de felicidad personal articulada con sus semejantes. Las interacciones de John con el resto del mundo se caracterizan, o bien por el desprecio, la violencia y la indiferencia, o bien por el uso mutuo y la explotación. No existe reciprocidad, respeto, consideración o el afecto que nace de la compasión.

Lo que estoy sugiriendo, entonces, es que una cierta manera de ver la motivación en general y, en particular, la motivación moral, ha contribuido a la impresión de que no es necesario o posible

reflexionar sobre una cultura que cultive la deliberación racional en favor de una determinada forma de vida. Como en la película de Leigh, el mundo pierde sentido porque pierde los contenidos que conforman una comunidad moral y que constituyen las bases de un acuerdo común que justifican tácitamente mi sensación de pertenencia a esa comunidad, mi amistad con mis semejantes, el autoreconocimiento basado en el reconocimiento del otro y las convicciones que otorgan legitimidad al universo político que habito. Con estos prejuicios respecto de la índole meramente afectiva o volicional, no discursiva sino meramente personal e incommunicable de nuestras motivaciones a la acción, se confunden, al mismo tiempo, intuiciones muy profundas acerca del carácter refractario de nuestras motivaciones a la acción a la argumentación crítica. Estas intuiciones tienen su origen no sólo en antropologías filosóficas que han destacado todo lo que de irracional comporta la naturaleza humana: de hecho, hay estudios empíricos que han mostrado cuán inadecuadas y limitadas suelen ser nuestras capacidades críticas y reflexivas cuando se trata de ponernos de acuerdo sobre asuntos que nos conciernen.

Es así, pues que se ha constituido una especie de consenso alrededor de la imposibilidad de motivar racionalmente a un interlocutor en favor de la adhesión a una norma moral o, si al caso vamos, en favor de su adhesión a una cultura de la paz, que se fundamenta en intuiciones en torno a la naturaleza de la motivación —acabamos de ver en Hume un destacado representante de este punto de vista—, pero también en antropologías filosóficas como la nietzscheana o la freudiana, que definen la intencionalidad humana básicamente en términos dinámicos. A este tipo de concepción vienen a unírsele finalmente concepciones de la política en donde el ejercicio del poder es visto en términos cuasifísicos o cuasipulsionales, y cuyas metáforas preferidas suelen referirse a los resquicios, los rizomas, la espacialidad y la irreductibilidad de los “fenómenos” caracterizados por la presencia de esa “sustancia” llamada “poder”.

Afortunadamente para nosotros, Wittgenstein nos enseña que la filosofía es análisis de conceptos básicos. Precisamente, se supone que debemos intentar examinar nuestras concepciones más básicas en torno a la naturaleza de la realidad en lo que tienen de más oscuro e inacabado. Para desenredar el nudo constituido por las intuiciones que animan una concepción de la motivación moral y del ejercicio de la ciudadanía que abandona el cultivo de una conciencia moral esclarecida, reflexiva, crítica y argumentativa, es necesario examinar tanto nuestra idea de motivación, como nuestras ideas de la racionalidad práctica y la deliberación ética, lo poco que sabemos de los aspectos que definen a la psicología moral, y los estudios empíricos recientes, que provienen en parte de la psicología cognitiva, pero también de la filosofía de la mente, que podrían ayudarnos a iluminar la naturaleza de nuestras motivaciones prácticas.

Lo que encontramos es lo siguiente: La psicología moral contemporánea está dividida entre aquellos que asumen el paradigma humeano y exilian a la reflexión racional como constituyente de la motivación moral, y aquellos que, inspirados de diversos modos en el paradigma kantiano, insisten en la posibilidad de alcanzar una fundamentación racional, que además sería racionalmente motivante, de una moral. Bernard Williams y Martin Hollis han bautizado célebremente a los unos y a los otros como aquellos que adhieren al modelo “subhumeano” y los que adhieren al modelo “subkantiano”.

De acuerdo con el primer modelo, las acciones responden simplemente a los motivos que tiene el agente en un momento dado, y el hecho de que estos coincidan con una cierta concepción de la moral no los hace más “motivacionales” que los demás. En un sentido interno o basado en el modelo subhumeano, tener una razón para hacer *f* es idéntico a tener un motivo en el propio sistema motivacional subjetivo o a tener una serie de motivos que, aunados a un proceso deliberativo, lleven a *S* a adquirir un nuevo motivo. De esto se sigue, obviamente, que si estos

motivos no existen en S, A no tendrá ninguna razón para hacer algo que le recomiende otra fuente distinta de S, incluso si A necesita hacer f (necesita dejar de fumar, por ejemplo).<sup>5</sup>

Insistir, por el contrario, que una persona tiene una razón para hacer lo que necesita, o que alguien tiene una razón para perseguir lo que, de acuerdo con cualquier teoría podría llamarse intereses genuinos, supone que se interpreta “el tener una razón” desde un punto de vista externo, es decir, sin atender al sistema motivacional subjetivo del agente. Pero en el modelo subhumeano, como hemos visto, no es posible definir una noción de racionalidad que no sea de algún modo relativa a las motivaciones previas de una persona<sup>6</sup>.

La pregunta de si la fundamentación de la moral es interna o externa ha dividido, a mi modo de ver, a la reflexión de la ética contemporánea entre aquellos que persiguen una fundamentación racional de la moral y los que creen que la razón nada tiene que ver con las disposiciones de acción. En la reflexión contemporánea encontramos a los que insisten en la posibilidad de motivar racionalmente a un actor no predispuesto, entre los que podríamos contar a John Rawls (en 1971), David Gauthier, John Mackie, Martin Hollis, Jürgen Habermas, etc., y los que defienden una posición internalista fuerte, como Peter Strawson o Bernard Williams. Los teóricos de la fundamentación interna examinan los fundamentos psicológicos y afectivos de la motivación moral, dado que no creen que se pueda motivar racionalmente a otro a aceptar una moral. Los teóricos de la fundamentación externa, los muy influyentes contractualistas, ofrecen a la deliberación racional modelos de pensamiento orientados a motivar racionalmente al oyente en favor de la adhesión a una determinada norma moral. Sólo algunos de estos modelos toman en cuenta la presencia de disposiciones morales, y aun en estos casos argumentan en favor de ellas, mientras que otros renuncian de plano a la consideración de motivaciones previamente existentes para pasar a argumentar racionalmente en favor de un sistema de normas de comportamiento recíproco.

Yo me he aproximado a este problema distinguiendo en una teoría de la motivación moral y los modos que contribuyen a su constitución y cambio, y una teoría de la fundamentación de las normas morales. Lo he hecho así porque al separar la cuestión de la motivación moral de una argumentación en favor de la racionalidad de los sistemas de normas morales podemos tratar por separado el problema de por qué hay personas que no se dejan persuadir por una argumentación racional de la moral. Esto sucede, no precisamente porque carezcan de motivación moral, como sugiere el internalismo, sino porque deliberan de modo especialmente irracional. Y hay que tratar este último punto de un modo adecuado: desde una teoría de psicología de la motivación moral que tome en cuenta estudios empíricos y otros aportes de la ciencia cognitiva y no asumiendo que la motivación es, en principio, absolutamente refractaria a la reflexión racional.

Cabe preguntarse, entonces, si es legítima la exclusión, basada en argumentos de carácter internalista, de toda racionalidad en la acción moral. ¿Está realmente claro que la motivación moral está constituida por elementos puramente afectivos o atinentes al carácter o a la “voluntad” de una persona?. ¿No podríamos sugerir, también, que la capacidad de actuar como una persona moral, requiere un cierto tipo de penetración y comprensión que es de carácter racional o que presupone la capacidad de deliberación racional?. Y si esto es así ¿qué tipo de consecuencias podríamos derivar de ello para definir una serie de políticas públicas, básicamente de carácter educativo, destinadas a promover de modo activo una cultura para la paz en América Latina?

Lo que quisiera sugerir es que el esquema subhumeano que distingue entre razón y voluntad, entre razón y pasiones, ofrece una visión demasiado limitada del tipo de intencionalidad que podríamos llamar la disposición a actuar moralmente. Tener este tipo de disposición requiere tanto una socialización en una moral como la capacidad para discernir qué tipo de acción puede ser más conveniente o más racional. Este hecho se ha visto oscurecido por la tendencia a definir la

motivación y, en particular la motivación moral como un fenómeno que supone o implica únicamente competencias de carácter afectivo, tales como la capacidad de experimentar culpa, vergüenza, indignación y resentimiento. Incluso en el muy influyente ensayo de Strawson, “Libertad y resentimiento” se da por sentado que la índole afectiva de una motivación moral excluye toda posibilidad de concebir alguna forma de argumentación racional en favor de una norma moral que sea pertinente y motivante. Algunos autores han intentado llamar la atención sobre esta injustificada exclusión y sus consecuencias.

Por ejemplo, en “Responsability and the Limits of Evil. Variations on a Strawsonian Theme”, Gary Watson ofrece una crítica muy interesante a la perspectiva que calificamos de excesivamente voluntarista o emotivista. Para empezar, Watson llama a la teoría que Strawson expone en su “Freedom and Resentment” “una teoría expresiva de la responsabilidad”. Actuar moralmente sería, así, la mera expresión del tipo de persona que somos.

Watson le reprocha a Strawson que la responsabilidad moral esté exclusivamente constituida por actitudes reactivas, porque esto significaría que no es posible encontrar una creencia básica que pueda justificar u otorgar racionalidad a estas reacciones. La cuestión atañe no sólo al filósofo moral, que se pregunta cómo podría fundamentar la atribución de responsabilidad moral a individuos, sino, sobre todo, a la persona misma, la cual se pregunta, en la posición de la primera persona del singular, cómo justificar sus propios estados afectivos o cómo conducirse, en tanto que implicado en un mundo de la vida signado por relaciones morales, frente a la persona que viola una norma moral.

De acuerdo con Watson, el punto de vista de Strawson se opone a los modos tradicionales de fundamentar una determinada atribución de responsabilidad en la medida en que no supone que un enunciado verdadero referido a una virtud o un vicio haya de ser postulado por el que juzga la acción. Por el contrario, para Strawson, que existan o no este tipo de enunciados verdaderos es sólo parte del problema. Porque la sola referencia a normas morales válidas dejaría fuera algo que es fundamental a nuestra comprensión de la moral, a saber, nuestra capacidad de reaccionar afectivamente y de una manera no propocional a la violación de una norma moral.<sup>7</sup>

A esta concepción, Watson quisiera oponerle un modo un tanto más complejo de comprender la atribución de responsabilidad. En esta visión, no se trata simplemente de que al considerar al otro un miembro de la comunidad moral tendamos a reaccionar de modos afectivos a sus acciones respecto de nosotros y los demás, sino de que juzgamos y nos explicamos de ciertas maneras las acciones de los demás. Esto significa que insertamos la acción de los demás, por decirlo así, en un pleno de sentido, y son estas formas de explicación y de comprensión del sentido de la acción de los otros las que nos darán razones para expresar o inhibir nuestras habituales reacciones afectivas. Esto lo lleva a sugerir, correctamente en mi opinión, que una actitud reactiva es una forma incipiente de comunicación que presupone una comprensión compartida en común, o la posibilidad de alcanzar una comprensión común.

En una sugerente nota al pie de página, Watson afirma igualmente que capacidades cognitivas como la concentración o la capacidad de control volitivo son otras de las competencias que, paralelamente a la capacidad de comprensión de la demanda moral, acompañan o deberían acompañar a las actitudes reactivas. Para él esto significa que las demandas implícitas en nuestras actitudes reactivas están como dice “conceptualmente condicionadas de diversas maneras”, de modo que para que puedan tener sentido, deben, precisamente, ser dirigidas a alguien que las comprenda.

Es innegable, como hemos visto, que nuestro sentido moral se expresa de modos afectivos. Pongamos por ejemplo el caso de la culpa moral que surge cuando sabemos que hemos violado una norma moral en la que hemos sido socializados. Las actitudes reactivas resultan de la

internalización de la sanción moral, que ha de establecerse en estadios tempranos del desarrollo ontogenético. Pero el punto de Watson es que las actitudes reactivas expresan precisamente demandas hechas al otro y que ellas no son ciegas: responden a una manera muy particular de comprender cómo debe ser el trato que nos debemos mutuamente las personas. De esta manera, Watson tiene el mérito de poner de relieve que las actitudes reactivas tienen lugar en una comunidad comunicativa, en una comunidad en la que se dan ciertas formas de comprensión hermenéutica. Son una forma de comunicación incipiente.

En la medida en que se trata de una forma de comunicación, yo diría que las actitudes reactivas se vuelven susceptibles de asentimiento racional. Y, en efecto. Watson mismo sugiere que las actitudes reactivas presuponen un marco valorativo compartido, es decir, un marco común en el que el razonamiento práctico es posible<sup>8</sup>. De esta manera, también aquellos a quienes dirigimos nuestras actitudes reactivas son nuestros posibles interlocutores<sup>9</sup>.

Esto significa que, a diferencia de lo que parecería sugerir Strawson, una persona que no pudiera “dialogar” con nosotros en el medio de la comunidad moral, que no pudiera encontrar la inteligibilidad de las normas morales, estaría descalificada como un posible sujeto de nuestras actitudes reactivas. Esta idea se opone a la concepción strawsoniana en el sentido de que introduce un elemento discriminador, un aspecto judicativo, en nuestra expresión de actitudes reactivas. De esta manera, las actitudes reactivas, por decirlo así, serían experimentadas en un marco deliberativo.

La pregunta es, entonces, no si nuestras actitudes reactivas amainan cuando nos relatan la etiología de un sociópata, dado que Strawson no pone esto nunca en duda, sino la pregunta es por qué nuestras actitudes reactivas se debilitan al ponerlas en contacto con una explicación de este tipo. Sabemos que nuestras actitudes reactivas son sensibles a explicaciones complicadas sobre el origen de una determinada conducta, o a reflexiones en torno a la biografía de un individuo, pero, ¿por qué nuestras actitudes reactivas se ven afectadas por este tipo de consideraciones?. Una consideración “determinista” sí afecta el curso de nuestra sensibilidad moral cuando la dirigimos a otra persona. No es así, entonces, que nuestras actitudes reactivas sean el hecho básico, sin consideración a una “teoría” acerca del modo como ejercemos nuestras prácticas, que es en este caso la práctica de sentirnos indignados por la actitud de un sociópata. De esta manera, podemos observar que, a diferencia de lo que cree Strawson, no todo lo que queremos decir cuando hacemos un reproche moral es que una conducta inmoral nos afecta de modos emocionales.

Otra crítica importante, y estrechamente relacionada con lo que trato de mostrar, a la perspectiva expresivista se encuentra en el ensayo “Mechanism and Responsibility” de Daniel Dennett.<sup>10</sup>

Dennett no intenta mostrar, como Strawson, que no necesitamos metafísicamente establecer la verdad del indeterminismo o la del determinismo para encontrar sentido a nuestras prácticas que atribuyen responsabilidad, sino que se plantea la cuestión de cómo entender la responsabilidad moral en un mundo determinado. El mecanicismo de Dennett no involucra, por tanto, sólo el comportamiento de máquinas, sino también el comportamiento humano en la medida en que muchos de nuestros procesos orgánicos, en realidad todo el despliegue del genoma humano, responde al paradigma del determinismo.

La pregunta que se hace Dennett es si las explicaciones intencionales son exclusivamente referidas a acciones caracterizadas, por lo menos de un modo grueso, por la “libertad”. Esto es lo que parece sugerir Strawson, en efecto, que la intencionalidad puede establecerse como un dominio independiente o paralelo al dominio caracterizado por las explicaciones causales y que ese dominio, el de la intencionalidad, posibilita la atribución de responsabilidad moral. Pero, para Dennett, la posibilidad de explicaciones intencionales surge de una actitud suscitada por mecanismos

complejos. Y esto, en principio, despoja a la intencionalidad de su aura personal para colocarla al ras de los pedestres mecanismos determinados.

Dennett distingue entre tres de las actitudes posibles que se pueden tomar para explicar procesos complejos. En primer lugar, tenemos la actitud de diseño (design stance): si alguien sabe cómo ha sido diseñado un programa de computadora se podrá prever las respuestas posibles de ese programa ante los movimientos de otros así como es posible prever los movimientos de ajedrez que realizará una computadora con un programa muy simple o primitivo.<sup>11</sup>

Luego tenemos la actitud física (physical stance), que supone en el intérprete conocimientos referidos a las leyes de la naturaleza o al comportamiento de organismos naturales. Esta actitud se distingue de la de diseño porque es desde ella que se puede explicar por qué deja de funcionar un mecanismo (a menos que el mecanismo en cuestión haya sido diseñado para fallar de modos señalados en determinados momentos). Pero si no es así, el punto de vista del físico nos permite comprender qué es lo que anda mal en un mecanismo complejo.

Finalmente, existe todavía una tercera actitud que es posible tomar ante un sistema complejo. Esta es la actitud intencional. Ella supone que el sistema que uno trata de entender es razonable, aunque no necesariamente perfectamente racional. Es frecuente, de hecho, que uno empiece asumiendo que el sistema es perfectamente racional y luego uno va adaptando su propia visión de la racionalidad del sistema a medida que se van conociendo sus fallas y debilidades. Lo interesante del punto de vista de Dennett es que no es en absoluto necesario que uno piense que el sistema complejo es una persona, para adoptar la actitud intencional con éxito. Se trata de una actitud que se asume por razones pragmáticas, con independencia de si el sistema tiene creencias, o es consciente, dado que se puede prever lo que el sistema hará a continuación si se lo considera desde el punto de vista de su razonabilidad. Uno puede también asumir una actitud intencional en relación con otras personas, o con animales, en la medida en que solemos atribuir la mayoría de las veces racionalidad perfecta en el otro hasta que nuestra experiencia de sus particulares rasgos de carácter nos conminan a modificar nuestra atribución de perfecta racionalidad.<sup>12</sup>

Crucial en esta definición de intencionalidad es la distinción entre la actitud intencional y la actitud personal, que es requerida si se ve al sistema complejo (en este caso, al otro individuo) como una persona que suscita un trato moral.

¿Por qué Strawson falla en hacer esta distinción? De acuerdo con Dennett, Strawson no sólo confunde la actitud intencional con la actitud moral, sino que identifica la actitud objetiva con la racionalidad fría y lo intencional con lo moral. De esta manera, lo que distingue a lo intencional de lo mecanístico es su susceptibilidad a una explicación racional y no la consideración moral. Y razonamos no sólo en relación con lo que los sistemas complejos van a hacer, sino también con relación a los modos como ellos razonan. Esto implica, en primer lugar, que para Dennett no existe una distinción tan tajante entre predicciones y explicaciones. Para Dennett, como para Wittgenstein, una acción humana es susceptible de explicación sobre la base de razones. Pero esto no significa que al intentar hacer predicciones acerca del modo cómo se comportará un sistema complejo no vayamos a especular acerca de las maneras como ellos razonarían llegado el caso. Es sólo una ilusión producida por la ausencia de racionalidad en las actitudes mecanísticas más básicas, la de diseño y la física. Pero que no tengamos que presuponer racionalidad en un sistema que responde a un diseño no significa que si el sistema es un poco más complejo no vayamos a necesitarla.<sup>13</sup>

Dennett rechaza que no exista continuidad entre explicaciones mecanísticas y explicaciones racionales. Pero esto es lo que parecía sugerir Strawson, para quien como vimos, la atribución de intencionalidad era igual a la atribución de responsabilidad moral, y ambas debían pertenecer a un dominio distinto al de la actitud "objetiva". Por esta razón, podemos concluir poniendo en cuestión

la existencia de una motivación moral completamente distinta e independiente de nuestra necesidad de explicarnos racionalmente una acción o de argumentar en favor de ella. Esta dimensión comunicativa forma parte de nuestras motivaciones morales: no se trata simplemente de un desideratum puesto de moda por algún filósofo ingenuo y bien intencionado. Se trata de una posibilidad sistemáticamente presente en nuestra comprensión de lo que es una moral, y ponerlo de relieve forma parte de esas tareas puramente teóricas a las que los filósofos son afectos y que tienen, como decía al inicio de estas páginas, consecuencias prácticas puntuales.

2. Quisiera ahora reflexionar sobre cuáles serían estas consecuencias y cuáles por otra parte, son las conclusiones apresuradas que hay que evitar.

Unas páginas más atrás —decía— que nuestra tendencia a ver a la motivación moral como un asunto fundamentalmente volitivo descansaba en intuiciones muy profundas acerca de la naturaleza recalcitrante de nuestras motivaciones a la acción. Lo que parece haber sucedido, entonces, cuando reflexionamos acerca de las razones que tenemos para actuar moralmente, es que una cierta tradición filosófica, la que he examinado con anterioridad, ha venido a confundirse con nuestros modos habituales u ordinarios de comprendernos a nosotros mismos y a los demás como agentes morales. Esto significa que las dificultades empíricas que tienen individuos para reflexionar adecuadamente se han generalizado hasta afectar nuestros modos de concebir la motivación y reflexión ética.

Por esta razón un análisis adecuado de la motivación y reflexividad éticas sería insuficiente si sólo tuviera un carácter normativo y no se detuviera en los estudios empíricos que muestran de manera puntual de qué modo en sentido fáctico o real reflexionamos. Esta pregunta también puede abordarse como una interrogación acerca de los obstáculos más poderosos que se levantan en el camino de una educación orientada a la promoción del entendimiento mutuo sobre bases racionales. Examinando evidencia empírica reciente, se ha podido discriminar hábitos reflexivos y tendencias inferenciales que parecen explicar la intuición de Hume, a saber, nuestras resistencias a dejarnos motivar racionalmente por un interlocutor en favor de una norma moral si nuestras preferencias inclinan a la motivación en una dirección contraria. Pero, al contrario de lo que sugería el esquema subhumano que describí en la primera parte de este ensayo, estos hábitos reflexivos no son un aspecto intrínseco de nuestra motivación, ni tienen por qué ser considerados necesarios o substanciales. Ellos han de ser vistos como el resultado de una cierta educación familiar y de énfasis culturales y, por tanto, contingentes, sobre ciertos aspectos de nuestro modo de ver la moral en desmedro de otros. En suma, como un asunto psicológico y político

Esto nos permite ver bajo otra luz nuestro problema inicial, a saber, por qué alguien podría no sentirse motivado a actuar moralmente. De acuerdo con la respuesta del internalismo de carácter emocional, la imposibilidad de un individuo para dejarse motivar racionalmente pondría de relieve el carácter refractario a la argumentación racional de la motivación moral. Por lo tanto, se concluye, la motivación moral no tiene nada que ver con la argumentación racional. Pero si preferimos ver este problema como un problema de psicología moral, que alguien no se deje motivar racionalmente por la argumentación que intenta fundamentar la acción moral, no tiene por qué significar que la motivación moral no tiene nada que ver con la racionalidad. Podría más bien poner de relieve que el agente en cuestión delibera mal.

Tradicionalmente, la filosofía no se pregunta por las capacidades deliberativas de los individuos. Ocupada en la clarificación conceptual la filosofía tiende a no considerar problemas decidibles de manera empírica. Pero cabe preguntarse si este modo de proceder tiene sentido cuando tratamos con cuestiones que conciernen a la motivación moral. Sólo recientemente, este problema ha comenzado a ser tomado en cuenta por la filosofía moral y, en particular, por filósofos morales y de

la mente, que han tenido una formación primaria en psicología. Uno de ellos es Owen Flanagan, quien en 1991, publica un libro muy interesante sobre las relaciones entre filosofía moral y psicología moral, su *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*.

Flanagan remite a una serie de estudios sobre racionalidad, inferencia y deliberación conducidos por Richard Nisbett y Lee Ross en el Departamento de Psicología Social de la Universidad de Michigan. Se trataron básicamente de estudios empíricos orientados a examinar cómo razonan habitualmente los individuos. Constituyen una fuente interesantísima de ejemplos que aluden a nuestra cotidiana irracionalidad. Entre los hallazgos descritos por estos autores se encuentra nuestra tendencia a deliberar de acuerdo con los aspectos salientes de la situación, o de acuerdo con creencias falsas que han quedado “ancladas”, o bien de acuerdo con la situación misma y en marcado contraste con convicciones o valoraciones consideradas parte fundamental de nuestras personalidades.

A diferencia de la opinión del psicoanálisis la información que quedaría “anclada” no necesariamente tiene que ser traumática. Nisbett y Ross consideran que la información tiene que ser “saliente”: una primera impresión o un rasgo impactante. Al mismo tiempo que la información saliente que ha quedado anclada, determinan las decisiones prácticas de los individuos la situación y no una personalidad unitaria e invariante. Este es el ejemplo del buen samaritano: en el ingenioso experimento, se les pidió a estudiantes de teología que comentaran la parábola del buen samaritano. Luego se les dijo que a causa de un asunto logístico, una importante prueba que tenían pautada para unas horas después había sido cambiada y que empezaría en breves minutos en una sala que quedaba no lejos del salón en donde los estudiantes comentaban la parábola bíblica: A medio camino, uno de los investigadores disfrazado de mendigo, solicitaría una limosna: Como era de esperarse, los estudiantes que tenían que estar en minutos en el otro salón, no dieron limosna, mientras que un grupo con más tiempo sí se detuvo a socorrer al supuesto mendigo.

Este y otros experimentos han sugerido a Nisbett y Ross que reaccionamos a situaciones no de acuerdo con una serie de convicciones personales, sino al calor de la situación misma. A la luz de la filosofía moral contemporánea, este resultado es sorprendente: tener una motivación moral no implica que hacemos lo que tenemos que hacer como si no tuviéramos otra alternativa. El ejemplo del buen samaritano indica que, incluso si somos individuos socializados en una moral, en posesión de una motivación moral deliberamos y lo hacemos, primariamente, racionalmente, como individuos que actúan autointeresadamente. Pero la pregunta importante es ¿en qué consiste la deliberación racional cuando involucra motivos morales?

Una manera de ver las cosas sería decir que aquel que delibera sopesa su motivación moral con otros motivos (alguien puede dejar de ayudar a un mendigo si cree que es más importante para él o ella aprobar una prueba: Seguramente podría decirse que pasar esa prueba es una condición para ser más efectivamente un buen samaritano). Pero lo que pudieran sugerir estos ejemplos es que la motivación moral misma ha sido constituida por una deliberación cuyos contenidos cognitivos configuran la interpretación de esa motivación y los modos como procesará la información considerada relevante. Esto significa que no es que el individuo tiene una serie de sentimientos y emociones morales y que ello constituye su motivación moral (y que no ser capaz de experimentar esos sentimientos indicaría que carece de sentido moral tout court). Lo que parece estar, por el contrario, en juego es que además de los sentimientos, una determinada interpretación de la situación, una manera idiosincrática de procesar información relevante, un cierto estilo de deliberación adaptado a cada situación discreta, definen lo que hemos de considerar estar en posesión de una motivación moral. Si esto es así, se comprende por qué podríamos decir que el individuo que es incapaz de verse motivado racionalmente para actuar de acuerdo con un sistema de normas morales podría estar deliberando mal, en vez de afirmar, como hace la filosofía moral

clásica, que no tiene una motivación moral en su sistema motivacional subjetivo o que no ha sido socializado adecuadamente en una moral.

¿Cuáles son, entonces, las condiciones que deben ser satisfechas para promover una cultura de la paz en América Latina, o bien, una cultura que promueva una actitud reflexiva y crítica en relación con asuntos prácticos, éticos y políticos? Si tengo razón, aparte del requisito ineludible de socializar un individuo en una moral, requisito que es, desde cualquier postura de fundamentación que se elija, absolutamente necesario, es menester igualmente promover una cultura política caracterizada por la reflexión y el intercambio argumentativo explícito y crítico de contenidos. Sé que esto suena obvio pero la pregunta que debemos hacernos es si está claro, en América Latina, que es necesario promover una educación moral y política con estas características. Mi respuesta es, sencillamente, que no.

Para no hablar del discurso moral, el discurso político es en América Latina, especialmente en nuestro país, extraordinariamente pobre. En mi país la educación cívica se reduce, básicamente, a la memorización de la gesta bolivariana. Un docente alemán me comentaba recientemente que no podía entender por qué los estudiantes venezolanos debían estudiar durante once años las hazañas de la independencia venezolana y nada o virtualmente casi nada de historia internacional. Los responsables de este estado de cosas son una serie de historiadores ligados a los partidos que han gobernado tradicionalmente nuestro país, y cuyo nombre ni siquiera me dignaré a mencionar, que piensan que lo más importante que le puede pasar a uno es saberse de memoria las fechas más destacadas en la vida de los fundadores de la Independencia de Venezuela. La misma mentalidad atraviesa todo el curriculum educativo venezolano y explica por qué nuestros estudiantes parecen tan desasistidos a la hora de exhibir dotes para el pensamiento reflexivo, argumentativo y crítico. Pero son precisamente estas dotes y estas capacidades las que son cruciales a la hora de promover una solventación pacífica y no coactiva de conflictos.

La fuerza opositora más importante hoy en día en Venezuela, y que muy probablemente sea elegida para presidir los destinos de los venezolanos en el próximo quinquenio, ha logrado aglutinar a un inmenso número de electores con consignas que apelan al heroísmo de nuestros próceres de la independencia y al patriotismo que los motivaba en el siglo XIX. Haciendo abstracción de las otras motivaciones que pueda tener el electorado venezolano para buscar una salida milagrosa a la pobreza y el hambre que lo castiga desde hace varios años, los eslóganes patrióticos no dan, de ninguna manera, cuenta de las verdaderas necesidades del país y de la índole de los correctivos que son necesarios para salir de la crisis económica. Con esta clase de contenidos, el discurso político se reduce a la confrontación a ultranza y oportunista (de modo que es virtualmente imposible aprobar una ley urgente sin que sectores políticos no se las arreglen para entorpecer el proceso y usarlo para fines políticos) o al pragmatismo. La disusión de principio es decir de principios políticos y morales de carácter regulativo está tan ausente de nuestro universo político que el debate parlamentario en torno al escándalo Clinton-Lewinski nos pareció a la mayoría de los venezolanos una especie de chiste, un asunto acerca del cual nadie se explica por qué podía producir alguna discusión. Esta ausencia de verdadero debate político es lo que ha conducido al desprestigio de los partidos políticos tradicionales en nuestro país que no es capaz de justificar racionalmente nada de lo que ha hecho en los últimos cuarenta años y a la falta de legitimidad de los proyectos destinados a corregir los desequilibrios económicos que se presentan como recetas tecnocráticas sin vinculación con los intereses y necesidades de los ciudadanos.

Por supuesto, son muchas y muy variadas las causas que explican el deterioro de la cultura política venezolana y de sus potencialidades como fundadora de un sentido político y moral crítico y reflexivo. Tal vez la más importante resida en la índole clientelar del estado venezolano, que se ha ofrecido a sí mismo como el distribuidor de los beneficios de la industria petrolera entre sus

allegados y electores tradicionales. Por esta razón ha estado en el interés de los partidos políticos tradicionales no promover el debate público y la reflexión y, dado que no son precisamente los más competentes sino los allegados políticos los que terminan disfrutando de aquellos cargos públicos de los que podría esperarse que transformarían nuestra educación, no han contribuido de modo significativo a enriquecer y promover el mejoramiento de las competencias reflexivas y críticas de los venezolanos.

Pero, al mismo tiempo, y por las mismas razones que he venido exponiendo, sería una ingenuidad de mi parte suponer que hacer énfasis en una educación reflexiva e informada, una educación que enseñe a los ciudadanos a observar autocríticamente los propios juicios y las razones que fundamentan tanto los nuestros como los de los contrarios, es suficiente para garantizar el cultivo y desarrollo de una cultura política orientada a la solventación pacífica de conflictos. En realidad, como acabo de señalar, aquellos que han insistido en el carácter refractario de nuestras motivaciones a la acción a buenas razones han observado bien algunos de los límites psicológicos de la subjetividad humana. Pero la enseñanza de estos análisis de carácter más bien psicológico es que, dada la contingencia de las conductas y predisposiciones humanas, que no se dejan administrar o encauzar en direcciones precisas todo el tiempo y en todas las circunstancias, nuestro deber es promover una forma de cultura en la que estas predisposiciones puedan orientarse en direcciones apropiadas en las direcciones que creemos que son posibles para la especie humana y de acuerdo con la experiencia que nosotros hemos hecho, así como otras sociedades antes que nosotros.

Naturalmente, una sociedad sólo puede institucionalizar esta forma autocrítica y reflexiva de la cultura política en un sistema jurídico orientado de acuerdo con principios de justicia imparciales e independientes del sistema político o intereses de poder. De hecho, los principios que fundamentan el sistema jurídico de naturaleza liberal vigente en la mayoría de las sociedades occidentales, parten de la convicción de que la solventación pacífica de conflictos nace de una consideración imparcial y desapasionada de los intereses en pugna, así como de la falibilidad del juicio humano. De esta manera, un sistema jurídico sólo puede ser legítimo si esta consideración imparcial de intereses no está puesta en duda y si esta animada por la convicción de que se pueden llegar a acuerdos de compromiso o razonables cuando los conflictos no pueden ser solventados de un modo cien por ciento satisfactorio para cada una de las partes.

Por otro lado la legitimidad de un sistema jurídico descansa en la convicción de que la alternativa es la guerra o el exterminio del otro. Kenneth Arrow decía en 1963 que una vez que lanzamos a un grupo humano a la guerra no hay manera de detenerlo. Como sucedió en Bosnia o en Ruanda, las guerras del futuro están motivadas por el odio. De acuerdo con cifras de las Naciones Unidas, el abastecimiento de alimentos seguirá aumentado más rápidamente que la población por lo menos hasta el año 2010. Según cifras de este organismo, estamos en capacidad de alimentar a la creciente población de planeta. El problema de desnutrición que afecta a los países en desarrollo no es un problema de producción, sino de distribución. Las hambrunas crónicas que afectan a algunos países de África se deben a movimientos políticos que decomisan alimentos y una buena parte de la ayuda internacional enviada para presionar cambios en el sistema de poder, indiferentes al dolor que producen.

De modo pues que no hay que subestimar el poder del odio como la principal amenaza para la paz. Yo creo que hay que tener el coraje de observar, más allá de las racionalizaciones a las que son afectos los partidos políticos que se embarcan en una guerra, sea esta del tipo que sea, el odio que mueve a un grupo humano contra otro. Una de las fuentes universales de este odio, aunque no la única, es la desatención a intereses legítimos.

Es por esto que la constitución de un sistema jurídico independiente del poder político y económico es, en América Latina, una tarea urgente y esencial.

Venezuela, por ejemplo, tiene que emprender profundas reformas en el sistema jurídico y estas se están realizando con la oposición de los partidos políticos del establecimiento. Tradicionalmente, en efecto, el sistema jurídico de nuestro país ha estado completamente a merced del sistema político, de modo que un individuo sin conexiones políticas o económicas, no puede adelantar en nuestro sistema judicial ningún reclamo justo. Bastante peores son las cosas a nivel de la opinión pública, en donde todo el mundo supone que los poderes ejecutivo y legislativo deberían estar en capacidad de invalidar una decisión judicial impopular. De este modo, se han vuelto parte del folklore nacional los indultos, los sobreseimientos injustificados, los sobornos a jueces ligados a partidos políticos o a otro tipo de intereses. Sin ir más lejos, nuestro presidente, que se supone que tiene un título de abogado, anuló los procesos que se adelantaban contra una serie de militares que intentaron un golpe de estado contra el sistema democrático de mi país. Esto nunca debió haberse hecho: nosotros necesitamos saber por qué una facción armada no debe intentar un golpe de facto contra un gobierno democráticamente electo. Con el sobreseimiento de esa causa se perdió una oportunidad única para reflexionar sobre las bases de nuestro sistema y las razones por las cuales lo hemos preferido. En aquella oportunidad, algunos líderes políticos venezolanos advirtieron contra la irresponsabilidad e inconstitucionalidad de ese sobreseimiento. Ahora, el líder de ese movimiento golpista accederá probablemente a la máxima magistratura del país, arrojando a Venezuela a un futuro más bien incierto.

Las leyes de amnistía, las comisiones para la Verdad y la Reconciliación, los sobreseimientos de causas por rebelión militar, las comisiones de Nunca Jamás, etc., son instrumentos de naturaleza no jurídica, creados para permitir y facilitar la transición de una situación de violencia o de guerra a una en donde imperen el orden constitucional y las leyes. Pero creo que a veces perdemos de vista que ellas no debieron ser invocadas en primer lugar. Un Estado de derecho sólido y un sistema judicial independiente, protegidos por una policía e instituciones militares cuyo sentido sea únicamente el de defenderlos contra los aventureros e insensatos de siempre, es la condición más importante para garantizar la paz en América Latina y el Caribe en el próximo milenio. Pero ¿lo sabemos realmente? ¿Proceden los poderes públicos en nuestra región con la convicción de que esto debe ser así? Más vale que reflexionemos sobre ello, no vaya a ser que otros tengan que decirnos que nadie, ni siquiera un Estado soberano, está or encima de la ley y que ella se aplica a todos por igual.

#### Bibliografía.

- Barreto, Luz Marina: 1994, El lenguaje de la modernidad. Monte Avila Latinoamericana.
- Barreto, Luz Marina: 1997, "Razón y mal moral", en Barreto, Luz Marina (ed.): Etica y filosofía política en Venezuela, Ediciones Universidad Central de Venezuela, Comisión de Postgrado.
- Barreto, Luz Marina: 1998, "Liberalismo moral y justicia económica" en Quesada, Fernando (ed.): Filosofía política en perspectiva, Anthropolos.
- Barrow, John: 1994, Teorías del todo. Editorial Crítica, Barcelona.
- Carruthers, Peter: 1986, Introducing Persons. Routledge.
- Dennett, Daniel: 1973, "Mechanism and Responsibility", en Watson, Gary, 1982, Free Will. Oxford University Press.
- Hume, David: 1990 (1739-40), Treatise of Human Nature. Oxford.
- Flanagan, Owen: 1991. Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism. Harvard University Press.
- Flanagan, Owen: 1996. "The Moral Network", en Robert McCauley: The Churchlands and their Critics, Blackwell Publishers.
- Gauthier, David: 1986. Morals by Agreement. Oxford University Press.

Nisbett, Richard y Lee Ross: 1980. *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Prentice-Hall.

Rawls, John: 1971, *The Theory of Justice*, Oxford.

Ross, Lee y R. Nisbett: 1991. *The Person and the Situation*. Temple University Press.

Strawson, P.F: 1982 (1962). "Freedom and Resentment" en Watson Gary: *Free Will*, Oxford University Press.

Watson, Gary: 1987, "Responsability and the Limits of Evil. Variations on an Strawsonian Theme", en Schoeman, Ferdinand: *Responsibility, Character, and the Emotions*. *New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press.

Williams, Bernard: 1981, "Internal and External Reasons" en Williams, B: *Moral Luck*, Cambridge.

1. Charla dada en los Espacios Unión, en el marco del evento "Encuentros Filosóficos", en el mes de noviembre de 1998.
2. Dennet, Daniel. 1973, "Mechanism and Responsibility" en Watson, Gary, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.
3. Hume, David. 1990 (1739-40). *Treatise of Human Nature*. Libro II, tercera parte, sección III, p.416.
4. *Ibid.*, pp. 417 y ss.
5. Cfr. Williams, Bernard. 1981. "Internal and External Reasons", en Williams, B.: *Moral Luck*. Cambridge.
6. *Ibid.*, p.112.
7. Cfr. *Ibid.*, p. 262
8. *fr. ibid.*, p. 269.
9. Cfr. *ibid.*, p. 267 y 268
10. Dennett, Daniel, 1973
11. Cfr. *ibid.*, p. 154
12. *Ibid.*, pp. 155 y 156.
13. Cfr. *ibid.*, p.161