



Postconvencionales

No. 4, noviembre 2011, pp. 35-52. ISSN 2220-7333.

ESCUELA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y ADMINISTRATIVOS



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

Luz Marina Barreto

Universidad Central de Venezuela

Resumen

Una cultura política orientada al entendimiento y la paz requiere, sostendré, no sólo que se tengan las disposiciones correctas (a la tolerancia, a la conversación pacífica, personalidades calmadas, etc.), sino, ante todo, la convicción de que incluso nuestras disposiciones morales se encuentran enraizadas en la razón y la reflexión. Bajo este punto de vista, el cultivo de una cultura política respetuosa del otro y sensata supone que tanto la sociedad como sus instituciones ya han contribuido a un clima moral deliberativo, uno que no cree simplemente que la moral es sólo el resultado de poseer la psicología o sensibilidad correctas, sino que sostiene que la moral debe ser promovida en la discusión pública y reflexiva. Por esta razón, en mi artículo examino y rechazo algunas fundamentaciones de la moral que separan demasiado tajantemente la razón del sentido moral. Examinó la así llamada posición "internalista", cuya figura más prominente fue Bernard Williams, y la confrontó con una postura que admite una mayor participación de la deliberación racional en las decisiones morales, en particular en aquellas que conciernen la elección de principios de justicia. Sostengo que el internalismo moral sólo sirve a una teoría política que reduce la razón humana a la mera voluntad de poder.

Palabras clave:

Paz, entendimiento mutuo, fundamentación de la moral, filosofía moral contemporánea, razón y sentido moral, ética discursiva, instituciones públicas

Abstract

[*Ethical Deliberation and a Political Culture Oriented Towards Mutual Understanding*]. A political culture oriented to reciprocal understanding and peace requires, this is my contention, not only the right *dispositions* (to tolerance, to peaceful conversation, calm character and so on), but most of all the conviction that even our moral dispositions are rooted in reason and reflection. Seen under this perspective, the cultivation of a sound and mutually respectful political culture supposes that society and its institutions have contributed to a deliberative moral climate, one that does not stress that a morality is just the result of the right psychology or sensibility, but something that need to be promoted by public and reflective discussion. I therefore examine and reject several foundations of morals that radically separate reason from moral sense. I examine the so-called "internalist" position, whose prominent figure was Bernard Williams, and confront it with a contention that allows for a more active participation of rational deliberation on moral decisions and, more importantly, on decisions that concern choosing principles of justice. I state that internalism in morals could only serve the case of a political theory that reduces human reason to the sheer will of those in power.

Key words:

Peace, Mutual Understanding, Foundations of Morals, Contemporary Moral Philosophy, Reason and Moral Sense, Discursive Ethics, Political Institutions

* Este artículo es una versión ampliada y modificada de un ensayo del mismo título aparecido en el número 25 de los *Cuadernillos de los Espacios Unión*, Caracas, 1999.

Tabla de contenidos

1. Racionalidad vs. Emocionalidad: el papel de la reflexividad discursiva en la política
 2. Internalismo y externalismo en la comprensión contemporánea de la motivación moral
 - 2.1. La crítica de Watson al internalismo: la idea de la responsabilidad moral
 - 2.2. La crítica de Dennett al internalismo: del mecanicismo determinista al ámbito intencional
 3. Errores en la deliberación práctica y solventación pacífica de conflictos: el aporte de la psicología social
 4. Consecuencias para la constitución de una cultura política pacifista
-

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 reason.

Daniel Dennett ¹

La pregunta por la constitución de una cultura de la paz en América Latina requiere, me parece a mí, una aproximación doble; por un lado, hay que considerar las condiciones subjetivas que cultivan disposiciones pacíficas en los individuos. Por el otro, es necesario elucidar las condiciones objetivas que promueven instituciones democráticas que velan por la solución pacífica de conflictos.

La primera condición alude a la constitución de una motivación moral acorde con normas de comportamiento recíproco de carácter universalista, en las que el respeto al otro en tanto que individuo moral presupone una consideración incondicional de sus mejores intereses y una atención adecuada de sus derechos básicos y sociales. Pero la pregunta de cómo se constituye una motivación moral orientada según este principio es un asunto problemático que depende de si privilegiamos los aspectos disposicionales -afectivos o reflexivos- racionales de la motivación moral.

En cuanto a la segunda condición para el establecimiento de una cultura política orientada al entendimiento, la condición objetiva, las cosas son instrumentalmente más sencillas pero políticamente más complicadas; se trata de establecer y consolidar instituciones judiciales independientes del poder político, en el interior de las cuales los individuos miembros de la sociedad civil puedan encontrar alivio y reclamar justicia frente a los atropellos de quienes, movidos por el odio o por sus aspiraciones de poder político y

¹ “Es la razón y no la consideración la que separa lo intencional de lo mecanicístico. Razonamos no simplemente acerca de lo que los sistemas intencionales harán, sino que razonamos acerca del modo como ellos razonan”. Daniel Dennett (1973/1982).

económico, amenazan continuamente la paz en la región. En las páginas que siguen voy a examinar, hasta donde pueda, ambas condiciones separadamente. Porque también creo que nuestras carencias institucionales pueden explicarse por malentendidos profundos en relación con lo que creemos que es una moral y lo que define una motivación moral. Estos malentendidos explican por qué, mientras no se despeje el panorama ni se vea con claridad las tareas que hay que emprender, la tentación de la violencia seducirá y amenazará siempre a los latinoamericanos. Veamos, pues, primero, el problema de la constitución de una motivación moral orientada al entendimiento.

1. Racionalidad vs. Emocionalidad: el papel de la reflexividad discursiva en la política

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:

Estoy convencido —escribe Einstein— de que por medio de construcciones puramente matemáticas podemos descubrir los conceptos y las leyes que operan entre conceptos, que proporcionan la llave del entendimiento de los fenómenos naturales. La experiencia puede sugerir los conceptos matemáticos apropiados, pero estos no pueden ciertamente deducirse de aquella. La experiencia sigue siendo, claro está, el único criterio para juzgar la utilidad física de una construcción matemática. Pero el principio creativo reside en la matemática. En cierto sentido, por tanto, creo que el pensamiento puro puede comprender la realidad, tal y como soñaron los antiguos (Citado por Barrow, 1994, p. 203).

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 el trabajo filosófico. Peter Carruthers ha puesto de relieve también el poder de la reflexión puramente teórica para producir consecuencias prácticas: “incluso la disputa filosófica más rarificada puede tener profundas consecuencias prácticas”, escribe (1986, p. 2). Esto no puede ser más cierto para el caso de la reflexión teórica que se ocupa de un fenómeno psicológico como la motivación moral, dado que 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 y concebir las instituciones que servirán de marco a

esa solventación. En la disputa filosófica contemporánea, los bandos se dividen entre aquellos que definen a la motivación moral como una disposición psicológica de carácter más o menos afectivo y aquellos que, al aspirar una fundamentación racional de la moral, creen en el poder de la reflexión para, como dice Habermas, motivar racionalmente a un actor social y hacerlo *darse cuenta*, como quien dice, de la necesidad de resolver sus diferencias por la vía del diálogo y los acuerdos racionales. En este último caso, lo que está en juego es, entonces, la capacidad que tendría o no tendría la gente no sólo para cultivar conscientemente 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. ¿Es posible esta suerte de control consciente sobre nuestras disposiciones morales? Y ¿es posible promover políticamente esta suerte de autocontrol?

Estas ideas, que, como he dicho, definen el proyecto de una fundamentación de la moral en la razón, suelen considerarse, en la literatura filosófica, ingenuas en dos sentidos diferentes: por una parte, se piensa que no toman en cuenta de manera adecuada el modo como está realmente constituida la subjetividad humana, que, de acuerdo con una concepción en boga que examinaremos en detalle en el segundo apartado de este escrito, no deja a la razón influir en la voluntad. Por el otro lado, en otro sentido, se considera ingenua porque desconocería el hecho empírico de acuerdo con el cual los acuerdos pacíficos no existen, sino sólo “la voluntad de poder”. Los acuerdos buscados de buena fe, no coaccionados, no serían sino disfraces para la condición de impotencia política, condición que debería ser superada por el dominio político efectivo y fuerte. Tal es esta concepción política que reivindica sin complejos, y sin vergüenza, la noción de voluntad de poder nietzscheana.

En la literatura filosófica, la *primera* dicotomía, la que opone afectividad y razón (y no la segunda, que opone razón a poder), se conoce como la disputa de los kantianos contra los humeanos. Así como es típicamente kantiana la idea de que la razón puede influir en la voluntad libre, 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” (1739/1990, Libro II, 3ª parte, sección III, p. 16). Básicamente, esta idea afirma el carácter puramente personal, privado, 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, dice Hume, a la “comprensión”. Por lo tanto, no a nuestros afectos, sino a nuestra capacidad de “comprender” cosas. 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 al pensamiento abstracto y demostrativo, que sólo resulta capaz de dirigir nuestro juicio si queremos o consentimos a ello.

Los motivos de acción, por el contrario, se referirían, en esta concepción, 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 oponérsele 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 como en un individuo se han balanceado las pasiones calmas con las violentas (Hume, 1739/1990, pp. 417 y ss.).

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 vistas a fines preestablecidos y fuera de su alcance.
- ♣ Un segundo prejuicio afirma que la escogencia de preferencias proviene del carácter de cada cual o de su temperamento.
- ♣ Finalmente, se afirma 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 ellas explican, en mi opinión, muchas de nuestras renuencias a promover decididamente una cultura política basada en la reflexividad y en la argumentación racional. Esta suerte de psicologismo humeano, que se ha constituido en nuestra verdadera “*folk psychology*” de la política, ofrecen una justificación al abandono de la ética discursiva en la política en favor de una idea de la política sometida al dominio del más fuerte. La pérdida de la cultura democrática argumentativa y discursiva en algunos países de la región, en particular en mi país, Venezuela, tiene que ver con esta “*folk psychology*”: los problemas no se solucionan con la razón, sino con la fuerza, contando con que los “buenos” estén en el poder, claro. La cultura argumentativa y discursiva, en política, por contraste, requiere un espíritu de tolerancia. Hace falta paciencia para permitir a otro que construya su argumento. Hace falta confiar en otros, si argumentamos con ellos a favor de nuestras ideas y toleramos los desacuerdos. Si nuestro punto de partida es que la moral es un asunto meramente afectivo y totalmente refractario a la reflexión racional, simplemente no nos interesará promover una cultura política discursiva. De esta manera, me parece, podemos concluir que el psicologismo en moral desemboca en la afirmación de la voluntad de poder. Así como las pasiones dominan la publicidad de los medios de comunicación, así también la concepción humeana de la razón práctica explicaría parte del empobrecimiento que la reflexión ética padece en el mundo contemporáneo.

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 política. Con ello se pierden progresivamente los

contenidos que definen nuestra pertenencia a una comunidad moral o política y que constituyen las bases de mi amistad con mis semejantes, el auto-reconocimiento basado en el reconocimiento del otro y las convicciones que otorgan legitimidad al universo político que habito. Con estos prejuicios que afirman sin ambages la índole meramente afectiva o volicional, no discursiva sino meramente personal e incommunicable, de nuestras motivaciones a la acción se confunden, al mismo tiempo, prejuicios muy profundos acerca del carácter refractario, impermeable, de nuestras motivaciones a la acción a los efectos de 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, tampoco hay que negarlo, 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. Estoy pensando ahora, por ejemplo, en los célebres estudios de Amos Tversky y Daniel Kahneman de la Universidad de Michigan, a los cuales me referiré indirectamente más abajo (en la sección 3), cuando me ocupe de las investigaciones llevadas a cabo por algunos de sus discípulos más destacados.

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, consenso que se fundamentaría 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 a la intencionalidad humana básicamente en términos dinámicos.

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 de 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.

2. Internalismo y externalismo en la comprensión contemporánea de la motivación moral

Cuando lo hacemos, 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 célebramente 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 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 adquirir un nuevo motivo. De esto se sigue, obviamente, que si estos motivos no existen en *s* (es decir, en el sistema de motivos de una persona), *A* (la persona) 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), (cfr. Williams, 1981).

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. En otras palabras: se interpreta de un modo objetivo, es decir, que es susceptible de escrutinio público racional. Pero en el modelo sub-humeano, 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 (Williams, 1981, p. 112).

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, por un lado, los que insisten en la posibilidad de motivar racionalmente a un actor no predispuesto, entre los que podríamos contar a todos los filósofos que se esfuerzan, de una u otra manera, en vincular nuestra razón con la capacidad de actuar moralmente: es decir, todos los herederos del legado filosófico de Kant. Por ejemplo, John Rawls y aquellos autores que tratan de mejorar su idea de, y salvar las objeciones a, la “posición original”, definida en la primera parte de su *Theory of Justice* de 1971: David Gauthier, John Mackie, Martin Hollis, Jürgen Habermas, tal vez Amartya Sen.

Por el otro, encontramos los que defienden una posición internalista fuerte, como, creo yo, Peter F. Strawson y, el caso paradigmático y valiente, Bernard Williams. Los teóricos o defensores de la fundamentación interna examinarían o se concentrarían en 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, como los herederos de Kant que hemos mencionado, 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 entre 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 a 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 la 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, volviendo con ello inútil la promoción efectiva de una política pública orientada al entendimiento.*

2.1. La crítica de Watson al internalismo: la idea de la responsabilidad moral

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 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 pero también con consecuencias para el diseño de las instituciones, destinadas a promover de modo activo una cultura para la paz y para la deliberación en América Latina?

Lo que quisiera sugerir es que el esquema subhumano, 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 de *discernir* qué tipo de acción puede ser más conveniente o más racional. Este hecho se ha visto oscurecido por la tendencia a definir a la motivación y en particular, a 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” (1962), 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 (1987) 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” (Watson, 1987, p. 261). 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 proposicional a la violación de una norma moral (Watson, 1987, p. 262).

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 tendemos 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 (Watson, 1987, p. 263). 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, estar 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, como se ha dicho, 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. De esta manera, también, aquellos a quienes dirigimos nuestras actitudes reactivas son nuestros posibles interlocutores (1987, pp. 267-268).

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 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 de 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. Así, pues, nuestras actitudes reactivas nunca son el hecho básico, sino que remiten, por decirlo así, a una “teoría” acerca del modo como explicamos nuestras actitudes morales, en este caso la actitud, por ejemplo, de sentirnos indignados por las acciones de un psicópata o de una persona sin sentido moral. 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 puramente emocionales que no podemos explicar o que no serían susceptibles de escrutinio crítico.

2.2. La crítica de Dennett al internalismo: del mecanicismo determinista al ámbito intencional

Otra crítica importante a la perspectiva expresivista de Strawson y del internalismo en general la encontramos en el ensayo “Mechanism and Responsibility” de Daniel Dennett (1973). 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. Esto significa que, desde el inicio, Dennett toma aquí como punto de partida de su reflexión de la moral que somos individuos físicamente determinados, es decir, en un sentido importante, no-libres. 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, está físicamente determinado.

La pregunta que se hace Dennett, entonces, 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 surgen 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 (Dennet, 1973, p. 154).

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 desde ella 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 o sospechar lo que el sistema hará a continuación si se lo considera desde el punto de vista de su racionalidad. 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 (Dennett, 1973, pp. 155-156).

Crucial en esta definición de intencionalidad es la distinción entre la actitud intencional y una actitud incluso de nivel superior, 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. Pero nótese que Dennett sugiere que no es necesario suponer que un sistema intencional se comportará de modos “morales” o “personales”.

¿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 decir, de lo meramente determinado, es su poder ser explicado racionalmente. No la consideración moral. Y razonamos no sólo en relación con lo que los sistemas complejos van a hacer, sino también en relación con 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 basada en razones. Pero esto no significa que al intentar hacer predicciones acerca del modo como 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.

Así pues, a diferencia de Strawson, Dennett aboga a favor de la 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 desiderátum 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.

En este caso, la consecuencia práctica puntual es que nuestras instituciones públicas deben promover la discusión argumentada, la reflexión comunicativa, de nuestras concepciones y *actitudes* morales y políticas.

3. Errores en la deliberación práctica y solventación pacífica de conflictos: el aporte de la psicología social

Unas páginas más atrás decía que nuestra tendencia a ver 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 algunos 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 concreta 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, en oposición de lo que sugería el esquema subhumeano 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 que sólo pueden resolverse 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 encuentran 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, llamativa, 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, un experimento de psicología social realizado en la universidad por el equipo de investigadores mencionados. 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,

Éste 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 de manera autointeresada y sopesando distintas posibilidades. Esto hace que la pregunta “¿en qué consiste la deliberación racional cuando involucra motivos morales?” sea mucho más compleja de lo que aparentaba a simple vista.

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, por ejemplo. que

pasar esa prueba es una condición para ser más efectivamente un buen samaritano). Pero lo que sugieren estos y otros ejemplos también 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.

4. Consecuencias para la constitución de una cultura política pacifista

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

En primer lugar, debemos preguntarnos qué condiciones deben ser satisfechas para promover una cultura de la paz en América Latina, o también, 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 mi 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. La misma mentalidad atraviesa todo el currículo educativo venezolano y explican 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 en el poder hoy en día en Venezuela 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, las consignas patrióticas 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 agresiva y acrítica con aquellos que se atreven a cuestionar la monopolización del poder por parte del partido socialista venezolano. La discusión de principio, es decir, de principios políticos y morales de carácter regulativo está ausente de nuestro universo político.

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. Por esta razón, está en el interés del partido actualmente en el poder (el Partido Socialista Unido de Venezuela o PSUV) no promover el debate público, la alternabilidad democrática 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 transformaran nuestra educación, no ha contribuido de modo significativo a enriquecer y promover el mejoramiento de las competencias reflexivas y críticas de los venezolanos. Es así como resultan evidentes las razones por las que la actual Ministra de Educación declaró públicamente que iba a promover la enseñanza de la ideología socialista en el curriculum escolar: porque es la ideología que le permitirá disfrutar durante años y años los beneficios que conlleva su adhesión al poder imperante.

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 de los 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 solución 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 está animada por la convicción de que se puede 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. Como sucedió en Bosnia o en Ruanda, las guerras del futuro estarán motivadas por el odio. De acuerdo con cifras de las Naciones Unidas, el abastecimiento de alimentos seguirá aumentando 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 del 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 ésta 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,

Las leyes de amnistía, las comisiones para la verdad, 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 imperan 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 es únicamente el de defenderlo 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 por encima de la ley y que ella se aplica a todos por igual.

Referencias

- Barrow, J. (1994). *Teorías del todo*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Carruthers, P. (1986). *Introducing Persons*. London: Routledge.
- Dennett, D. (1973). Mechanism and Responsibility, en: Watson, G. (Ed.), (1982). *Free Will* (pp. 150-173). Oxford University Press.
- Flanagan, O. (1991). *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hollis, M. (1979). Rational Man and Social Science. En Harrison, R. (Ed.), *Rational Action. Studies in Philosophy and Social Science*, (pp. 1-16). Cambridge University Press.
- Hume, D. (1739/1990). *Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.
- Strawson, P.F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, Vol. XLVIII, pp. 1-25.
- Watson, G. (1987). Responsibility and the Limits of Evil. Variations on an Strawsonian Theme. En Schoeman, F. (Ed.), *Responsability, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, (pp. 256-286). Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). Internal and External Reasons, in: Williams, B. (Ed.), *Moral Luck* (pp. 101-113). Cambridge University Press.