

UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# La percepción de daño intencional y su papel en los juicios morales condenatorios

**Gustavo Silva Carrero**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2020



# La percepción de daño intencional y su papel en los juicios morales condenatorios

**Gustavo Silva Carrero**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Doctor en Filosofía**

Director:

Doctor. Alejandro Rosas López

Línea de Investigación:

Filosofía de las ciencias cognitivas, filosofía experimental, metaética

Grupo de Investigación:

Ética, comportamiento y evolución

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020



[...] yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico [...]

Arthur Schopenhauer. Los dos problemas fundamentales de la ética.

Si no hay ley moral externa, es preciso humanizar la moralidad, esto es, hundir sus raíces en necesidades humanas y en valores humanos. (Estos, por supuesto, pueden incluir la preocupación por otras especies).

Jonathan Glover. Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX.



## Agradecimientos

Soy consciente de que si algún mérito puede llegar a tener la presente investigación se debe exclusivamente al apoyo, la guía y el consejo de invaluableles colegas y amigos. Los vacíos, erradas interpretaciones o limitados argumentos, por el contrario, han sido producto de mi comprensión o mi falta de ella. Mi esperanza es la de continuar trabajando, con el acompañamiento de nuevos y viejos colegas, para superar las dificultades que han quedado o se han generado por esta investigación.

Este trabajo le debe mucho a la fundamental guía académica, permanente apoyo e infinita paciencia de Alejandro Rosas, mi director de tesis. Alejandro me incentivó en cada paso con ideas, preguntas, nuevos conceptos y muchas observaciones. Su ejemplo como investigador, maestro y generoso amigo, siempre, será para mi paradigma de una buena vida dedicada a aprender y enseñar.

Agradezco a los integrantes del Grupo de Investigación Ética, Comportamiento y Evolución de la Universidad Nacional de Colombia, dirigido por Alejandro Rosas, quienes a lo largo de estos años han leído y discutido secciones de mi trabajo con la dedicación y amabilidad de quienes entregan su conocimiento sin esperar nada a cambio. En especial, quiero expresar todo mi reconocimiento a Juan Pablo Bermúdez, Gustavo Peña, Diego Ramírez, Gustavo Reyes y Víctor Parra. Todos ellos han hecho aportaciones directas e invaluableles a mi trabajo.

También he sido afortunado al contar con el consejo y la ayuda de los colegas integrantes del Grupo de Investigación en Filosofía de la Ciencia, Acción y Comunicación (Analima), de la Universidad El Bosque. La coincidencia en nuestros intereses de investigación me ha permitido disfrutar de largas y siempre interesantes discusiones con Camilo Ordoñez, a quien agradezco su pasión por las ciencias cognitivas y sus acertadas observaciones a mi trabajo. A lo largo de estos años Flor Emilce Cely, Eugenio Andrade, Ana Rico y José Luis Cárdenas, han leído o escuchado apartes de mi trabajo y con sus comentarios me han incentivado a seguir buscando la claridad filosófica. Un agradecimiento especial a mis estudiantes de los cursos de Neuroética y Filosofía de la Psicología

del Programa de Filosofía de la Universidad El Bosque, quienes leyeron y discutieron algunos avances de mi investigación; gracias por su ayuda.

Tuve la oportunidad de desarrollar y organizar las ideas centrales de esta investigación, sobre todo aquellas relacionadas con la filosofía experimental, gracias a la acogida y las discusiones llevadas a cabo, durante un semestre de pasantía, en el grupo de investigación Núcleo de Investigações sobre Razão, Lei e Sentidos Morais (Nerds) de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. El trabajo semanal en el grupo me ayudó sustancialmente a organizar y perfeccionar las ideas básicas de la tesis. En este sentido, debo mucho a Noel Struchiner, Ivar Hannikaine y Guilherme Almeida por sus lúcidas discusiones en torno al enfoque experimental de los estudios metaéticos. En particular, todo mi reconocimiento a Ivar por su ayuda conceptual y su permanente interés en mi investigación, sin importar los momentos y las situaciones.

Es imprescindible reconocer a las instituciones que me apoyaron en estos años de investigación. En primer lugar, a Colciencias (hoy Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación), a Colfuturo y al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, por haberme seleccionado como beneficiario de la beca de investigación para cursar mis estudios de doctorado. Gracias a la beca y al apoyo permanente de estas instituciones tuve el tiempo y la tranquilidad para dedicarme a profundizar en la naturaleza de la moral. En segundo lugar, debo agradecer al Departamento de Humanidades y el Programa de Filosofía de la Universidad El Bosque, quienes también respaldaron mi trabajo con horas de investigación y apoyo para la participación en eventos académicos que sirvieron para poner a prueba mis ideas y propuestas filosóficas.

Por supuesto, mi más profundo agradecimiento a mi familia. Sin su comprensión y respaldo esta labor jamás se hubiera emprendido. Gracias de todo corazón a Jenny Agudelo, mi esposa y compañera de vida, quien me ayudó tanto como para no ser consciente de la infinita deuda que tengo con ella.

## Resumen

En la actualidad existe una controversia generada en el campo de la psicología en torno al contenido básico de los juicios morales. Dicha controversia, por un lado, presenta a los defensores de un único contenido básico, representado en la percepción de daño, sobre el que las distintas culturas moldean sus propias reglas y códigos éticos (Cf. Turiel, 1998) y, por el otro, aparecen los defensores de una concepción culturalista que postula contenidos básicos diversos de la moralidad y que no se limitan al daño (Cf. Shweder, 1990). Ambas propuestas se apoyan en una gran cantidad de estudios empíricos que a lo largo de tres décadas han mantenido el debate vivo y dinámico.

Esta investigación presenta un nuevo modelo del dominio moral centrado en las entidades morales que, conciliadoramente, explica la diversidad cultural de la moral y, a la vez, asume el daño intencional como elemento unificador de la moralidad. Así, propongo una concepción amplia de daño moral que tiene en cuenta el perjuicio intencional dirigido a las entidades que habitan cada uno de los ámbitos morales propuestos por Shweder en su clásico modelo *Community, Autonomy, Divinity*. Mi intención es mostrar que, al resaltar el papel de las entidades morales en el dominio moral y su exposición natural al daño, podemos sostener que el contenido nuclear de los juicios morales se relaciona efectivamente con el daño.

**Palabras clave:** juicio moral, estatus moral, entidades morales, daño moral, psicología moral, metaética, filosofía experimental.

## Abstract

There is a controversy in the field of psychology about The basic content of moral judgments. On the one hand, this controversy presents the defenders of a single content, manifested in the perception of harm, on which different cultures elaborate their rules and ethical codes (Cf. Turiel 1998). On the other hand, are the defenders of a culturalist conception that postulates manifold contents of morality and that is not limited to harm (Cf. Shweder 1990). Both proposals are supported by a large number of empirical studies that over three decades have kept the debate alive and dynamic.

This research presents a new model of the moral domain centered on moral entities, that explains the cultural diversity of morality and assumes intentional harm as a unifying element of morality. Thus, I propose a broad conception of moral harm that considers the intentional harm directed at the entities that inhabit each of the moral codes proposed by Shweder in his model: Community, Autonomy, Divinity. I want to show that, by highlighting the role of moral entities in the moral domain and their natural exposure to harm, we can argue that the core content of moral judgments is related to harm.

**Keywords:** Moral Judgment, Moral Status, Moral Entities, Moral harm, Moral Psychology, Meta-ethics, Experimental Philosophy.

# Contenido

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>1. El debate en torno al contenido básico de la moralidad.....</b>	<b>7</b>
1.1. Universalismo versus relativismo moral	
Un debate filosófico .....	8
1.2. La controversia en el campo de la psicología en torno al contenido básico de los juicios morales .....	14
1.3. La hipótesis del daño como centro de las preocupaciones morales en Elliot Turiel y su cognitivismo psicológico .....	16
1.4. El pluralismo moral desde el punto de vistas de Shweder y su psicología culturalista .....	22
1.5. El debate abierto en torno al contenido básico de los juicios morales.....	26
<b>2. Haidt y el intento de superar la controversia en torno al contenido de los juicios morales.....</b>	<b>29</b>
2.1. Dos modelos teóricos y una prueba experimental.....	32
2.2. El experimento de Haidt <i>et al.</i> (1993) .....	38
2.2.1. Los resultados generales de Haidt <i>et al.</i> (1993).....	41
2.2.2. Consideraciones críticas sobre el experimento de Haidt <i>et al.</i> (1993) .....	44
2.3. Estudio correlacional: la percepción de daño como predictor de la moralización en situaciones que involucran repugnancia .....	53
2.3.1. Metodología de la réplica parcial .....	53
2.4. Algunos estudios experimentales que apoyan la hipótesis del daño .....	59
<b>3. Entidades morales: un rango más amplio para la percepción del daño moral.....</b>	<b>63</b>
3.1. Shweder y las características de los códigos morales.....	64
3.1.1. Ideas “divergentes de racionalidad” para un dominio más amplio de la moralidad .....	65
3.1.2. Entidades morales y sus ámbitos de protección moral.....	69
3.1.3. Daño y entidades morales.....	71
3.1.4. El modelo CAD de Shweder visto desde la perspectiva del daño y la protección a la dignidad.....	73
3.2. Atribución del estatus moral y la percepción de daño .....	79

3.2.1. Paciencia moral: factor principal de atribución de estatus moral.....	81
3.2.2. El papel de la agencia y la paciencia moral en la atribución de estatus moral: estudios empíricos .....	87
3.2.3. Percepción de entidades morales. Diversificando nuestros círculos morales.....	89
<b>4. La concepción general del daño y las entidades morales en un nuevo modelo del dominio moral.....</b>	<b>95</b>
4.1. La noción amplia de daño moral.....	96
4.2. Plantilla cognitiva de la moralidad .....	101
4.2.1. Modelo del juicio moral a través de la plantilla cognitiva .....	106
4.3. Modelo del dominio moral centrado en la percepción de entidades morales .....	111
4.4. El emotivismo moral del modelo centrado en las entidades morales .....	117
4.4.1. Expresión de sentimientos morales compartidos .....	121
4.4.2. El papel de la razón en la discusión “cuasi-moral” .....	125
4.4.3. Contexto y universalidad en los juicios morales .....	127
4.4.4. El carácter antirrealista de la moral centrada en el daño y las entidades morales.....	129
<b>Conclusión general .....</b>	<b>135</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>141</b>

## Índice de figuras

<b>Figura 1.</b> Ilusión óptica de Müller-Lyer. ....	52
<b>Figura 2.</b> Mapa de la percepción de la mente.....	90
<b>Figura 3.</b> Plantilla cognitiva de la moral.....	105
<b>Figura 4.</b> Modelo del juicio moral a través de la plantilla cognitiva moral. ....	110
<b>Figura 5.</b> Modelo del dominio moral propuesto por Turiel (1983).....	113
<b>Figura 6.</b> Modelo CAD del dominio moral propuesto por Shweder et al. (1997).....	114
<b>Figura 7.</b> Modelo del dominio moral en Haidt (2001) como complemento al modelo CAD de Shweder et al. (1997).....	115
<b>Figura 8.</b> Modelo del dominio moral centrado en las entidades morales. ....	116

## Índice de tablas

<b>Tabla 1.</b> Vinculación entre la teoría de Shweder (1990) y la teoría de Haidt y Graham (2007).....	38
<b>Tabla 2.</b> Porcentaje de adultos que manifestaron que se debe detener o castigar al infractor.....	42
<b>Tabla 3.</b> Porcentaje de adultos que universalizaron su juicio .....	43
<b>Tabla 4.</b> Porcentaje de adultos que percibieron daño en alguna de las cinco historias.....	43
<b>Tabla 5.</b> Estadísticos descriptivos .....	56
<b>Tabla 6.</b> Correlaciones .....	56
<b>Tabla 7.</b> Coeficientes de la regresión lineal .....	58
<b>Tabla 8.</b> Selección de casos del estudio “Cultural and Moral Development” (1987) .....	64
<b>Tabla 9.</b> Dos conceptos discrecionales en CAD.....	71
<b>Tabla 10.</b> Interpretación a partir de entidades morales de la teoría CAD de Shweder (1990) ....	78
<b>Tabla 11.</b> Entidades de “Mind Survey” .....	89
<b>Tabla 12.</b> Porcentaje de los participantes que nominan a cada víctima.....	108

## Introducción

Por siglos, la filosofía ha dominado la discusión en torno a la moral: ¿qué es el bien, qué es la virtud, cómo lograr vivir una buena vida, cómo merecer la felicidad, qué es ser alguien justo, las reglas morales son dictadas por un dios atemporal que lo juzga todo? Estos y otros cuestionamientos todavía más abstractos han guiado la investigación filosófica en la historia del pensamiento. La moral de los filósofos, como el conjunto de normas que prescriben un ideal de comportamiento, busca, entre muchas otras cosas, la perfección en nuestras relaciones; busca construir el mejor de los mundos entre humanos; busca que la virtud, la felicidad y el bienestar se instalen permanentemente en nuestras vidas. Sin embargo, a pesar de esas buenas intenciones y de su gran exigencia reflexiva, aún hoy los filósofos siguen discutiendo —con otros argumentos—, los mismos problemas que desde la Antigüedad han guiado la investigación ética. Esto se debe no solo a la permanente actividad crítica del quehacer filosófico, sino que también tiene que ver con el hecho que a pesar de las generosas teorías, el mundo perfecto entre los hombres aún no ha llegado, peor aún, no es raro que en ciertos momentos la humanidad experimente infiernos dantescos de depravación, guerras e inhumanidad que parecen dejar en letra muerta cualquier teoría moral.

Muchas de las mentes filosóficas más brillantes de la historia se han dedicado a postular teorías surgidas principalmente de su especulación conceptual, configurando casi perfectas estructuras arquitectónicas de la ética que, como la *ley moral racional* de Kant, han terminado por ser calificadas como “ética para ángeles” o “moral de suma perfección”. Pero si la moral es una cuestión que afecta nuestra vida diaria como seres que se preocupan, sufren, comercian, aman, odian, temen y, en general, intentan convivir con otros, entonces hemos de resaltar su dimensión práctica, aquella que nos permite entender los contextos empíricos en los cuales aplicamos las normas éticas, y que además reconoce nuestras capacidades físicas, mentales, emocionales y ambientales que hacen posible que como seres imperfectos podamos adoptar linimentos morales aplicables.

Todos somos conscientes —o más o menos conscientes— de que cuando aplicamos normas morales debemos saber, desde un punto de vista empírico, qué implicaciones tendrán nuestras acciones en

la vida de los demás, en sus expectativas, planes e intereses. Más aún, debemos saber qué implicaciones tendrán dichas acciones en nuestras propias vidas. Por eso la moral no puede ser diseñada para entidades perfectas, debe basarse en lineamientos que respeten la naturaleza humana y que también reflejen nuestras formas culturales de transcurrir en la vida. Si acaso la especie humana se caracterizara por una incapacidad total de seguir instrucciones, ¿de qué serviría, por ejemplo, una moral eminentemente prescriptiva? Como lo expresa el filósofo anglo-ghanés Kwame Appiah, “la reflexión normativa sugiere, en términos filosóficos, que ‘deber’ implica ‘poder’” (Appiah, 2010, p.38). Si no “podemos”, si nuestra naturaleza humana no nos lo permite, jamás lograremos cumplir con el “deber”, por más encomiable, urgente y deseado que este sea.

Será importante, entonces, que las teorías morales, más allá de ser teorías, influyan efectivamente en la vida de las personas, y por tanto los que queramos construir conocimiento alrededor de dichas teorías debemos estar atentos de cómo las posibles normas morales atienden a los intereses, capacidades y posibilidades humanas. Estoy convencido de que, como tantas veces lo sugirió Hume, el proyecto normativo de la moral se debe enriquecer y ampliar al tener en cuenta los estudios empíricos, ofrecidos por otras ciencias, acerca de la forma como las personas vivimos y construimos nuestra realidad. En una epístola Hume nos llama la atención sobre la necesidad de buscar en la naturaleza humana el marco de la moralidad:

Descubrí que la filosofía moral transmitida a nosotros por la Antigüedad se alumbró bajo la misma inconveniencia que se ha hallado en su filosofía natural: la de ser por entero hipotética y depender más de la invención que de la experiencia. Todos recurrieron a su imaginación para erigir esquemas de la virtud y de la felicidad sin tener en cuenta la naturaleza humana, de la que deben depender todas las conclusiones morales. (Hume, citado por Appiah, 2010, p.39)

Afortunadamente, en el campo de la filosofía moral se ha producido un cambio de perspectiva que aunque no se aleja del trabajo conceptual y especulativo abstracto (al fin y al cabo, es nuestra naturaleza como filósofos), sí tiene en cuenta la forma de actuar y pensar de la gente real, dentro de sus comunidades y su ambiente. Esto ha obligado en muchos casos a que los trabajos en filosofía moral se alimenten de investigaciones, metodologías y resultados construidos en ciencias tan diversas como la psicología, la economía, la antropología, la sociología, la biología o las neurociencias. Se presenta, entonces, una interacción recíproca y ampliamente informada entre diversas ciencias y la filosofía, encaminada a estudiar el fenómeno del comportamiento moral. Gracias a esto hemos visto que, como lo esperaba Daniel Dennett (1996), las soluciones a los

problemas filosóficos han descubierto nuevos caminos y nuevas perspectivas y, de otra parte, las ciencias han encontrado mayor claridad conceptual y epistemológica en el ejercicio de sus propias prácticas.

Además, esta actitud de apertura interdisciplinar ha fortalecido y enriquecido la vertiente naturalista de la investigación sobre la moral que, desde una concepción amplia —en la que me suscribo—, se podría caracterizar como un programa (constituido por una gran diversidad de posturas, teorías y propuestas) que busca conectar, reducir, definir, supervenir, etc. las teorías normativas con explicaciones de la ciencia descriptiva. Así, una concepción amplia del naturalismo moral busca en la evidencia científica el apoyo empírico para explicar el comportamiento, las creencias, los juicios y hasta las normas morales, asumiendo con esto que la moral es un aspecto del ser humano que obedece a orígenes y constreñimientos naturales mediante los cuales hemos consolidado múltiples estrategias de cooperación a gran escala<sup>1</sup>. A partir del conocimiento y la comprensión de cómo el ser humano se comporta, de cuáles son sus intereses y de cuáles son sus capacidades en un amplio rango natural (que incluye lo físico, lo mental, lo emocional, etc.), podemos revisar las teorías normativas de la moral con el fin de buscar lo que el ser humano ‘puede’ y ‘debe’ ser.

En cualquier caso, esta gran área de los estudios en ética no solo está impulsada por los trabajos provenientes de la filosofía, sino que además, y de manera abundante y crucial, también se alimenta de los trabajos desarrollados en psicología, ciencia cognitiva, antropología, sociología y hasta de la teoría de la evolución en la biología.

Como lo he mencionado, dentro de la concepción amplia del naturalismo moral encontramos esfuerzos metaéticos interdisciplinarios que buscan explicar el comportamiento moral a partir de teorías descriptivas y datos provenientes de la ciencia, para mostrar que la moral se puede considerar como un “dispositivo” que evolucionó en la especie humana gracias a su poder de estabilizar la cooperación. Algunos de estos esfuerzos metaéticos se han concentrado en explorar una perspectiva epistemológica cuya finalidad es estudiar, analizar y explicar los mecanismos cognitivos que intervienen en el comportamiento moral, la formación y el papel de —entre muchos otros elementos— los juicios, creencias, emociones, intuiciones, decisiones y reflexiones morales.

---

<sup>1</sup> Dentro de este gran programa naturalista, también existe una línea de desarrollo (asumida como la concepción estrecha del naturalismo moral), que busca reducir toda propiedad moral a propiedades de carácter natural.

En medio de este fértil campo interdisciplinario del naturalismo ético, la filosofía debe asumir los retos más diversos, al interactuar con otros lenguajes, otros métodos y otras perspectivas. Estoy convencido de que a la filosofía le corresponde intervenir en el debate y considerar los descubrimientos y las propuestas de otras disciplinas como la psicología, que por tanto tiempo ha trabajado desde sus laboratorios y con sus experimentos para descubrir cómo adquirimos esa misteriosa capacidad de la moralidad. Dentro de este campo la filosofía se ha tornado nuevamente experimental<sup>2</sup>, pues somos conscientes, entre otras cosas, de que los datos fácticos de la psicología moral pueden llegar a ser fundamentales para la adecuada comprensión de la teoría ética en toda su dimensión. Los datos deben importar en cualquier investigación ética o metaética porque no debemos olvidar que no podemos adoptar cualquier tipo de norma o valor moral si nuestra capacidad como criaturas naturales no nos lo permite. De la misma forma, como ya lo resaltamos, el estudio y la construcción de una ética práctica necesitará de un conocimiento cada vez más profundo de los mecanismos psicológicos que están a la base de todo comportamiento moral.

Podríamos considerar que ciertas normas morales se pueden fundamentar en prácticas morales existentes e identificadas transculturalmente gracias a los estudios y experimentos empíricos provenientes de ciencias como la psicología o la antropología. Según esta perspectiva naturalista, podríamos justificar la moral mediante la definición de su función para evitar conflictos y mantener la convivencia y la cooperación entre grandes grupos sociales, teniendo siempre en cuenta el resultado de las prácticas morales alrededor del mundo (Cf. Rosas, 2000; Appiah, 2010).

Los interrogantes que dirigimos a los científicos sociales y a los fisiólogos no son preguntas normativas, pero sus respuestas no son por ello irrelevantes para las cuestiones normativas. Gran parte de su investigación se halla en un estadio temprano y avanza a medida que los sociólogos, antropólogos y –cada vez más– los economistas estudian nuestra psiquis moral en el laboratorio y en el mundo. (Appiah, 2010, pp.201-202)

El presente trabajo se enmarca en este naturalismo moral que, en concreto, investiga los mecanismos cognitivos (*disposiciones naturales de los seres humanos*) que se transforman y potencian a través de la educación, la convivencia social y la cultura, y gracias a los cuales interiorizamos códigos

---

<sup>2</sup> Recordemos la actitud experimental de la filosofía en los siglos XVI y XVII. Los trabajos experimentales de Bacon, Boyle, Pascal, Hook y Newton, entre otros, además de impulsar el pensamiento científico moderno, se constituyeron en su época en paradigma de investigación filosófica.

y expresamos juicios morales relacionados con el comportamiento de los demás. En últimas, me acompaña el interés humano de buscar una explicación del comportamiento moral mediante el análisis de las propiedades psicológicas de los individuos y el estudio de las circunstancias de su entorno. Por esto, he creído más que justificado intentar aportar al debate surgido en el campo de la psicología sobre el contenido de los juicios morales, que se alimenta de una visión culturalista del dominio de la moral, y de otra, aparentemente contrapuesta, elaborada dentro de la línea constructivista y cognitivista de la psicología.

En la actualidad existe una controversia y discusión, generada en el campo de la psicología, en torno al contenido básico de los juicios morales. En el primer capítulo de este trabajo me propongo reconstruir, con cierto detalle, dicha controversia que, por un lado, presenta a los defensores de un único contenido básico, representado en la percepción de daño, sobre el que las distintas culturas moldean sus propias reglas y códigos éticos (Cf. Turiel, 1983, 1998; Nucci, 2001; Smetana, 2006; Stangor y Ruble, 1989; Killen y Stangor, 2001), y por el otro aparecen los defensores de una concepción culturalista que postula contenidos básicos diversos de la moralidad y que no se limitan al daño (Cf. Miller, Bersoff y Harwood, 1990; Shweder, 1990; Shweder, Mahapatra y Miller, 1987; Shweder y Sullivan, 1993). Ambas propuestas se apoyan en una gran cantidad de estudios empíricos que a lo largo de tres décadas han mantenido el debate vivo y dinámico.

Jonathan Haidt y sus colaboradores (1993, 2001, 2007) han presentado la Teoría de los Fundamentos Morales como una posible solución a la controversia en torno al contenido básico de los juicios morales, y que además parece darle soporte definitivo a la posición culturalista de Shweder. Sin embargo, la propia teoría de Haidt presenta debilidades tanto conceptuales como de soporte experimental, que analizo en el segundo capítulo y que, desde mi punto de vista, nuevamente dejan abierto el debate.

Empero, mi esfuerzo por entender la controversia en torno al contenido básico de los juicios morales me ha llevado a proponer, en el tercer capítulo de este trabajo, una interpretación alternativa de la teoría culturalista de Shweder (1990), representada por su modelo de los tres códigos morales *Community, Autonomy, Divinity* (CAD); teoría esta sobre la que se erigen la mayoría de las propuestas que defienden la diversidad cultural de los contenidos de la moral. Mi reinterpretación de la teoría de Shweder revisa con más cuidado los presupuestos teóricos que el mismo Shweder asume, y encuentra que, sin modificar nada de la propuesta teórica original, es coherente pensar en una concepción más amplia del daño moral al reconocer con mayor claridad la diversidad de

las entidades morales que el modelo CAD presupone. En el mismo capítulo consolido una buena cantidad de estudios teóricos y empíricos que nos permiten asumir la importancia central de la percepción de daño en los juicios morales, y que además nos presentan la manera como atribuimos estatus moral a distintas entidades naturales o sobrenaturales al reconocer en ellas *agencia* o *paciencia moral*. Intento mostrar con esto que la interpretación alternativa de la teoría de Shweder puede encontrar respaldo en múltiples estudios conceptuales y experimentales.

En el último capítulo presento la propuesta de un nuevo modelo del dominio moral centrado en las entidades morales que, conciliadoramente, tiene en cuenta la diversidad cultural, y a la vez asume el daño moral como elemento unificador de la moralidad. Así, además de apoyarme en la interpretación alternativa del marco teórico de Shweder, propongo una concepción amplia de daño moral que tiene en cuenta el perjuicio intencional dirigido a las entidades que habitan cada uno de los ámbitos morales propuestos por Shweder. Mi intención es mostrar que, al resaltar el papel de las entidades morales en el dominio moral y su exposición natural al daño, podemos sostener que el contenido nuclear de los juicios morales se relaciona efectivamente con el daño.

La tesis que pretendo defender y que, desde mi punto de vista, es conciliadora en medio del debate sobre el contenido básico de los juicios morales, sostiene que la percepción de daño es el elemento nuclear y unificador del dominio moral, pues los juicios morales condenatorios, sin importar en qué cultura se generan, tienen como principal objetivo juzgar como negativo el daño intencional a la entidad moral, a su dignidad y autoestima, contemplando una concepción amplia de daño físico, psicológico, espiritual y social que depende, a la vez, de una concepción amplia de entidad moral.

# 1. El debate en torno al contenido básico de la moralidad

La investigación en psicología moral se ha alimentado ampliamente de las discusiones conceptuales generadas en una larga tradición filosófica que encuentra en la deontología ética una de sus más reputadas fuentes teóricas. Así, los trabajos en psicología del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, y la posterior consolidación de esta área de investigación, son deudores de la construcción conceptual racionalista y universalista de la moral propuesta por filósofos como Kant o William Ross, y elaborada posteriormente en la formulación de la teoría de la justicia social de John Rawls (1971). De la misma forma, aunque un poco menos evidente, la corriente culturalista de la psicología moral, que en las últimas décadas ha entrado en controversia con la consolidada teoría del desarrollo moral, tiende lazos conceptuales con el relativismo moral filosófico defendido por una gran variedad de autores desde la Antigua Grecia (Protágoras, Sexto Empírico o Montaigne), hasta hoy (Gilbert Harman, Jesse J. Prinz, J. David Velleman o David B. Wong). En cualquier caso, los estudios en psicología moral han tomado un dinamismo inusitado, en principio gracias a la abundante y robusta investigación experimental, hasta el punto de que la misma filosofía ve en los trabajos de la psicología nuevas fuentes de debate metaético y de reconceptualización.

En este capítulo me propongo presentar con cierto detalle la controversia surgida en el campo de la psicología sobre el contenido básico de los juicios morales, no sin antes mencionar, esquemáticamente, el debate más amplio que surgió en la tradición filosófica de Occidente en torno al relativismo y el universalismo moral, y que considero una de las fuentes conceptuales del actual debate en psicología. A pesar de que los trabajos teóricos y empíricos relacionados con la determinación de los contenidos básicos de los juicios morales se han desarrollado exclusivamente en el campo de la psicología moral, con aportes, por supuesto, de la antropología, la filosofía y las neurociencias, considero que sus resultados han de influir ampliamente en el campo de la metaética filosófica, en particular en la visión naturalista de la moral que considera los comportamientos éticos como expresiones naturales de individuos que evolucionaron para cooperar y convivir en extensos grupos sociales.

## 1.1. Universalismo versus relativismo moral. Un debate filosófico

En un diálogo de juventud, Platón nos recuerda cómo su maestro, Sócrates, se encuentra con uno de los problemas más longevos de la filosofía moral (incluso hoy seguimos probando respuestas): ¿los valores morales son universales, o, por el contrario, son más bien dependientes de la cultura en la que se expresan? Sócrates entabla una larga conversación con Protágoras, reputado sofista que prometía enseñar la habilidad del discurso para convencer. En medio del encuentro se preguntan por la posibilidad de enseñar la virtud. Evidentemente para Protágoras esto es posible, mientras que Sócrates cree lo contrario. Detrás de estas posturas iniciales<sup>1</sup> está el supuesto de la naturaleza convencional de la moral —que defiende Protágoras—, y de otra parte el origen natural e innato de la virtud que defiende Sócrates.

Para demostrar su punto de vista, Protágoras acude al famoso mito de Prometeo, en el que se sostiene que Zeus —a través de su mensajero Epimeteo— dotó a todos los seres vivos de recursos y habilidades que deberían ayudarles a enfrentar las adversidades naturales. Sin embargo, Epimeteo realizó una distribución algo defectuosa que dejó a los hombres sin habilidades y recursos para defenderse de la adversidad, y por supuesto para contrarrestar las amenazas de otros animales a los que sí se les entregaron recursos como fuerza, garras, velocidad o ferocidad, entre muchos otros. Fue por eso que Prometeo robó el fuego y la sabiduría de manos de los dioses para entregárselas a los hombres, para que con dichos recursos y habilidades se pudieran defender de la salvaje naturaleza. Así, estos dones entregados por Prometeo, además de capacitar a la humanidad en su defensa contra la adversidad natural, hizo que buscaran conformar grupos sociales que poco a poco se fueron ensanchando. Esta cohabitación para defenderse contra las bestias provocó tantos conflictos entre ellos, que frecuentemente los llevó a atacarse unos a otros, con el consecuente peligro de que la raza humana, gracias a su propia acción, terminara desapareciendo. En este punto de la narración Zeus interviene nuevamente, esta vez le pide a Hermes que lleve entre los hombres el sentido de la moral y la justicia, con el fin de que adquieran la capacidad de la convivencia. En el relato, Hermes le pregunta a Zeus si debe repartir dichas virtudes morales (justicia y sentido moral) a todos los hombres por igual, o si más bien debe distribuirlos como se

---

<sup>1</sup> Como es sabido, las dos posturas iniciales de cada uno de los contradictores terminan —al final del diálogo platónico— expresándose de manera contradictoria: Sócrates llega a la conclusión de que la virtud es como cualquier ciencia enseñable, mientras Protágoras termina sus razonamientos sosteniendo que la virtud es todo menos ciencia.

han distribuido los conocimientos: unos son médicos, otros militares, otros artesanos, etc., a lo que Zeus contesta con vehemencia:

A todos, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad. (Platón, 1985, p.322d)

Con este mito Protágoras muestra que para mantener la convivencia en sociedad es imprescindible que todos los hombres —o al menos la mayoría— acepten y asuman las virtudes morales entregadas por Hermes para vivir en la ciudad. Si acaso un individuo no cultiva estas dos virtudes (sentido moral —αἰδώς— y justicia —δική—), deberá ser expulsado de la ciudad para proteger la convivencia de los demás. Según esto, aunque la moral, o un sentido primitivo de ella, puede ser innata, también parece admitirse que se constituye en sociedad, pues exige de la voluntad y el esfuerzo de los hombres para ser cultivada; de lo contrario Zeus no necesitaría imponer una ley en contra de aquellos que no la practiquen. Así, de acuerdo con las pretensiones de los sofistas, la moral puede y debe ser enseñada. Ahora bien, si como lo presenta Protágoras —en contra de la idea inicial de Sócrates— la moral en algún sentido es también convencional, pues se construye y cultiva en sociedad, ¿cómo podemos darle un sentido único a la justicia y a la moral sin importar la cultura o la sociedad en las que se ejerzan? En otras palabras, al decir de Sócrates, sabemos que la justicia es una en Atenas o en Tebas, de la misma forma que sabemos que el sentido moral debe prescribir el mismo comportamiento para todos. Pero si estas virtudes no son completamente naturales, sino más bien convencionales, su sentido universal ya no es posible. El asunto planteado por el *Protágoras* de Platón es, en últimas, resumido por Victoria Camps (2017) en tres cuestionamientos que apuntan a la misma dicotomía problemática: universalismo o relativismo moral.

¿Hasta dónde es posible hacer concesiones a lo cultural sin que se resienta la igualdad de todos los humanos? ¿Cómo hacer compatibles y no contrarias la universalidad que se le supone al sentido moral y la relatividad de las costumbres? ¿Cómo hacer que podamos seguir dándole un sentido unívoco a la justicia, como reclamaba Teognis? (Camps, 2017)

Este debate entre una moral natural y universal aplicable a todos por igual, y una moral convencional relativa a las tradiciones, creencias y prácticas de una cultura o comunidad, seguirá apareciendo en la filosofía con otros nombres y protagonistas. Así, una de las corrientes que con más insistencia defendió el relativismo en contra de un objetivismo de la moral universal fue el

temprano escepticismo de Sexto Empírico. El pirrónico nos recuerda en sus *Esbozos* que los actos que en algunas culturas se consideran como permisibles, en otras son inadmisibles. Por ejemplo —dice Sexto— que para su cultura la homosexualidad es vista como vergonzosa y hasta ilegal, pero entre los germanos se tenía como cosa normal, lo mismo que en tiempos pasados la consideraban los tebanos (Sexto Empírico, 2002, p.199). También recuerda que los espartanos castigaban a los ladrones no por el hecho de robar, sino por el descuido de dejarse descubrir (p.215), o que a diferencia de los griegos, los calacios creían correcto comerse a los muertos (p.207). En definitiva, para Sexto Empírico lo bueno y lo malo no son hechos naturales del mundo, sino que son más bien opiniones que siempre caen en controversia (p.218).

Pues bien, si lo que por naturaleza produce una sensación la produce de forma parecida en todos, y si en las cosas que se dicen buenas no todos sentimos de forma parecida, entonces nada es bueno por naturaleza. (Sexto Empírico, 2002, p.182)

En este sentido, el filósofo sostiene que ni el bien ni el mal son características naturales de la realidad, puesto que si así fuera, lo bueno y lo malo deberían provocar en todos “de forma parecida” los mismos sentimientos e impresiones. Pero, dado que incluso entre los filósofos no hay un consenso respecto de lo que puede ser bueno o malo, es evidente —sostiene Sexto— que lo bueno y lo malo no son algo derivado de la naturaleza, y por tanto de consideración universal, sino que más bien forman parte de nuestras opiniones sobre el mundo.

Ahora bien, en concordancia con la posición de una moral relativista, un argumento ofrecido por Michel de Montaigne (2014) en su ensayo “De la costumbre y de la dificultad para cambiar una ley comúnmente aceptada”, sostiene que las creencias morales recurrentes de cada sociedad son necesarias en cada contexto para fomentar la sociabilidad y el buen comercio entre las personas. Desde este punto de vista, las creencias pueden ser útiles y verdaderas para una sociedad o cultura, pero no para las demás (p.265). Este argumento funcional de la diversidad moral en las culturas es acogido ampliamente por los antropólogos del siglo XX (Cf. Wong, 1995), quienes como Clifford Geertz (1994) o Richard Shweder (1991) defienden el estudio de las diversas culturas como conjuntos orgánicos en los cuales las creencias, instituciones, normas y leyes dependen funcionalmente de su contexto.

A pesar de estas posturas relativistas acerca de lo moral, en la historia de la filosofía tomó fuerza —hasta llegar a ser dominante— la visión objetivista y universalista defendida por cumbres intelectuales de la talla de Platón, Aristóteles o Kant. Este último, con su teoría de una moral racional,

influyó abrumadoramente en la psicología del desarrollo moral desde sus orígenes en la primera mitad del siglo XX hasta nuestros días. Para Kant (1996) los principios morales, sobre los cuales se erigen las leyes morales, son principios necesarios y de validez universal. Así, el principio moral posee un carácter categórico que prescribe el comportamiento de todos los seres racionales, por cuanto dicho principio se ha conformado *a priori* mediante la razón misma (p.426). La razón humana determina la voluntad gracias a la representación de principios morales que por fuerza lógica se deben aplicar de manera necesaria y universal en toda acción humana. Como es sabido, dicha determinación de la voluntad a través de principios morales toma la fuerza de la obligación racional y universalizable expresada por el imperativo categórico (p.421). En este sentido, Kant define que la posibilidad de universalizar las prescripciones del comportamiento a través del imperativo categórico se constituye también en un criterio formal del lenguaje moral. Este rasgo del lenguaje moral será una de las características más férreamente adoptadas por los psicólogos del desarrollo moral para definir el ámbito o dominio de la moral (Cf. Turiel, 1983; Nucci, 2001).

Así, los principios morales mandan objetivamente (por la razón) obrar de la única forma en la que se debe obrar, a saber, para respetar la ley objetiva, universal y necesaria de la razón (Kant, 1996, p.457), y no por inclinación o preferencia, como sería el caso de normas con validez dependiente del contexto. Desde este punto de vista, la moral en Kant, construida por la mera razón y para ser ejercida por la mera razón, no admite divergencias contextuales o aplicaciones distintas según ciertas prácticas culturales. Es más bien una moral única, objetivante y universalizada que debe ser ejercida por todo ser que se precie de racional.

Es importante resaltar que a pesar de que Kant instaure una moral meramente formal<sup>2</sup>, construida por el ámbito de la razón, parece ser que el mismo filósofo ve en la protección al bienestar de los demás un posible contenido fundamental de la moral universal. Esto si se tiene en cuenta que para Kant (2002) el mundo moral es aquel en el cual prevalecen las leyes morales (racionales) (A808). Según esto, todo individuo racional siempre debe buscar ser digno de la felicidad, promoviendo un mundo en el cual el cumplimiento de la ley moral se dé en cada caso, un mundo moral (A809). Así, Kant sostiene que un mundo moral, además de ser uno en donde las personas

---

<sup>2</sup> Se debe recordar que uno de los temas que más ha concentrado una gran variedad de críticas a la teoría ética de Kant tiene que ver con su asfixiante formalismo moral. Hegel (2010 [1793]), por ejemplo, en sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, acusa la debilidad de la ley moral, pues ella no es capaz de especificar deberes concretos (Sección 135).

son virtuosas (siguen la ley moral por ella misma), también es un mundo en donde las personas son felices, o al menos dignas de serlo.

En un mundo inteligible, esto es, en el moral, [...] puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a esta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros. (Kant, 2002, A809)

Así, Kant cree que las leyes morales, meramente formales y erigidas por la razón, aunque no busquen el bienestar de los individuos como su objetivo (dado que en ese caso dependeríamos de leyes hipotéticas), si se cumplen a cabalidad, conformando un mundo de agentes racionales virtuosos que las siguen, provocarán consecuentemente el bienestar duradero de las personas. En definitiva, para Kant, un mundo moral debe ser un mundo de buena voluntad, de bienestar y felicidad para las personas. Este logro de felicidad y bienestar duradero, provocado por el respeto a la ley moral, es denominado por Kant (2002) como el *sumo bien*, pues es, en otras palabras, el mundo ideal hacia cuya realización podría estar dirigida la ley moral (A811). Así, la felicidad y el bienestar de los otros se puede ver como el contenido de la moral formal kantiana, puesto que Kant cree que un mundo en donde las leyes morales son la guía del comportamiento supremo, concluirá en la protección del bienestar y el logro de la felicidad, nuestra y la de los demás.

Es cierto que Kant concentra todo su poder argumentativo en demostrar que la ley moral debe cumplirse por ella misma, por la fuerza de la razón y no por la búsqueda del propio bienestar. Sin embargo, como lo han sostenido varios intérpretes (Cf. Beck, 1960; Murphy, 1965; Caswell, 2006), parece ser que para Kant la obligación de promover el *sumo bien* solo puede representar, por la fuerza de la razón nuevamente, algo así como el contenido de la ley moral. Esto es más claro cuando el mismo Kant (2002), en su *Crítica de la razón práctica* sostiene que si acaso buscáramos un contenido para la ley moral, su materia (siendo conscientes de que la ley moral no la prevé, porque es universal y necesaria, no contingente y menos aún empírica), dicho contenido no es otro que la felicidad ajena y el bienestar de los demás.

Resulta ciertamente innegable que todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia, mas esta no se convierte justamente por ello en el fundamento determinante y la condición de la máxima, pues no se deja interpretar bajo la forma de una legislación

universal, dado que la expectativa de la existencia del objeto supondría entonces la causa determinante del albedrío y la dependencia de la capacidad desiderativa con respecto a la existencia de alguna cosa tendría que situarse en la base del querer, existencia que solo puede ser buscada en condiciones empíricas y, por eso mismo, nunca puede suministrar el fundamento de una regla universal y necesaria. *Así, la felicidad ajena podría ser el objeto de la voluntad de un ente racional. Pero, si fuera el fundamento para determinar la máxima, habría de presuponerse que no encontramos en el bienestar ajeno tan solo un deleite natural, sino también una menesterosidad como la que comporta el talante simpatético entre los seres humanos. [...]* Por lo tanto, la materia de la máxima puede ciertamente seguir estando ahí, aunque no ha de ser su condición, porque de lo contrario dicha máxima no podría officiar como ley. (A61, las cursivas no están en el original)

Así, la teoría kantiana de la moral racional no solo presenta un punto de vista racional y universalista, influyente en la filosofía posterior y en las teorías psicológicas sobre el desarrollo moral, sino que además reconoce en la felicidad ajena y el bienestar de los demás la materia de la ley moral universal, y por correspondencia un posible contenido de los juicios morales.

El debate “relativismo versus universalismo moral” despliega una larga tradición filosófica que ha alimentado, de maneras diversas, los supuestos conceptuales de teorías hoy muy reconocidas en otras disciplinas sociales. Por ejemplo, gracias a las reflexiones de filósofos como Protágoras o, más recientemente, de Jesse Prinz (2007) o David Wong (2006) se ha fortalecido la corriente del culturalismo moral, surgida de la antropología, que actualmente se enfrenta a una visión de la moral universal elaborada dentro de la psicología del desarrollo y que, a su vez, ha tenido una influencia conceptual del racionalismo en la filosofía que inicia en Platón, pasa por Kant y llega hasta Rawls.

Este debate filosófico no es, en principio, el eje temático del presente trabajo. Me interesa, más bien, uno surgido fuera de la filosofía, pero provocado por el choque entre estas dos visiones metaéticas. Me refiero al debate generado en el campo de la psicología, por una visión culturalista de la moral y otra de estilo universalista que discuten el tipo, alcance y hasta el número de los fundamentos o contenidos de los juicios morales. Dicha controversia solo logró su identidad definitiva hace cerca de treinta años, cuando ciertos estudios desde la antropología (Shweder, 1990; Fiske, 1991) presentaron una visión culturalista de los contenidos de los juicios morales, sacudiendo fuertemente los supuestos universalistas arraigados con profundidad en la psicología del desarrollo moral, que llegó a considerarse como una de las teorías más robustas de la ciencia psicológica del siglo XX. Estos supuestos universalistas y unificadores, defendidos por psicólogos de la talla

de Piaget o Kohlberg, padres de la psicología del desarrollo, señalan su partida de nacimiento en la tradición filosófica que va de Platón a Kant, cimientos de la ética en el mundo occidental.

Aunque con profundas implicaciones filosóficas, sobre todo para el naturalismo ético, el debate sobre el contenido de los juicios morales no fue, en estricto sentido, un debate originado dentro de la misma filosofía. Podría decirse que, en general, las principales teorías filosóficas occidentales, desde aquellas calificadas como relativistas, universalistas, modistas, pluralistas, racionalistas y hasta emotivistas, suponen —pocas veces de manera explícita— que el contenido de los juicios morales se relaciona con alguna variante del bienestar, la justicia o la felicidad. Por el contrario, el debate particular sobre el contenido de los juicios morales, ausente en la tradición filosófica, se ha expresado con gran dinamismo en el campo de los estudios empíricos sobre la moral, llevados a cabo por psicólogos, antropólogos y, en los últimos años, por filósofos de la corriente experimental.

A continuación reconstruiré con detalle la controversia surgida en el campo de la psicología moral sobre el contenido de los juicios morales, que, como hemos dicho, es deudora en varios aspectos de un debate más amplio proveniente de la tradición filosófica acerca del valor universal o convencional de la moral.

## **1.2. La controversia en el campo de la psicología en torno al contenido básico de los juicios morales**

Sin importar la región del mundo y la cultura desde donde lancemos nuestra mirada, cuando pensamos en situaciones morales condenables, generalmente coincidimos en que, en principio, tales situaciones se relacionan con la injusticia, la violación de derechos o con actos en los que intencionalmente se produce algún tipo de daño físico o psicológico: asesinatos, violaciones, robos, matoneo y discriminación, entre muchas otras. Desde Piaget, pasando por Kohlberg y Turiel, los estudios en psicología del desarrollo moral con perspectiva estructuralista y cognitivista han respaldado esta creencia compartida alrededor del mundo. Incluso se ha propuesto la diferenciación de dominios de conocimiento social en la cual, por ejemplo, las reglas morales se agrupan exclusivamente alrededor de la protección al daño y la injusticia (Turiel, 1983; Nucci, 2001; Turiel, Killen y Helwig, 1987).

Sin embargo, en el campo de la psicología se ha desatado un gran debate, que llega hasta nuestros días y del que la filosofía moral y la metaética se pueden ver ampliamente favorecidas, en torno

a si es suficiente una visión centrada en el daño para describir el comportamiento moral en todas las culturas. La corriente culturalista de la psicología sostiene que algunas culturas expresan costumbres morales que parecen no restringirse a las consideraciones de daño intencional (Cf. Miller, Bersoff y Hawood, 1990; Shweder, 1991; Shweder, Mahapatra y Miller, 1987; Shweder y Sullivan, 1993). Por ejemplo, los japoneses ven en la preservación de la armonía del grupo un valor moral fundamental para el mantenimiento de su sociedad (Markus y Kitayama, 1991, p.224). En ocasiones, los japoneses buscan preservar la armonía, incluso en detrimento de consideraciones relacionadas con la justicia. De la misma forma, en las costumbres morales de la sociedad india se han hallado ejemplos que parecen ir más allá del daño y la injusticia. Para los indios el papel que cada uno de ellos desempeña en la comunidad es asumido como una obligación moral ante la sociedad, su familia, y en muchas ocasiones ante su religión (Shweder y Haidt, 1993, p.362). De esta manera, por ejemplo, las viudas de la cultura hindú deben respetar ciertas normas de comportamiento: no consumir carne de pescado, evitar mostrarse en público, portar siempre un tipo de vestimenta determinada, evitar el contacto con individuos del género masculino, ya sean o no integrantes de su familia, etc. En la cultura hindú la inobservancia de estas reglas se considera como un acto merecedor de amplia condenación moral (Cf. Miller, Bersoff y Hawood, 1990).

A pesar de estos hallazgos, los psicólogos cognitivos han argumentado que la diversidad cultural de las reglas de conducta moral obedece precisamente a su conformación particular dentro de contextos sociales específicos, pero, en cualquier caso, sin importar la cultura, los problemas morales siempre involucran cuestiones de daño intencional, violación de derechos y actos de injusticia (Cf. Turiel, Killen y Helwig, 1987). Téngase en cuenta que con facilidad se puede plantear un vínculo directo entre daño, violación de derechos e injusticia, dado que estos últimos también reciben el significado teórico de provocación de un mal o perjuicio a otros (Rosas, 2013, 495; Royzman et al., 2009, p.159). Así, la perspectiva estructuralista cognitivista aboga por un *universalismo moral* que supone de fondo las mismas preocupaciones e intereses morales para todas las culturas, pues su aparente diversidad solo es expresión de la construcción contextual de reglas que proscriben el daño moral, es decir: daño intencional físico o psicológico.

La opinión contraria de los psicólogos culturistas propone una visión eminentemente *contextualista* de la moral, que supone la existencia de una variedad de intereses y preocupaciones en las múltiples manifestaciones morales que, desde esta perspectiva, dependen de las diversas creencias culturales generadas por cada contexto. Desde este punto de vista, el *dominio de la moral* es variable en razón de la cultura y sus contenidos, de donde surgen los juicios morales; no existe un único y básico elemento universal al que toda moral se refiera. Este dominio se extiende más

allá del mero daño intencional, hasta abarcar temas como el respeto a las jerarquías, la armonía social, la tradición, la pureza y la santidad (Shweder, Mahapatra y Miller, 1987; Shweder y Sullivan, 1993).

Los dos puntos de vista en pugna, el de un *universalismo moral* centrado en el daño, y el de un *contextualismo* o *culturalismo moral* que amplía el *dominio moral* hacia otras preocupaciones, también se pueden caracterizar como visiones contrapuestas que expresan, por un lado, un *monismo moral* (el daño es el núcleo explicativo de las normas morales), y por otro un *pluralismo moral* (los juicios morales obedecen a múltiples contenidos básicos).

En lo que sigue del capítulo intentaré presentar las dos posturas en conflicto, realizando una reconstrucción argumentativa de cada orilla, con la finalidad de exponer la importancia del debate, sus supuestos teóricos y la dificultad para su resolución adecuada. A partir de allí, en los siguientes capítulos desarrollaré mi propuesta de un modelo del *dominio moral* centrado en las entidades morales que busca superar el debate mediante una conciliación teórica de las dos visiones contrapuestas, y a la que, además, pretendo respaldar con una pertinente batería de estudios empíricos.

### **1.3. La hipótesis del daño como centro de las preocupaciones morales en Elliot Turiel y su cognitivismo psicológico**

Uno de los cuestionamientos centrales de la filosofía y la psicología en torno a la moralidad busca determinar si la moral constituye por ella misma un dominio o categoría de comprensión separada de otros aspectos de nuestro conocimiento. En otras palabras, ¿el conocimiento moral es comprendido, adquirido o empleado de la misma manera que el conocimiento de la matemática o la física, y en general de las cuestiones relacionadas con el mundo de la naturaleza? Gracias a la “revolución cognitiva”<sup>3</sup> de la psicología, iniciada en la década de 1950, se ha propuesto que el conocimiento no es un campo uniforme de conceptos, sino que, por el contrario, está estructurado mediante diferentes dominios o marcos conceptuales (Nucci, 2001, p.5). Por ejemplo, el conocimiento verbal y el conocimiento matemático no son homogéneos entre sí, y es por esto

---

<sup>3</sup> Parece haber un consenso dentro de la psicología en cuanto que, más que una “revolución” al estilo kuhniano, lo que sucedió a mediados del siglo XX en la disciplina fue un cambio de perspectiva teórica hacia los estudios cognitivos, sin rechazar o superar las propuestas y supuestos del conductismo que aún hoy siguen vigentes en el denominado conductismo radical (Cf. Friman, et al. 1993).

que la enseñanza de la aritmética y de la lectura deben recurrir a grupos de estrategias distintas para su desarrollo.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, dentro de la filosofía y la psicología cobra relevancia la investigación en torno al contenido de los juicios morales, pues esta debe dar luces sobre la diferenciación categorial del conocimiento moral con respecto a los demás conocimientos en la esfera humana. Psicólogos de gran influencia como Elliot Turiel (1983), Larry Nucci (2001) o Judith G. Smetana (2006) han argumentado en favor de un *dominio moral* que se limita por las acciones que producen un daño intencional físico o psicológico. En este sentido, Turiel sostiene que el *dominio moral* hace referencia a las obligaciones de validez universal y que como principios señalan el tipo de acción que ha de ser evitada, mal valorada o proscrita para no afectar el bienestar físico o emocional de los demás o de uno mismo (Turiel, 1998). Investigaciones empíricas del mismo Turiel y de otros han encontrado que los niños consideran que el daño físico (vg. golpear a otros) y el daño psicológico (vg. burlarse de otros, afectando sus sentimientos) constituyen acciones morales que se valoran negativamente sin importar si son prácticas comunes de un grupo o son dictadas por una autoridad (Turiel, 1983, 1998; Stangor y Ruble, 1989; Killen y Stangor, 2001). Con todo, los sujetos justifican —sostiene Turiel— las acciones morales en términos de daño o de injusticia (que de cualquier forma representan algún tipo de perjuicio). En este caso, Turiel parece encontrar en la percepción de daño el contenido básico y universal del sentido que nos permite construir juicios morales.

La “perspectiva del *dominio moral*” esbozada por los estudios y resultados de Elliot Turiel asume la idea de un campo del conocimiento social que se restringe en sus objetos, intereses y mecanismos psicológicos por consideraciones de alcance universal y no limitadas por la autoridad. Esta perspectiva pretende superar la tradición, presentando una alternativa conceptual a la clásica definición de Piaget del “dominio general” de conocimiento<sup>4</sup>. Por el contrario, Turiel (1983) se aleja de la noción adoptada por Piaget y del mismo Kohlberg, que presentan el desarrollo moral como un paso que va desde la heteronomía normativa hasta la autonomía moral (Piaget, 1987 [1932]). Según esta posición, el niño no es capaz de diferenciar los dos ámbitos: el de lo moral y el de lo

---

<sup>4</sup> El dominio general al estilo de Piaget concibe la mente como un sistema cognitivo general que posee un funcionamiento homogéneo para abarcar múltiples y diversos contenidos, que captura y procesa. Así, el conocimiento social depende de un procesamiento de información en un sentido muy amplio soportado por mecanismos inespecíficos de aprendizaje general.

convencional; y solo mediante su desarrollo cognitivo en fases posteriores de madurez intelectual puede distinguir las formas más autónomas del pensamiento moral de las formas convencionales que dependen del contexto.

Para Turiel (1983, p.147), el desarrollo de lo moral se enraíza en la estructuración del conocimiento social organizado en torno a diferentes dominios que se presentan ya en edades muy tempranas gracias a los modos particulares de categorizar la experiencia social. En este sentido, como lo sostienen Lee y Nucci (1993), “el modelo de dominios del desarrollo social propone que los niños y niñas construyen sus conceptos sociales dentro de sistemas conceptuales que ellos diferencian cualitativamente, según su respectiva interacción social” (p.130). Posada-Gilède (2018) afirma –en coherencia con los estudios desarrollados por Turiel y Nucci– que desde muy temprano “las personas somos participantes activas de nuestro aprendizaje, conocimiento y desarrollo” (párrafo 8). Así, ya desde niños nuestras relaciones intersubjetivas en el marco social nos permiten reconocer dos tipos diferentes de transgresión: las que son intrínsecamente dañinas para los demás (como las violaciones morales, que integrarían el *dominio moral* según Turiel) y aquellas que cobran sentido únicamente en un contexto particular de acción, representadas en la violación a normas sociales (estas integrarían el *dominio convencional* de Turiel). Los estudios de Smetana, Braeges y Yau (1991) encontraron que niños a partir de los dos años y medio de edad ya distinguen entre situaciones que caen en el *dominio de la moral* y situaciones que caen en el *dominio de lo convencional*. En definitiva, Turiel (1983) sostiene que:

The findings presented earlier also show that morality generally has begun to develop at an early age, as was proposed by Freud. However, those findings indicate that there are moral understandings and discriminations at these early ages that go beyond what is predicted by theories of restraint or absolutistic conformity to a set of standards. (pp.171-172)

Así, para Turiel (1983) el conocimiento moral se da desde muy temprana edad en los niños, quienes distinguen entre asuntos que caen en el *dominio de lo moral* y en el *dominio de lo convencional*. Turiel (1983) desarrolló el hoy muy conocido experimento *moral-conventional task*, que consiste en presentarles a los sujetos, en una primera versión a niños de alrededor de cuatro años de edad, varias historias prototípicas que contienen transgresiones de normas que generalmente se ubican en el grupo de las reglas morales o en el conjunto de las reglas convencionales o sociales. Por ejemplo, una de las historias presenta a un niño (Josh) que durante el almuerzo en la escuela no sigue las reglas de consumir los alimentos en la mesa y sentado, provocando con esto algunos desastres en su entorno. Otra historia presenta a un niño en el salón de clases que sin ningún motivo va hacia donde

una de sus compañeras para destruir uno de los dibujos que ella está realizando (referido por Nucci, 1982 pp.96-97). Estas y otras historias en el contexto escolar presentan algunas transgresiones que los niños evalúan como meramente contextuales (convencionales) o universales (morales). Después de que los niños escuchan las historias, los experimentadores hacen algunas preguntas para conocer sus juicios alrededor de dichas acciones y normas relacionadas. Las preguntas buscan determinar: a) si los niños creen que tales acciones son incorrectas y qué tanto; b) si creen que una regla que prohíba dicha acción depende siempre de una autoridad; c) si, además, creen que la regla debe cumplirse sin importar el momento y el lugar, y d) en general, qué justificación utilizan para sus respuestas y si estas apelan al daño o la injusticia (Kelly *et al.*, 2007, pp.118-119).

El *moral-conventional task* ha sido replicado por otros estudios en las últimas décadas con resultados similares (Turiel, 1979 y 1983; Turiel *et al.*, 1987; Smetana, 1993; Nucci, 2001). Para Kelly *et al.* (2007) estos resultados delimitan al menos tres grandes conclusiones, a saber:

- C-1: En las preguntas realizadas por los investigadores los sujetos expresan uno de dos patrones de respuesta. Por un lado, un patrón moral característico en el que juzgan las reglas de comportamiento como no dependientes de ninguna autoridad y con un alcance general; las transgresiones a la regla se consideran más serias y la justificación de su postura frente a ellas apela al daño, la injusticia y la violación de derechos. De otra parte, un patrón convencional característico en el cual se entiende la aplicación de las reglas como dependientes de la autoridad y con alcance limitado; la violación de este tipo de reglas no es un tema muy preocupante y las justificaciones que se expresan no se relacionan con asuntos de daño, injusticia o derecho.
- C-2: Desde otro punto de vista, en los resultados del *moral-conventional task* se encuentra que: a) en las transgresiones que aparece el daño, la injusticia o la violación a los derechos, evocan patrones de respuesta moral en los sujetos y, de la misma forma, b) los actos de transgresión que no involucran ningún tipo de daño, injusticia o violación de derechos, evocan en los sujetos un patrón de respuesta convencional.
- C-3: Una conclusión adicional de Kelly y sus colegas es que las regularidades halladas en C-1 y C-2 aparecen muy temprano en el desarrollo del niño, y además se encuentran en todas las culturas (carácter de panculturalidad) (Kelly *et al.*, 2007, pp.119-120).

Estas conclusiones han servido para que en los últimos años algunos filósofos adopten una perspectiva naturalista de los juicios morales, pues sostienen que los resultados del *moral-conventional task* aseguran que la distinción entre moral y convencional desde edades tan tempranas indica que el conocimiento empleado para realizar dicha distinción es innato (Cf. Dwyer 1999, 2006). Por el contrario, para Turiel y para Nucci la distinción se consolida en la interacción social que los niños emprenden desde muy pequeños en su desarrollo (Cf. Turiel, 1979 y 1983; Nucci 2001).

En cualquier caso, las conclusiones nos permiten apreciar ciertas *características formales y de contenido* a través de las cuales, por lo general, identificamos situaciones que caen dentro del *dominio de la moralidad*. Así, una característica de tipo *formal* del *dominio moral* tiene que ver con que, como se presenta en C-1, la aplicación de las normas morales no depende de la autoridad. Otra característica del mismo tipo tendrá que ver con que las normas deben tener un alcance universal, es decir que su aplicación no dependa de un lugar o momento determinados. La *característica de contenido* fundamental para identificar situaciones que caen dentro del *dominio de la moral* se relaciona con lo expresado por C-2, a saber, que el daño, la injusticia y la violación de derechos se constituyen en los elementos básicos de todo juicio moral. Como ya mencionamos, la injusticia y la violación de derechos contienen ellos mismos el significado teórico de daño a otros; en ese sentido, C-2 expresa que el daño es el contenido unificador del *dominio moral* (*hipótesis del daño*). Un factor adicional que menciona Turiel (1983) y que puede complementar los criterios de unificación del *dominio moral*, tiene que ver con que los juicios morales de los sujetos siempre se expresan con un alto contenido emocional, mientras que, como Nucci (2003, p.61) resalta, las transgresiones de normas convencionales o sociales provocan una baja reacción emocional.

En definitiva, para Turiel y sus colegas el *dominio moral* que abarca a todas las culturas (C-3) se define, unifica y delimita, por un lado, a través de las *características formales* de no dependencia a la autoridad y universalidad en su alcance (C-1), y por el otro a través de la *característica de contenido* relacionada con el daño (C-2). En palabras de Smetana (2006), el *dominio de la moral* se define en términos de “obligatory and generalizable norms, based on concepts of welfare (harm), fairness, and rights, that regulate social relationships” (p.121). Desde este punto de vista, para Turiel y sus colaboradores la moral es un asunto eminentemente interpersonal en el cual juzgamos negativamente, desde muy pequeños, las acciones con consecuencias intrínsecamente dañinas hacia otros, tales como la violación a los derechos, el robo, el maltrato o la injusticia. Nucci (2003, p. 67) sostiene que, dado que el daño es intrínseco al acto moral, los niños son capaces de razonar que dicho acto es universalmente malo, y además sin importar que un adulto lo permita o no.

Complementando el *dominio moral*, Turiel (1983) postula otro dominio: el *dominio convencional*, que se orienta hacia un mayor conocimiento contextual que permite reconocer las reglas y normas sociales de una comunidad. Los juicios conformados en este dominio dependen especialmente de aspectos convencionales generados dentro de las comunidades y que, por tanto, no tienen carácter universal, además de que su aplicación depende de roles y funciones asumidas dentro del grupo y de la autoridad. Los estudios empíricos han mostrado que los niños y adolescentes reconocen en reglas relacionadas con formas de vestir, buenas costumbres y comportamientos sociales un *dominio convencional* (Turiel, 1998, p.73). En este sentido, la percepción de daño no es necesaria para identificar comportamientos que pueden estar violando reglas convencionales de la comunidad (normas sociales).

Turiel (1983) sostiene que en el *dominio convencional* el niño demuestra una mayor capacidad de comprensión del contexto y cierta flexibilidad en el reconocimiento de las normas sociales en un entorno específico. En este ámbito convencional se organiza una gran diversidad de reglas que, por su seguimiento, permiten que los individuos formen parte de una determinada comunidad. Así, los niños desde muy temprana edad empiezan a reconocer rituales y códigos de comportamiento en contextos sociales diversos (casa, colegio, parque, etc.), dentro de los que se encuentran las reglas de etiqueta y del vestir (Cf. Yáñez y Perdomo, 2009). Con todo, los individuos conceptualizan los asuntos que caen en el ámbito de lo convencional como dependientes de acuerdos sociales en contornos específicos de acción. Así, las reglas son meramente contextuales y su cumplimiento depende de la autoridad que las dicte, de tal suerte que las consideraciones sobre este dominio no poseen un alcance de aplicación generalizado para todos los individuos, en todos los contextos y momentos (Turiel, 1983, p.214).

En definitiva, para los investigadores que comparten los postulados de Elliot Turiel los juicios sobre cuestiones morales se justifican en términos de daño, mientras que los juicios sobre cuestiones convencionales se justifican en términos de reglas y expectativas de autoridad (Nucci, 2001, p.10).

Para cerrar la reconstrucción argumentativa de la teoría liderada por Turiel, creo importante señalar que la distinción entre el dominio de las reglas morales y las convencionales se puede rastrear en una discusión que Aristóteles (1985) presenta en su *Ética a Nicómaco*, cuando intenta distinguir la justicia natural perteneciente al ámbito moral y universal, de la justicia legal originada en un ámbito convencional y de alcance restringido:

La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo, que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brásidas, o las decisiones en forma de decretos. Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian. Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural. Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional. (1985, pp.1134-20).

#### **1.4. El pluralismo moral desde el punto de vistas de Shweder y su psicología culturalista**

En contra de Turiel y de las propuestas que ven en el daño el contenido básico de la moral, existe una corriente culturalista, que ha tomado fuerza en las últimas décadas, caracterizada por sostener que el *dominio de la moral* puede variar de cultura en cultura, pues el contenido al que obedece, en ciertos casos, va más allá del relacionado con el daño, la violación de derechos y la injusticia (Cf. Miller, Bersoff y Harwood, 1990; Shweder, 1990; Shweder, Mahapatra y Miller, 1987; Shweder y Sullivan, 1993; Haidt, 2001; Haidt y Graham, 2007).

En general, las evaluaciones morales alrededor del mundo parecen diferir ampliamente según las personas, los periodos históricos y las culturas. Es más, según Shweder y Haidt (1993, p.363), se ha encontrado que las evaluaciones morales también difieren en términos de sus cualidades morales, por ejemplo, deber, justicia, cuidado, santidad, derecho, etc. En coherencia con este punto de vista, los estudios de corte culturalista de Miller, Bersoff y Harwood (1990), o los más conocidos de Shweder, Mahapatra y Miller (1987), sugieren que la distinción entre un *dominio de la moral* y un *dominio de lo convencional* está ausente en regiones del mundo con culturas de raíces no occidentales. Por ejemplo, Miller y sus compañeros (1990) encontraron que los norteamericanos creen que es un asunto de decisión personal ayudar o no a los amigos o a los extraños en una variedad de situaciones sociales, mientras que en la India los individuos percibieron sus acciones en esas mismas situaciones como una obligación moral hacia los amigos o extraños. Esto parece sugerir que el *dominio moral* en algunas culturas puede estar conformado por intereses, reglas y

contenidos adicionales a los encontrados en los estudios de Turiel, realizados con individuos pertenecientes a la cultura norteamericana. Más aún, Shweder *et al.* (1987) sostienen que, por ejemplo, en la cultura hindú el *dominio de lo moral* es tan amplio que abarca consideraciones del orden social tales como la forma de vestir (respeto), el consumo de alimentos (pureza) y el papel que cada persona desempeña dentro de un orden social establecido por la tradición (castas). Así, en la India —comentan Shweder *et al.* (1987)— las personas usan poco las consideraciones del tipo convencional, pues en general su convivencia está regida principalmente por normas con valor sagrado y moral. De la misma forma, sostiene Kagan (citado por Shweder 2002, p.6), que en sociedades occidentales contemporáneas la moralidad enfatiza en la autonomía (preferimos maximizar las cosas que queremos) desplazando a la moralidad, presente en culturas no occidentales, que abarca el deber y las obligaciones relacionadas con la pertenencia a un grupo o comunidad. En este sentido, la corriente culturalista resalta la posibilidad de que las convenciones sociales en algunas culturas puedan estar impregnadas de significatividad moral, de tal suerte que no se pueda diferenciar entre un dominio meramente convencional de uno exclusivamente moral.

Para Shweder *et al.* (1987, p.73), el desarrollo moral del niño se sustenta en su teoría de la “comunicación social”, en la que en todas las culturas los “guardianes locales del orden moral” (padres, maestros, autoridades religiosas) le transmiten al niño lo que es moralmente relevante en su contexto. Shweder *et al.* (1987, p.73) sostienen que generalmente esta comunicación entre guardianes del orden moral y los niños involucra relaciones de tipo emocional, mediante las cuales el niño aprende el valor moral de las acciones. Así, los niños no solo aprenden de las preocupaciones morales relevantes a partir de lo que los adultos dictan, sino que además aprenden mediante las reacciones y expresiones emotivas de los mayores en una gran variedad de situaciones sociales. A partir de estas claves emocionales, por ejemplo, los niños son capaces de determinar cuáles son las respuestas adecuadas a las transgresiones morales que puedan llegar a presenciar. Así, el desarrollo moral en el niño no depende tanto de una construcción individual de la persona que va madurando cognitivamente de un estadio heterónomo a un estadio autónomo posconvencional al estilo de Kohlberg, sino que más bien tiene que ver con el “cambio de marcos interpretativos” que se genera mediante la comunicación social, ya sea formal o emotiva (Cf. Shweder *et al.*, 1987). Entonces, Shweder *et al.* (1987) aseguran que la moral es transmitida a los niños mediante los juicios culturales de los mayores, que se producen en medio de contextos particulares de rutinas cotidianas dentro de la familia, la escuela y otra institución social como la religión. En definitiva, las concepciones morales de los individuos dependen exclusivamente de las formas propias de la diversidad cultural.

Mediante los estudios transculturales realizados por Shweder *et al.* (1987) y la revisión de discursos morales en una amplia variedad de literatura perteneciente a diferentes culturas, Shweder y Haidt (1993, p.363) sostienen que es necesario ensanchar la noción de *dominio moral* y contemplarla mediante el uso de tres distintos (pero coherentes) grupos de preocupaciones que las culturas tienden a moralizar. Así, para Shweder (1990) existen tres formas distintas en las que las diferentes culturas hablan de moralidad, a saber: la ética de la autonomía, la ética de la *comunidad* y la ética de la divinidad. La primera se refiere a códigos en los cuales las personas estructuran sus preferencias desde un punto de vista individual, de tal manera que el objeto de la regulación moral es el de incrementar la autonomía del individuo, sus elecciones libres y el autocontrol (Shweder 1990). Las consideraciones de esta ética se restringen entonces a la protección de la libertad, la evitación del daño, la injusticia y la violación de los derechos. Como se ve, este tipo de código que fortalece la autonomía puede formar parte de la descripción general del *dominio moral* de Turiel (1983). Sin embargo, Shweder (1990) sostiene además que se pueden reconocer otros dos códigos morales sobre los que las personas de distintas culturas reflexionan, actúan y profieren juicios. Estos códigos no obedecen a contenidos relacionados con el daño. Uno de ellos es la ética de la comunidad que, por ejemplo, conceptualiza al individuo como actor de una empresa colectiva social que le obliga a desempeñar su papel en interdependencia con los demás. Así, el código de la comunidad se guía, más que por el reconocimiento de daño, por el respeto, el deber, la obediencia a la autoridad y por acciones consistentes con la función y la posición social del individuo. La ética de la divinidad, por su parte, asume a la persona como una entidad espiritual que evita atentados contra la pureza y la santidad del espíritu, y por lo tanto sus acciones y juicios están en contra de cierto tipo de contaminación espiritual (Shweder, 1990). Estos tres códigos se reúnen en el conocido modelo CAD de Shweder: *Community, Autonomy, Divinity*.

A la vez, Shweder *et al.* (1997, p.138) caracterizan los tres códigos morales del modelo CAD, como expresando cada uno de ellos una conceptualización distinta del “yo” en su ámbito de protección de las transgresiones morales. Así, la ética de la autonomía considera el “yo” como una estructura de preferencias individuales, concentrado en su protección particular de posibles daños, injusticias o violación de sus derechos; la ética de la comunidad conceptualiza el “yo” como formando parte de una estructura social, y por lo tanto interdependiente de la colectividad, buscando proteger su estatus en la sociedad y su papel definido dentro de la comunidad; por último, en la ética de la divinidad el “yo” es representado como una entidad espiritual conectada con un orden natural y sagrado que intenta protegerse de la contaminación espiritual. En el tercer capítulo del presente trabajo analizaremos las diferentes conceptualizaciones del “yo” y, muy detalladamente, sus consecuencias para la teoría culturalista de Shweder.

Para Shweder (2002, p.6) los tres códigos éticos coexisten dentro de los distintos grupos culturales. Sin embargo, su distribución no es homogénea; dependiendo de la comunidad cultural puede prevalecer uno más que los otros. Debido a esto, dentro de una misma cultura –incluso de raigambre occidental– encontramos presencia de dos o más códigos con prevalencia diferente entre grupos sociales. Por ejemplo, los estudios de Haidt y Graham (2007), o Haidt (2012), muestran cómo las preocupaciones morales de los liberales y los conservadores parecen provenir de distintas fuentes de lo moral. Por supuesto, y de acuerdo con Shweder (2002), en la actualidad las sociedades occidentales son lo suficientemente grandes y complejas como para acoger dentro de sí una gran diversidad de grupos sociales con regulaciones morales derivadas de distintos códigos éticos.

Shweder y sus colegas sostienen, en definitiva, que la moral es mucho más que una consideración relacionada exclusivamente con el daño intencional, la injusticia o las violaciones de derechos, pues el contenido de las normas morales expresa en diversas culturas un amplio rango de elementos igualmente fundamentales que ensanchan el dominio de una moral contextual con enfoque pluralista. Esta propuesta de una moral pluralista concuerda con lo que sostiene Carol Gilligan (1982), ilustre alumna de Kohlberg, en cuanto a que no hay una única forma coherente de moralizar. Para Gilligan (1982), las personas tienen, al menos, dos voces o formas de pensar y hablar acerca del mundo moral: la de una ética del cuidado, expresada preponderantemente por las mujeres, y la de la ética de la justicia.

Resaltando lo dicho antes, para Shweder (1990) el *dominio de la moralidad* ha sido equivocadamente restringido a lo que él denomina ética de la autonomía (caracterizada por la *hipótesis del daño*), sobre todo porque los estudios empíricos de esta teoría se han concentrado en poblaciones occidentales, regularmente estadounidenses, y han olvidado la diversidad cultural de otras regiones del mundo.

## **1.5. El debate abierto en torno al contenido básico de los juicios morales**

Las dos líneas de investigación presentadas en las secciones anteriores muestran divergencias claras relacionadas con el contenido básico de los juicios morales: si dicho contenido es uno o múltiple, si es de alcance universal o solo regula un contexto cultural, si constituye un dominio restringido y diferenciado con respecto al de las normas sociales, o si es, más bien, un solo campo de preocupaciones morales en el que se involucran todas las reglas de comportamiento. En cada orilla se encuentran razonamientos e hipótesis teóricas de gran fuerza argumental, y además cada uno de los

bandos ha aportado un amplio abanico de resultados experimentales para respaldar, con diversos grados de éxito, sus distintas hipótesis.

Evidentemente la discusión no se ha quedado “congelada” expuesta en sus teorías originales, y su dinámica continúa proponiendo nuevas soluciones teóricas y experimentales. El mismo Turiel (2000) introdujo en su teoría del desarrollo moral los “supuestos informacionales”, que le permiten tener en cuenta, a través de las creencias formadas contextualmente, la influencia de la diversidad cultural en la distinción de los dominios moral y convencional. Así, Turiel (2000) sostiene que en el desarrollo moral de los niños también se deben considerar las diferentes creencias sobre el funcionamiento del mundo, forjadas en contextos culturales específicos, pues ellas conforman las condiciones de base sobre las que los niños juzgan los actos morales (p.144). Así, la información contextual que ayuda a conformar las creencias diversas y hasta divergentes hace variar lo que cada sujeto entiende por daño, en su correspondiente contexto cultural. El conjunto de información contextual y creencias derivadas es lo que Turiel denomina “supuestos informacionales”.

Especiallly in comparing moral judgments between cultures, it is necessary to consider possible different *informational assumptions* connected to social practices, including assumptions about the psychological, the natural, and an afterlife. Differences in such assumptions can give the false appearance of differences in moral judgments (Asch, 1952; Duncker, 1939; Hatch, 1983, Wertheimer, 1935). (Turiel, 2000, p.171, la cursiva no está en el original).

Si esto es correcto, parece que es viable seguir considerando la hipótesis del daño como explicación adecuada acerca del contenido básico y universal de los juicios morales. Pues, en últimas, los “supuestos informacionales” de Turiel provocan que sujetos de una cultura específica vean daño en situaciones que, por lo general, no son calificadas como dañinas en otras culturas. Esto, por supuesto, respalda teóricamente la intuición que Turiel (1987) expresó en el mismo volumen en el que se publicaron los resultados de Shweder *et al.* (1987)<sup>5</sup>, a saber, que lo hallado por Shweder y sus colaboradores tiene que ver con la expresión de diferentes creencias en torno a las consecuencias nocivas de una gran variedad de situaciones factuales morales (v.g., comer pescado). En otras palabras, los

---

<sup>5</sup> Hablo de *The Emergence of Morality in Young Children*, editado por Jerome Kagan y Sharon Lamb en la Universidad de Chicago. La obra empieza con el capítulo de Shweder y sus colaboradores “Culture and moral development”, y el de Turiel y sus colaboradores, “Morality: Its Structure, Functions, and Vagaries”, es el número 4. El volumen recoge contribuciones de psicólogos, antropólogos y filósofos entre los que se encuentran: Augusto Blasi, Carol Gilligan y Grant Wiggins, entre otros.

hallazgos de Shweder *et al.* (1987) representan la evaluación —influenciada por creencias derivadas del contexto— de distintas acciones que de una u otra forma consideramos dañinas.

De otra parte, en medio de esta controversia teórica que presenta a Turiel y Shweder como los representantes de cada orilla del debate, aparece Jonathan Haidt, filósofo y psicólogo de la Universidad de Nueva York, quien propone cerrar tal controversia mediante el desarrollo de una teoría enmarcada en el culturalismo de Shweder. Así, los estudios de Haidt y sus distintos colaboradores (1993, 2001, 2007) proponen cinco categorías o *fundamentos morales* mediante los cuales estamos organizados psicológicamente para generar valoraciones morales intuitivas. Desde esta perspectiva, algunos juicios morales se pueden generar sin tener en cuenta contenidos referidos al daño. La razón principal de Haidt para sostener esta tesis es que en sus experimentos ha encontrado que existen personas que moralizan situaciones en las que no se presenta daño hacia otros o hacia uno mismo, pero que sí presentan un alto grado de repugnancia y ofensividad. Al encontrar situaciones moralizadas, pero sin daño, aunque repugnantes y ofensivas, Haidt *et al.* (1993) presentan un contraejemplo a las hipótesis y los hallazgos de Turiel, es decir que existen casos en los que el juicio moral es proferido hacia situaciones calificadas como *males sin daño*; demostrando con esto que el daño no es el único contenido básico de la moral.

Haidt y sus colaboradores (1993, 2001, 2007), han pretendido fortalecer la tesis según la cual el origen de los juicios morales se debe buscar más en las reacciones afectivas que en los procesos racionales, y además que no existe un único contenido constitutivo de los juicios morales, sino que, por el contrario, la conformación de juicios morales obedece a contenidos diversos que caen en las diferentes categorías presentadas por Haidt y Graham (2007): *Cuidado / Daño; Equidad / Engaño; Lealtad / Traición; Autoridad / Subversión; Pureza / Degradación*. Así, además del daño, Haidt considera que la repugnancia, la ofensa, el engaño y el irrespeto, entre otros elementos, pueden formar parte, de manera independiente, del contenido de los juicios morales en todas las culturas.

En el siguiente capítulo abordaré con detalle la propuesta teórica de Haidt, quien asegura haber cerrado el debate en favor de la psicología culturalista. Me concentraré en los estudios empíricos de respaldo a su *Teoría de los fundamentos morales*, en especial en el estudio publicado por él en 1993, junto con Silvia Koller y Maria Dias, que se ha constituido en la “punta de lanza” de las teorías culturalistas del desarrollo moral. Desde mi punto de vista, este estudio presenta varios problemas, tanto conceptuales como metodológicos, que impiden aceptar sus conclusiones, y en consecuencia cerrar el debate al rededor del contenido básico de los juicios morales.



## 2. Haidt y el intento de superar la controversia en torno al contenido de los juicios morales

Jonathan Haidt ha identificado, con razón, que por años las investigaciones en torno al dominio de la moral se caracterizaron por concentrarse en poblaciones, generalmente, occidentales, liberales y universitarias de Estados Unidos (Cf. Haidt y Joseph, 2007; Haidt, 2012). En este sentido, han sido estudios que parecen percibir solo el comportamiento y las creencias de culturas occidentalizadas, dejando por fuera un amplio abanico de creencias y comportamientos que emergen en culturas de otras regiones del mundo. A partir de este diagnóstico Haidt concluye que las investigaciones solo se han limitado a identificar aquellos rasgos del dominio moral que únicamente ven en el daño, la injusticia y la violación de derecho —como propone Turiel (1983)— los componentes básicos del juicio moral.

Para Haidt y sus colaboradores (1993; 2001; 2004; 2007), por el contrario, la moral de las culturas es mucho más amplia y diversa que la presentada hasta ahora por la mayoría de estudios, pues también incluye aspectos básicos como la pertenencia a un grupo, la lealtad, la autoridad, el respeto, la pureza y la santidad. Según Haidt y sus colaboradores estos otros aspectos se pueden identificar especialmente en culturas no occidentalizadas, e incluso en personas pertenecientes a culturas occidentales de pensamiento y creencias conservadoras (Haidt y Joseph, 2007, p.7).

En lo fundamental, la propuesta de Haidt se soporta en la teoría culturalista de Richard Shweder (1990), sobre la diversidad del dominio moral, expresada en sus tres diferentes códigos o éticas. Como ya vimos, según esta visión amplia del dominio moral, en ciertas culturas el orden social es también el orden moral, y además en algunas de ellas el orden social es un orden sagrado (Haidt y Joseph, 2007; Shweder, 1990; Shweder, Mahapatra y Miller, 1987). Así las cosas, para los psicólogos culturistas o contextualistas, como Shweder o Haidt, en muchas de las culturas no occidentales se moralizan acciones relacionadas con formas de vestir, de dirigirse a otros, de alimentarse, etc., acciones que generalmente no tienen que ver con el daño a otros (Shweder *et al.*, 1987). Casos concretos se observan, por ejemplo, en los practicantes del hinduismo, que consideran que si

una viuda consume pescado realiza una acción que ofende a su marido muerto, o, similarmente, si un huérfano se corta el cabello días después de haber muerto su padre, realiza un acto ofensivo hacia el fallecido (Shweder *et al.* 1987, p.41). Así, tales actos son moralmente reprochables y proscritos en esta cultura. En consecuencia, para los investigadores el contenido básico de la moral varía de cultura en cultura, encontrando casos en los que las acciones sin consecuencias dañinas también pueden llegar a ser moralizadas (Haidt *et al.*, 1993, p.613).

Como detallamos en el capítulo anterior, los tres códigos esbozados por Shweder (1990) reúnen tres dominios de la moral en culturas diversas. Así, en la ética de la autonomía las personas estructuran sus preferencias desde un punto de vista meramente individual, buscando incrementar su autonomía, su autocontrol, su libertad y, por supuesto, el bienestar particular. Con esta lógica, la percepción de daño —como disminución intencional del bienestar de otros— desempeña un papel protagónico en la vida ética de los individuos y sus consecuentes valoraciones morales. De otra parte, en la ética de la comunidad los sujetos se conciben como parte de una empresa colectiva social, lo que los obliga a desempeñar un papel determinado en interdependencia con otros individuos que también forman parte de dicho esfuerzo comunal. En este sentido, el sujeto no es visto como un ser individual y aislado, sino que más bien es concebido como alguien interrelacionado con los otros y parte de un cuerpo colectivo mucho mayor. El dominio moral que describe el código de la comunidad está limitado por acciones que violan el respeto, el deber, la obediencia, la jerarquía y la autoridad, y todas aquellas acciones consistentes con la posición y función social de los individuos. Por último, en la ética de la divinidad las personas expresan sus preferencias a partir de una mirada mística del mundo; aquí los individuos son concebidos como entidades espirituales que deben mantener su pureza y santidad. Bajo esta perspectiva, acciones relacionadas con la contaminación espiritual son percibidas como transgresiones del dominio moral.

En coherencia con lo anterior, los resultados del experimento publicado por Haidt, Koller y Dias en 1993, pretendían apoyar dos objetivos importantes. Por un lado, corroborar la amplia teoría culturalista de Shweder, y por el otro recabar pruebas empíricas que apoyaran un mecanismo intuicionista generador de los juicios morales, en contra de una teoría meramente racionalista como la esbozada por las investigaciones de Lawrence Kohlberg. En concordancia con esto, Haidt y sus colaboradoras manifestaron un doble logro alcanzado, a saber: que las pruebas empíricas halladas muestran la importancia de las intuiciones y emociones en el proceso de formación de los juicios morales, y además que dichos hallazgos soportan la pretensión de la psicología culturalista, por cuanto se aprecia la gran influencia que pueden tener, de una parte, las emociones siempre ajustadas o editadas

culturalmente, y por la otra, las normas derivadas del contexto en la conformación final de los juicios morales (Haidt et al., 1993, p.613).

Varios años después, Haidt y Joseph (2004) articularon el modelo del “intuicionismo social” (Haidt et al., 1993; Haidt, 2001) con los tres códigos de Shweder (1990), mediante la postulación de la *Teoría de los fundamentos morales (the moral foundations theory)*. Así, su importante y muy reconocida teoría es, en buena medida, beneficiaria de los hallazgos presentados en 1993.

Como se ve, los resultados experimentales publicados en 1993 se constituyen entonces en el fundamento empírico sobre el cual Haidt soportará, inicialmente, no solo la propuesta del mecanismo psicológico por el cual los sujetos construyen juicios morales (el intuicionismo social), sino también la influyente teoría de los fundamentos morales. Todo esto al probar que, en primer lugar, los sujetos juzgamos algo como moralmente incorrecto especialmente por intuiciones morales y sin considerar razones o argumentos (prueba de un intuicionismo en los juicios morales), y en segundo término que en ocasiones dichas intuiciones morales se generan por emociones como la repugnancia o la molestia, y no siempre por la percepción de daño (prueba del pluralismo moral postulado en la teoría de los fundamentos morales). En este sentido, De Villiers-Botha (2019) afirma que el artículo de Haidt et al. (1993) se ha constituido en uno de los pilares de la investigación culturalista de la moral, pues el artículo de 1993 ha informado y establecido el tono para los posteriores estudios de la psicología que se enmarcan en el culturalismo y el pluralismo moral (p.2).

Veamos entonces —a grandes rasgos— las dos propuestas articuladas de Haidt (el intuicionismo social y la teoría de los fundamentos morales), para entender con precisión la importancia que tienen para estas los hallazgos experimentales de 1993. Más adelante reconstruiremos en detalle el estudio de 1993 para identificar sus problemas fundamentales, demostrando así que varias de las conclusiones de Haidt et al. (1993) no son lo suficientemente robustas como para cerrar la controversia —en favor del culturalismo— sobre el contenido básico de los juicios morales. Además, al final de este capítulo presentaré los resultados experimentales derivados de una réplica parcial del experimento de Haidt et al. (1993), realizada en 2017 por Alejandro Rosas y su grupo de investigación en la Universidad Nacional de Colombia. Estos resultados contradicen parcialmente las conclusiones de Haidt, fortaleciendo aún más las críticas a su estudio, y dan pistas para intentar nuevas investigaciones y esbozos de teorías más comprensivas que superen la controversia en torno al contenido de los juicios morales.

## 2.1. Dos modelos teóricos y una prueba experimental

En líneas generales, la propuesta de Haidt sobre el mecanismo psicológico que subyace a los juicios morales se relaciona con lo que él llama *intuiciones morales*: rápidas sensaciones viscerales que presentan una valencia afectiva (bueno-malo, agradable-desagradable), y que —cuando es necesario— son seguidas o complementadas con una segunda fase de deliberación moral lenta y *post hoc*, que busca justificar el juicio moral (Haidt, 2001, p.818). Desde este punto de vista, el investigador define los juicios morales como valoraciones afectivas de las acciones o del carácter de un sujeto “hechas con respecto de un conjunto de virtudes postuladas como obligatorias por una cultura o subcultura” (Haidt, 2001, p.817).

La intuición moral es entonces definida por Haidt (2001, p.818) como un repentino aparecer en la conciencia de un juicio moral, incluyendo una valencia afectiva (bueno-malo), sin la conciencia de estar haciendo una búsqueda paso a paso, a través de evidencias, inferencias y conclusiones (sin deliberación). Podría decirse, entonces, que la intuición moral es un proceso psicológico similar al expresado por los *juicios estéticos* —similitud ya señalada por Hume (2014[1777], p.39)—: vemos o escuchamos sobre un evento social e instantáneamente *sentimos* aprobación o rechazo sobre dicho evento.

Haidt (2001) aclara que tanto la razón, la intuición y las emociones son cada una de ellas formas de cognición (p.818). La diferencia entre intuición y razón radica en la velocidad con la que cada tipo de cognición se presenta para respaldar las valoraciones morales. Así, los procesos intuitivos a los que Haidt se refiere tienen la característica de ser automáticos y de no requerir demasiados recursos mentales; sin embargo, tampoco son accesibles a la conciencia. Por otro lado, el razonamiento, que en ocasiones acompaña a las intuiciones morales en la conformación de un juicio, es lento, consciente, esforzado y por ello no automático. La intuición moral es, entonces, el mecanismo empleado por el sujeto, de manera inconsciente, automática y rápida, para reconocer una acción como moral o inmoral, sin el empleo de algún proceso reflexivo adicional (Haidt, 2001, p.818).

En este modelo del intuicionismo social, la deliberación cumple, especialmente, el papel de convencer o persuadir a los demás de las valoraciones realizadas intuitivamente (Haidt, 2001 p.818). Ahora bien, esto no quiere decir que la propuesta de Haidt relegue completamente la razón a un papel subsidiario (*ex post facto*) de justificación. Para Haidt (2001, p.819) el razonamiento en ocasiones puede ser causa del juicio moral, por ejemplo cuando la intuición es muy débil o cuando

aparece un dilema moral en el cual las intuiciones entran en conflicto con ellas o con otros razonamientos. Pero, en general, el razonamiento es empleado bajo la figura de la *persuasión racional* para convencer a los demás de que la valoración moral (o la intuición moral) es correcta. Este tipo de persuasión tiene la capacidad de influir en los razonamientos y, más aún, en las nuevas intuiciones morales de los otros (Haidt, 2001, p.819). Precisamente, el aspecto social del modelo de Haidt se encuentra conformado por este papel causal de la razón en medio de un ambiente intersubjetivo, que sirve para modificar las intuiciones o los razonamientos morales de los demás gracias a la validación en comunidad.

Ahora bien: Haidt ha querido demostrar empíricamente el fundamental aspecto intuicionista de su modelo mediante el diseño y la aplicación de experimentos que buscan presentar emociones que despiertan sensaciones de ofensividad como generadoras de intuiciones morales y, a su vez, de juicios morales (Haidt *et al.*, 1993; Wheatley y Haidt 2005; Schnall, Haidt *et al.*, 2008). Uno de los primeros experimentos realizados por Haidt con esta finalidad se llevó a cabo en 1987 en poblaciones de Brasil y Estados Unidos; sus resultados fueron publicados en el artículo de 1993 “Affect, Culture, and Morality, or is it Wrong to Eat Your Dog?”. Más adelante hablaremos en detalle del experimento planteado allí; por ahora basta decir que gracias al experimento Haidt encontró que predominantemente algunas personas (el grupo de bajo estatus socioeconómico L-SES<sup>1</sup>), moralizaron acciones que no implicaban daño para nadie, pero que si les generaban cierto grado de molestia o repugnancia.

Según Haidt y sus colaboradoras, en general los sujetos expresaron justificaciones (*ex post facto*) relacionadas con la percepción de daño que no se aplicaban enteramente a las situaciones presentadas por el equipo de experimentadores. Esto porque dichas situaciones se diseñaron precisamente para que no aplicaran justificaciones relacionadas con la percepción de daño, la violación de derechos o la injusticia (Haidt *et al.*, 1993, p.613). Tales situaciones son denominadas por Haidt y sus colaboradoras como *harmless offensive*, o “males sin daño”, caracterizados por ser altamente ofensivos o repugnantes, ejecutados por personas libres para decidir realizar la acción, y además desarrollados de manera privada y consensuada (Haidt *et al.*, 1993, p.613).

---

<sup>1</sup> Por sus siglas en inglés: Low Socioeconomic Status. (Haidt *et al.*, 1993, p.616).

En un artículo posterior, Haidt y Hersch (2001, p.194) reportaron que en el estudio presentado en 1993, a pesar de que a los sujetos se les demostraba que sus justificaciones no aplicaban en tales situaciones (privadas y sin daño a otros), estos se “empecinaron” en juzgar moralmente las acciones referidas, incluso aunque ellos no pudieron dar una razón adecuada de dicho juicio moral. Refiriéndose al experimento de 1993, recuerdan que “los participantes en ocasiones realizaban una pausa, tartamudeaban y luego ofrecían una razón que parecía descabellada (por ejemplo, “Ella no debe limpiar su inodoro con la bandera porque ... um ... podría atascar el desagüe”) (Haidt y Hersch, 2001, p.194). Esta reacción final es a lo que Haidt *et al.* (2000) denominaron *moral dumbfounding*: “el obstinado y desconcertado mantenimiento de un juicio moral sin razones que lo apoyen” (p.6). Parece ser que en el experimento presentado en 1993 sucedió que varios de los participantes, a pesar de haberse quedado sin justificaciones para moralizar una acción, expresaron una suerte de “desconcierto” o “perplejidad moral” (*moral dumbfounding*) por no tener la razón adecuada de sus sostenidos juicios morales, con lo que Haidt *et al.* (1993, p.626) parecen haber demostrado que, como lo predice su modelo del intuicionismo social, reconocemos una acción como moral gracias a un mecanismo de naturaleza intuitiva, no-racional, en este caso conformado por reacciones afectivas de molestia o repugnancia. Cuando un evento es repugnante o cuando produce ira, desprecio, culpa, etc., se despierta en el sujeto un sentimiento de desaprobación a partir del cual expresa automáticamente el juicio moral sin que medie ningún tipo de deliberación (Haidt, 2003, p.854). En últimas, lo que pretende demostrar Haidt con el *moral dumbfounding* es que las justificaciones expresadas por los sujetos no son las que causan los juicios morales, sino que más bien son los juicios morales (causados por intuiciones morales, generalmente) los que causan dichas justificaciones *post hoc*.

Estos resultados, además, le han servido a Haidt para presentar pruebas en contra de la *hipótesis del daño*, esbozada por Elliot Turiel, que ya abordamos en el capítulo anterior. La argumentación de Haidt, a partir de los hallazgos experimentales, apunta a mostrar que en tanto existen grupos de personas (las de bajo estatus socioeconómico en Brasil y Estados Unidos) que juzgan acciones que no causan daño a nadie (“males sin daño”) como moralmente malas, esto probaría que el dominio de la moralidad no se reduce al daño, sino que, como lo sostiene Shweder (1990), su contenido depende de un rango más amplio de situaciones que obedecen al contexto cultural de los sujetos. En el caso específico de los experimentos de Haidt, otros elementos moralizadores encontrados son: acciones repugnantes o asquerosas, y aquellas que generan molestia, que coinciden con los contenidos moralizados ya sugeridos en los códigos de la *comunidad* y de la *divinidad* de la teoría de Shweder (1990).

Haidt y Joseph (2007, p.6) sostienen que uno de los resultados más importantes del experimento presentado en el artículo conjunto de 1993 fue mostrar que las diferencias culturales —señaladas por Shweder en sus distintos estudios sobre la moralización de comportamientos— no se debieron, como acusaron Turiel *et al.* (1991, p.84), a un “daño oculto”, dado que las pruebas empíricas encontradas en el estudio de 1993 demuestran que existen grupos humanos (como ya lo dijimos, adultos brasileños de estratos socioeconómicos bajos) que moralizan “males sin daño”.

Es importante señalar que Haidt no desestima la propuesta de Turiel *et al.* (1987) acerca de que el daño es el centro del juicio moral, pues con un matiz específico sostiene que Turiel puede estar en lo correcto si se piensa que el daño es la más importante intuición del temprano desarrollo moral en los sujetos<sup>2</sup> (Haidt y Joseph, 2007, p.21), pero según los datos empíricos la percepción de daño no sería la única intuición fundamental. Para Haidt, por lo menos, otras cuatro pueden ser consideradas como intuiciones fundamentales que nos permiten reconocer señales de moralidad en las acciones de los sujetos, siempre cargadas de contexto cultural.

A partir de la crítica a la *hipótesis del daño* —es decir que la percepción de daño no es el único elemento básico que origina los juicios morales—, Haidt y sus colaboradores consiguen esbozar una teoría comprensiva que articula su modelo del intuicionismo social con el abanico más amplio de dominios morales presentado por Shweder (1990) en sus tres éticas o códigos. Así, Haidt y Joseph presentan en 2004 la *teoría de los fundamentos morales* (*The moral foundations theory*), que postulaba, en aquella primera versión, cuatro distintos fundamentos que, como “papilas gustativas”, innatos y preorganizados antes de la experiencia, nos permiten generar intuiciones morales sobre acciones que no solo tienen que ver con la percepción de daño sino también con temas relacionados con el respeto a la autoridad o la repugnancia, entre otros (Haidt y Joseph, 2004, p.59). Posteriormente esta teoría fue ampliada y revisada al incluir la pertenencia a un grupo (*ingroup*) como un nuevo fundamento en Haidt y Graham (2007).

Estos fundamentos son universales, dado que son producto de nuestra evolución como especie, y en concreto son “disposiciones psicológicas” (*psychological preparations*) para detectar y reaccionar

---

<sup>2</sup> Sin embargo, los mismos datos del experimento publicado en 1993 estarían en contra de esta hipótesis conciliadora hacia Turiel. En un artículo publicado en 1994 en Brasil junto con Koller, Haidt sostiene que en aquel estudio de 1993, el segundo efecto estadísticamente característico identificado, después del efecto en los niveles socioeconómicos de las personas, es la “distancia etaria”, pues los niños moralizaron más estas historias (“males sin daño”) que los adultos (Haidt y Koller, 1994, p.81)

emotivamente a situaciones sociales. Cada sistema, innato y preorganizado, produce determinadas reacciones afectivas de gusto o disgusto cuando el sujeto percibe ciertos patrones en el mundo social. Dichos patrones son señales que involucran daño, engaño, traición, subversión y degradación, que hacen que la persona realice valoraciones afectivas y automáticas, denominadas intuiciones morales (Haidt y Graham, 2007, p.98). Las culturas, al construir sus valores y virtudes morales, difieren en el grado de aceptación de estos cinco fundamentos: cuidado, equidad, lealtad, autoridad y pureza (Haidt y Graham, 2007 p.104). Sin embargo, como ya se mencionó, cada uno de ellos tiene su propia historia evolutiva, gracias a la cual las distintas intuiciones morales surgen en todas las culturas.

Así, la historia evolutiva del fundamento moral relacionado con el cuidado, que encuentra la percepción de daño como principal señal en el ambiente social, tiene que ver con la sensibilidad generada en nuestra especie y otros primates a señales de sufrimiento de nuestras crías. Esto ha provocado que nuestro cerebro de mamíferos tienda a sentir disgusto no solo ante señales de sufrimiento de nuestros parientes, sino también viendo sufrir a otros sin importar nuestra filiación genética (Haidt y Graham, 2007 p.104). De manera complementaria, este sistema que ha evolucionado de nuestros instintos del cuidado también nos permite expresar sentimientos de aprobación por aquellos que previenen o alivian el daño a otros.

De otra parte, en la larga historia de alianzas y cooperación dentro de grupos, clanes o familias de primates se rastrea la evolución del sistema psicológico relacionado con la justicia y la reciprocidad; esta, en todas sus variantes biológicas y culturales, ha llevado a que evolucionen emociones que fortalecen dichos comportamientos y desestiman su violación (rabia, culpa, gratitud, vergüenza, etc.) (Cf. Trivers, 1971). Gracias a este tipo de comportamientos, reforzados por emociones, las culturas han construido virtudes morales relacionadas con la justicia y la equidad.

Esa misma historia de convivencia entre primates, desde agrupaciones familiares de una docena de individuos hasta clanes y grupos sociales de cientos y hasta miles de individuos, como en el caso de los humanos, nos ha permitido desarrollar habilidades sociocognitivas que fortalecen las relaciones de confianza y cooperación entre miembros del mismo grupo y, en contraposición, generan emociones de cautela y desconfianza con miembros de otros grupos. Esta, puede decirse, es parte de la historia evolutiva del fundamento moral relacionado con la lealtad y pertenencia al grupo (*ingroup*). Culturalmente, las virtudes relacionadas con este fundamento son, entre otras, el patriotismo, la lealtad y el heroísmo. Las acciones que minen dichas virtudes o su fomento son

consideradas –en algunas culturas– como moralmente reprochables (Haidt y Graham, 2007 p.105).

De la misma forma, gracias a la convivencia en grupos de cierta complejidad organizativa, con estructuras jerárquicas –que en primates generalmente muestran una línea patriarcal (en los bonobos la jerarquía es matriarcal)– que buscan mantener la estabilidad social dentro del grupo, hemos podido evolucionar comportamientos y emociones que se relacionan con el respeto o la admiración hacia la autoridad y el liderazgo. Así, en varias culturas las virtudes de respeto a la autoridad, magnanimidad, deber y obediencia, entre otras, son fomentadas por el fundamento moral de la autoridad y el respeto.

Por último, Haidt y Graham (2007, p.106) sostienen que el fundamento de la pureza está soportado evolutivamente por el cambio de dieta que se efectuó en el linaje homínido hace millones de años, al empezar a consumir carne, pues esta nueva dieta enfrentó a nuestros antepasados con cadáveres, y muchas veces con material en descomposición. La repugnancia se convirtió así en un dispositivo de reacción afectiva que prevenía la contaminación por causa de la putrefacción. En algunas culturas se ha encontrado que la repugnancia es más que una emoción relacionada con la contaminación física, pues además se vincula con comportamientos que incluyen ciertas actividades sexuales, la violación de tabúes o de parámetros religiosos específicos (Cf. Rozin y Fallon, 1997). Desde este punto de vista, aquellas personas que se involucran con pasiones carnales como la lujuria, la glotonería, la codicia, etc., o con comportamientos sexuales de tipo homosexual, son vistos en ciertas culturas como impuros, viles o viciosos (Haidt y Graham, 2007 p.106).

En definitiva, se aprecia que los resultados del experimento presentado en Haidt *et al.* (1993) sostienen empíricamente el *Modelo intuicionista social* del juicio moral. Además, para Haidt haber encontrado mediante un estudio empírico que existen grupos de personas de contextos culturales similares que pueden moralizar eventos en los cuales el daño no está presente y sí, sino más bien la repugnancia, sugiere significativamente que la crítica de Elliot Turiel (*et al.*, 1987; *et al.* 1991, p. 84) a los estudios de Shweder *et al.* (1987) se queda sin piso, por cuanto existen pruebas de moralización sin daño. Gracias a esto, Haidt rescata la amplia visión del dominio moral de Shweder y la concilia con su modelo intuicionista social en la ya comentada teoría de los fundamentos morales.

Con todo, los cinco fundamentos morales de Haidt y Graham (2007) se pueden ubicar correlativamente en los tres grandes códigos morales de Shweder (1990), como se presentan en la tabla 1:

**Tabla. 1.** Vinculación entre la teoría de Shweder (1990) y la teoría de Haidt y Graham (2007).

Éticas / Shweder	Fundamentos / Haidt
Autonomía	Cuidado / Daño
	Equidad / Engaño
Comunidad	Lealtad / Traición
	Autoridad / Subversión
Divinidad	Pureza / Degradación

Fuente: elaboración propia.

## 2.2. El experimento de Haidt *et al.* (1993)

El trabajo de los investigadores Jonathan Haidt, Silvia Koller y María Dias, “Affect, Culture, and Morality, ¿or is it Wrong to Eat your Dog?” (1993), pareció ofrecer la evidencia definitiva en favor del abanico más amplio de contenidos básicos de la moralidad, que fue propuesto por Shweder (*et al.* 1987; 1990). Como ya vimos, ese trabajo pretendió haber demostrado que grupos de personas en culturas determinadas pueden llegar a moralizar “males sin daño” y con ello identificar un fundamento de los juicios morales diferente a la percepción de daño.

En esta sección me propongo llevar a cabo un análisis de la metodología y las propuestas contenidas en el artículo de 1993, para demostrar, en definitiva, que dicho estudio no permite aún cerrar el debate entre aquellos que ven en la percepción de daño el contenido nuclear de los juicios morales condenatorios, y aquellos que postulan una multiplicidad de contenidos básicos para los juicios morales. Al demostrar que el debate que se creía cerrado —en buena medida gracias a los hallazgos empíricos realizados por Haidt y sus colaboradoras en 1993— sigue estando abierto, en los siguientes capítulos podremos esbozar, justificadamente, una propuesta sobre el fundamento de los juicios morales más consistente con el nivel actual de la discusión, tanto desde el punto de vista conceptual como de evidencias empíricas.

El estudio de 1993 se realizó con 360 personas (180 niños y 180 adultos), clasificadas en dos niveles socioeconómicos: bajo estatus (L-SES) y alto estatus (H-SES), pertenecientes a dos ciudades de Brasil: Porto Alegre y Recife, y una de Estados Unidos: Filadelfia, Estado de Pensilvania. Dado que uno de los objetivos del artículo fue determinar si el dominio moral varía entre culturas —según lo sugerido por la teoría de Shweder (1990)—, para su diseño los investigadores tuvieron en cuenta dos variables culturales: el estatus socioeconómico (SES) de los individuos, y su nivel de *occidentalización*, que se representa en el estilo de vida basado en tradiciones europeas (Haidt *et al.*, 1993 p.615). Desde este punto de vista, Filadelfia y Recife presentaron las mayores diferencias

en su nivel de *occidentalización*, siendo Recife la ciudad menos *occidentalizada* de las tres. Con todo, la clasificación por ciudad (3) y estatus socioeconómico (2) permitió agrupar a los sujetos en seis *grupos culturales*.

En perspectiva, el experimento de Haidt, Koller y Dias fue novedoso dentro del debate de descripción y unificación del dominio moral, pues se centró en investigar la moralización de transgresiones ofensivas (molestas y repugnantes), aunque carentes de consecuencias dañinas –“males sin daño” como las denominaron los investigadores–. Las transgresiones descritas por los investigadores (viñetas del experimento) se diseñaron de modo que no presentaran consecuencias dañinas hacia otros individuos, ya que se desarrollan en privado. Esto obedece a que Haidt y sus colaboradoras reconocen que si las transgresiones se realizaran en público, causarían daño a sus observadores; en principio daño psicológico (Haidt *et al.*, 1993, p.615).

Las situaciones presentadas a los sujetos incluían actos comúnmente considerados como ofensivos por ser irrespetuosos o repugnantes. Además de presentar cinco historias breves a los participantes con este tipo de situaciones, después de cada historia los investigadores les planteaban una lista de preguntas que pretendía identificar su nivel de moralización, la justificación de ello, su percepción de daño y su nivel de molestia ante las acciones descritas en cada historia. Así, dos historias describen comportamientos irrespetuosos desarrollados en privado, a saber, la de una mujer que limpia su baño con una vieja bandera de su país (Brasil o EE. UU.), y la de un hombre que, por estar ocupado, no cumple la promesa que le hizo a su madre en su lecho de muerte: que la visitaría en su tumba cada semana. Otras tres historias describen actos privados considerados repugnantes. Una situación tiene que ver con una familia que cocina y se come a su perro luego de que este hubiera muerto atropellado accidentalmente frente a su casa. Otra situación presenta a una pareja de hermanos que buscan un lugar secreto y escondido (sin nadie al rededor) para besarse apasionadamente en la boca. Por último, los investigadores presentaron –solo a los participantes adultos– una situación que relata la historia de un hombre que semanalmente compra en el supermercado un pollo muerto para cocinarlo y comérselo solo, pero que antes de prepararlo lo emplea como juguete sexual (Haidt *et al.*, 1993 p.617).

Las preguntas que los investigadores plantearon después de cada una de las historias fueron las siguientes (Haidt *et al.*, 1993, p.617):

- a. *Evaluación*: ¿Qué piensas acerca de esto, está muy mal, un poco mal o perfectamente bien realizar este [acto especificado]?
- b. *Justificación*: ¿Puedes decirme por qué?
- c. *Daño*: ¿Alguien sufre un daño a causa de lo que hace [el agente]? ¿Quién? ¿Cómo?
- d. *Molestia*: Imagina que tú realmente ves a alguien desarrollando este acto, ¿esto te molestaría o no te importaría?
- e. *Interferencia*: ¿El agente debería ser detenido o castigado de algún modo?
- f. *Universalidad*: Imagina dos países: en el país A las personas hacen [acto especificado] muy seguido, y en el país B las personas nunca lo hacen. ¿Ambas costumbres están bien, o una de ellas está mal o es indebida? (Haidt et al., 1993, p.617).

Es importante mencionar que la pregunta *Daño* se incluyó en el estudio de 1993 considerando la crítica que Turiel (et al., 1987; et al., 1991) le planteó a Shweder acerca de que los juicios morales de los sujetos de la India –presentados en los estudios de Shweder (et al. 1987)– responden a los mismos componentes fundamentales de percepción de daño que aquellos juicios de los sujetos estadounidenses (Turiel et al., 1991 p.85); lo que sucede es que se evalúan distintas acciones como dañinas según el contexto cultural en el cual se presentan.

Por otro lado, la pregunta *Molestia* se incluyó para determinar el papel que las reacciones afectivas tienen en la moralización, y de esta forma fortalecer el argumento acerca de la existencia del modelo intuicionista social. Las preguntas *Interferencia* y *Universalidad* miden el nivel de moralización que los sujetos expresan ante las correspondientes historias, pues determinan si piensan que la acción es reprochable, y además si es reprochable sin importar el contexto cultural en el que se presente<sup>3</sup>. Una respuesta afirmativa a la pregunta *Interferencia* sugiere que el acto es considerado como transgresión de una norma moral. En la pregunta *Universalidad*, responder que una de las costumbres está mal o es indebida es un indicador de moralización.

---

<sup>3</sup> Estos criterios de moralización son los ya empleados por Turiel et al. (1987).

En algunas culturas es común que acciones que involucren irrespeto o repugnancia sean consideradas como transgresiones morales. Por esta razón, Haidt *et al.* (1993) seleccionaron historias con estos dos componentes afectivos, que además al configurarse como situaciones realizadas en absoluta privacidad, excluyen consecuencias dañinas hacia otros.

No obstante, los mismos investigadores reconocen que es una cuestión empírica determinar si tales comportamientos de irrespeto o repugnancia son juzgados por los participantes como transgresiones morales por su potencial de daño, o si son juzgados así por alguna otra razón independiente de las posibles consecuencias (dañinas) de estos actos (Haidt *et al.*, 1993 p.615).

### **2.2.1. Los resultados generales de Haidt *et al.* (1993)**

El principal efecto estadísticamente significativo que hallaron los investigadores fue una clara distinción entre los grupos de Alto Estatus Socioeconómico (H-SES) y los de Bajo Estatus Socioeconómico (L-SES). Así, en cada ciudad los sujetos de L-SES moralizaron mucho más las historias que sus vecinos de H-SES. En cuanto a la percepción de daño (pregunta *Daño*), se reportó que todos los grupos mostraron un comportamiento similar, pues ninguna de las variables demográficas: ciudad, SES y edad, mostró tener impacto en la percepción de daño (Haidt *et al.*, 1993, pp.618-620).

Sin embargo, hay que señalar que las historias del beso entre hermanos y la del hombre que emplea un pollo muerto como juguete sexual suscitaron la mayor percepción de daño entre adultos (Beso: 59 % y Pollo: 45 %). Estas mismas historias, junto con la de la familia que se come a su mascota, también generaron los mayores porcentajes de molestia en adultos (pregunta *Molestia*), a saber: Pollo 79 %, Perro 72 % y Beso 68 %. En todas las ciudades los adultos de L-SES mostraron mayores niveles de molestia que los adultos de H-SES (Haidt *et al.*, 1993, p.618). Después de promediar los resultados, los investigadores concluyeron que, “en general”, las historias fueron percibidas como carentes de daño, pero ofensivas.

De otra parte, con respecto a las actitudes moralizadoras —estimadas por las preguntas *Interferencia* y *Universalidad*—, los investigadores encontraron, como ya mencionamos, una clara distinción al considerar el estatus socioeconómico (SES), pues los de L-SES moralizaron mucho más que los de H-SES. La otra variable cultural (ciudad, que representa el nivel de *occidentalización* de la cultura) no mostró impacto en la moralización. Los porcentajes que los investigadores presentan (ver las tablas 2 y 3) muestran que los grupos L-SES moralizaron las cinco historias de “males sin daño” mucho más que los grupos H-SES. En cambio, no difieren en la moralización de la historia “Swings”, relacionada con

una agresión física, que fue utilizada por los investigadores como prueba de control. Basados en los porcentajes de moralización y daño, los investigadores señalaron que los participantes de L-SES moralizaron a pesar de no percibir daño (Haidt et al., 1993 p.625).

Tabla 2. Porcentaje de adultos que manifestaron que se debe detener o castigar al infractor

**Table 1**

**Percentage of Adults Who Said the Actor Should Be Stopped or Punished**

Story	Recife		Porto Alegre		Philadelphia		Total
	Low SES	High SES	Low SES	High SES	Low SES	High SES	
<b>Moral</b>							
Swings	77	80	87	93	100	100	89
<b>Convention</b>							
Uniform	77	36	60	40	83	62	60
Hands	30	30	47	33	53	13	34
<b>Harmless-offensive</b>							
Flag	63	23	53	17	50	0	34
Promise	57	7	23	7	20	3	20
Dog	57	40	50	33	80	10	45
Kissing	68	53	70	50	87	57	64
Chicken	79	50	87	63	80	27	64
<i>M</i> harmless-offensive	63	35	57	34	63	19	45
<i>M</i> when filtered*	65	47	60	41	78	16	51

*Note.* SES = socioeconomic status.

\* Cases were removed when not explicitly declared to be harmless and offensive.

Fuente: Haidt et al., 1993 p.619.

La tabla 2. (Tabla 1 en el estudio de Haidt et al., 1993) presenta los porcentajes de moralización relacionada con las repuestas a la pregunta *Interferencia*. Se aprecia que en las tres ciudades se mantiene una clara diferencia entre la posición *moralizadora* de los sujetos L-SES y la posición *permissiva* de los sujetos de H-SES. Esto parece indicar que dependiendo del estatus socioeconómico (una de las dos variables culturales) los sujetos moralizan situaciones que parecen no ser dañinas para los demás.

Tabla 3. Porcentaje de adultos que universalizaron su juicio

**Table 2**  
*Percentage of Adults Who Universalized Their Judgment*

Story	Recife		Porto Alegre		Philadelphia		Total
	Low SES	High SES	Low SES	High SES	Low SES	High SES	
Moral Swings	83	50	87	60	87	67	72
Convention Uniform	40	14	20	13	10	7	17
Hands	37	7	50	3	23	3	21
Harmless-offensive							
Flag	50	24	67	13	50	3	35
Promise	87	28	53	23	40	20	42
Dog	60	13	60	17	57	7	36
Kissing	67	20	53	33	80	17	45
Chicken	87	43	87	57	87	23	64
<i>M</i> harmless-offensive	70	26	64	29	63	14	44
<i>M</i> when filtered <sup>a</sup>	76	33	79	28	60	10	47

*Note.* SES = socioeconomic status.

<sup>a</sup> Cases were removed when not explicitly declared to be harmless and offensive.

Fuente: Haidt et al., 1993 p.620.

De otra parte, la tabla 3. (Tabla 2 en el estudio de Haidt et al., 1993) reúne los porcentajes de las respuestas a la pregunta *Universalidad*, los cuales respaldan la conclusión de la tabla 2, relacionada con la clara diferencia que se presenta entre la *moralización* de los sujetos pertenecientes a L-SES con respecto a la mayoritaria *permisividad* frente a estas historias de los sujetos de H-SES.

Tabla 4. Porcentaje de adultos que percibieron daño en alguna de las cinco historias.

Historia	Daño al o los protagonistas (%)	Otras víctimas (%)	Total de percepción de daño (%)
Beso	36	23	59
Pollo	37	8	45
Perro	23	10	43
Promesa	23	11	33
Bandera	8	12	20

Fuente: elaboración propia a partir de Haidt et al., 1993, p.618.

Con respecto a los datos arrojados por la pregunta *Daño*, es necesario anotar que Haidt et al. (1993) no presentan porcentajes acumulados por estatus socioeconómico o por ciudad por cada historia, como sí lo hacen con los de *moralización*. Sin embargo, como ya lo mencionamos, de las

cinco historias la del beso entre hermanos y la del pollo empleado como juguete sexual fueron sobre las que mayor percepción de daño manifestaron los sujetos adultos del estudio. Para Haidt *et al.* (1993, p.618) no existe un efecto significativo de las variables culturales (ciudad y SES) en la percepción de daño (siendo coherentes con la *Hipótesis del daño*). Este resultado se debe a que Haidt *et al.* (1993) calcularon el porcentaje de la percepción de daño sobre el total de las cinco historias. El respectivo análisis estadístico que realizaron mostró que en las variables de SES y ciudad no hay una variación significativa. Sin embargo, puede ser que esta forma de cálculo global haya opacado diferencias significativas de percepción de daño entre los distintos grupos SES o ciudades en cada una de las historias. En otras palabras, para estar seguros de que no existe un efecto significativo de las variables ciudad y SES en la percepción de daño, Haidt *et al.* (1993) tendrían que haber calculado los porcentajes por historia y a cada uno de ellos aplicarle el correspondiente análisis estadístico para saber cómo se comportan las variables culturales en cada historia. Puede suceder que en algunas historias, sobre todo en aquellas en que la molestia es alta, también los L-SES hayan sido los que más percibieron daño.

### **2.2.2. Consideraciones críticas sobre el experimento de Haidt *et al.* (1993)**

Ahora bien, teniendo en cuenta el tipo de datos presentados en el artículo de 1993, se puede decir que la estrategia de los investigadores para probar su hipótesis (a saber, que existen grupos de personas que moralizan acciones por motivos distintos a la percepción de daño) fue la siguiente:

- 1) Sostener que las cinco historias fueron *en general* percibidas como no dañinas, pero molestas.
- 2) Mostrar que la mayoría de sujetos de L-SES *moralizaron* las historias, mientras que la mayoría de H-SES, no lo hicieron.
- 3) Sugerir a partir de 1) y 2) que sujetos de L-SES *moralizan* por algo diferente a la percepción de daño; al parecer, por reacciones afectivas (repugnancia o molestia por irrespeto). (Cf. Silva *et al.*, en prensa).

Siguiendo esta estrategia de argumentación, Haidt *et al.* (1993) construyen sus pruebas a partir de generalizaciones hechas mediante el cálculo de porcentajes de la moralización, por grupos de poblaciones y por historias presentadas, mediante el análisis de las dos pruebas pertinentes para la variable *Moralización: Interferencia y Universalidad* (tablas 1 y 2, Haidt *et al.*, 1993, pp.619-620),

además de un estudio de concordancia entre las variables “daño” y “moralización” por un lado, y “molestia” y “moralización” por otro. Estos análisis los llevan a concluir que se presenta una mayor moralización de las historias por parte de los grupos L-SES con respecto a los H-SES, y además que la moralización se predice mejor a partir de la molestia. Teniendo esto en cuenta, en seguida presentaré cinco objeciones a los argumentos y resultados de Haidt *et al.* (1993), para concluir que la controversia sobre el contenido del dominio moral no ha sido zanjada, y mucho menos decidida, en favor de una de las dos perspectivas.

#### Objeción 1

«Generalmente la mayoría de las historias no fueron percibidas como “males sin daño”»

Los resultados presentados por Haidt *et al.* (1993) en sus tablas 2 y 3 solo nos dicen que, en una mayoría no muy amplia, los sujetos de L-SES asumieron posiciones *moralizadoras* frente a las historias presentadas en el experimento y que fueron denominadas por los investigadores como “males sin daño”. De la misma forma, sostienen que estos datos confirman que la mayoría de los sujetos de H-SES asumieron posiciones *permisivas* cuando respondieron a las preguntas de *Interferencia* y *Universalidad*. Esto probaría el segundo punto de la estrategia argumentativa. Sin embargo, por los datos presentados en el estudio (fuera de las tablas) sabemos que las cinco historias no fueron *en general* percibidas como no dañinas y a la vez molestas, puesto que, como lo afirman Haidt *et al.* (1993, p.617), por un lado, para el 59 % la historia del beso entre hermanos involucra algún tipo de víctima, y por otro lado, las historias de la bandera (40 %) y de la promesa (37 %) no llegaron a presentar el nivel de ofensividad que esperaban los investigadores. En este sentido, tres de las cinco historias calificadas por los investigadores con la etiqueta de “males sin daño” no son percibidas, mayoritariamente, como tales por los participantes del experimento.

#### Objeción 2

«Fallos en el análisis de concordancia»

En este punto es importante mencionar que aunque Haidt *et al.* (1993) no presentan los coeficientes de correlación entre variables tan importantes como “daño” y “moralización”, sí es cierto que realizan un análisis de concordancia entre *Daño* y *Moralización* por un lado, y *Molestia* y *Moralización* por otro. Esto con el fin de identificar cuál de las dos variables: “daño” o “molestia” predicen mejor la “moralización” en el conjunto de las cinco historias de “males sin daño” (p.624). Las concordancias fueron evaluadas del siguiente modo:

1. *Daño-Moralización*: para cada sujeto se midió en cuántas de las cinco historias se percibió daño (medido por pregunta *Daño*) y se moralizó, y en cuántas no hubo percepción de daño ni moralización.
2. *Molestia-Moralización*: se midió en cuántas de las cinco historias se percibió molestia (medido por pregunta *Molestia*) y se moralizó, y en cuántas no hubo molestia ni moralización.

En detalle, de los porcentajes correspondientes para cada individuo se sacó un promedio (media) y se presentó como la media de concordancia de *Daño-Moralización* o *Molestia-Moralización* para los grupos de sujetos L-SES y H-SES. Así, para cada uno de los 90 adultos de H-SES se calculó el porcentaje de las cinco historias en las que el sujeto identificó una víctima (o sintió molestia) y moralizó, o no identificó víctimas (o no sintió molestia) y no moralizó; después se sacó un promedio de esos porcentajes para los 90 adultos. Eso mismo se calculó para el grupo de sujetos L-SES (Haidt *et al.*, 1993, p.624).

A partir del análisis de concordancias, los investigadores encontraron que en los sujetos de L-SES las medias de porcentajes de concordancia fueron mayores para *Molestia* que para *Daño*, lo que indica que en este grupo de personas la molestia predice más la moralización que el daño. Por el contrario, encontraron que en los sujetos de H-SES el daño predice la moralización mejor que la molestia. Recordemos que, en promedio, fueron los sujetos de L-SES los que más moralizaron las situaciones presentadas por los investigadores.

Con todo, es importante recordar que la pregunta *Molestia* se formuló de la siguiente manera a los sujetos del experimento: “¿Imagina que realmente ves a alguien [realizando la acción], te molestaría o no te importaría?” (Haidt, *et al.*, 1993, p.625). Como sugieren Silva *et al.* (en prensa, p.11), es evidente que en esta pregunta se elimina el criterio de privacidad del acto, que definía a los “males sin daño” así: “los males sin daño en la presente investigación son todos privados y consensuados” (Haidt *et al.*, 1993, p.613). Debido a esto, considero que las respuestas a esta pregunta pueden estar influenciadas por lo que Turiel (1987) llamó un “segundo orden de implicación moral” en actos no privados. La observación de Turiel también es aceptada por Haidt *et al.* (1993, p.615), pues admiten que cuando se rompe la privacidad del acto las situaciones pueden generar daño psicológico a los espectadores. Aquí, coherentemente, se puede pensar que los sujetos ven en las acciones algún tipo de daño al responder una pregunta que los obliga a imaginar que dichas acciones no son

privadas. En otras palabras, nada en el experimento parece impedir una interpretación de la pregunta *Molestia* como un medidor de daño psicológico a espectadores (Silva et al., en prensa, p.12).

En consecuencia, en defensa de la *Hipótesis del daño*, se puede argumentar que los grupos moralizadores L-SES, en quienes la moralización presenta más *concordancia* con los datos de *Molestia* que con los de *Daño*, en realidad moralizan por percibir daño psicológico a espectadores. Desde esta interpretación, evidentemente no es plausible afirmar que la variable “molestia” mide algo diferente al daño. Es más: como quedó formulada la pregunta *Molestia*, se abre la posibilidad de interpretar que los participantes hayan juzgado mediante consideraciones de daño, al pensar que ese tipo de actos pueden representar algún perjuicio psicológico para quien esté observando, en este caso ellos mismos. El objetivo central de Haidt y sus colaboradoras parece no haberse logrado: encontrar un ámbito de conductas que se moralizan a pesar de que en ellas no se perciben efectos dañinos (Cf. Silva et al., en prensa).

Incluso si aceptáramos los resultados del análisis de concordancia realizado por Haidt y sus colaboradoras, en términos generales este análisis invisibiliza la frecuencia con la que los individuos de una muestra dada, por ejemplo, perciben daño y moralizan, en relación con una historia en particular. Como sostienen Silva et al. (en prensa, p.11), lo importante no es identificar el promedio del porcentaje de concordancia, es decir: en cuántas de las cinco historias el participante ve daño y moraliza, o no ve daño y no moraliza. “Lo verdaderamente importante es identificar qué porcentaje del total de individuos ve daño y moraliza, o no ve daño y no moraliza en cada una de las historias”. Esto último tiene más sentido para el análisis, dado que las historias son distintas –incluso el mismo Haidt acepta que no se percibieron de manera homogénea por los sujetos– y los individuos están contestando a las preguntas de daño y moralización, historia por historia (Silva et al., en prensa, p.11).

### Objeción 3

«No se puede descartar la influencia de la percepción de daño en la moralización»

Ahora bien, como hemos visto, uno de los objetivos de Haidt en su estudio es probar la hipótesis de que existen grupos de personas que moralizan situaciones en las que el daño a otros no se percibe, y que más bien su moralización se debe a otros elementos afectivos que causan molestia en el sujeto, como la repugnancia. Así, la hipótesis de Haidt está compuesta por dos partes: *H(1)*, probar que se moraliza sin percibir daño, y *H(2)*, probar que dicha moralización se hace gracias a un

nivel de ofensividad o molestia. Desde este punto de vista, los datos de Haidt *et al.* (1993) no son suficientes para probar las dos partes de la hipótesis, pues solo nos muestran que la repugnancia guarda relación con las posturas *moralizadoras* de ciertos grupos de personas (en este caso adultos brasileños de estatus socioeconómico bajo). Los hallazgos de Haidt y su equipo no excluyen que la percepción de daño sea una fuerza significativa (explícita o no) para las posturas moralizadoras de los sujetos, pues en ningún momento ha demostrado que no existe una correlación entre las variables “daño” y “moralización”, aunque encuentra por el análisis de concordancia que en estos casos la molestia es más fuerte para influir en la moralización que el daño. Sin embargo, como ya he mostrado, el análisis de concordancia de Haidt *et al.* (1993) presenta problemas serios en su diseño y no logra refutar que el daño tenga una relación funcional con la moralización.

#### Objeción 4

##### «Carencia de un análisis de correlación»

La debilidad en la argumentación de Haidt a partir de los hallazgos empíricos de su estudio radica en que dichas reflexiones no están soportadas en un análisis del coeficiente de correlación entre las respuestas de un mismo sujeto a las preguntas *Daño*, *Interferencia* y *Universalidad*, y separadamente para cada una de las historias. Esto permitiría un análisis más concreto y consistente de los resultados, mostrando, por ejemplo, la tendencia de la relación entre percepción de daño y moralización; en otras palabras, si la moralización depende de que los sujetos perciben o no daño en las historias<sup>4</sup>.

Con todo, el punto que Haidt debería probar es que en estas historias –“males sin daño”– no existe correlación entre percepción de daño y moralización. Esto sería una prueba contundente en favor de su tesis y, complementariamente, de la *Teoría de los Fundamentos Morales*. En definitiva, las conclusiones de Haidt *et al.* (1993) serían menos discutibles si los investigadores se hubieran preocupado por presentar los análisis de correlación y regresión entre la variable independiente

---

<sup>4</sup> Es importante tener en cuenta que un análisis de correlación no descubre una relación causal entre las variables analizadas, y menos aún la dirección de dicha relación causal. Es decir, al hallar un coeficiente de correlación positiva entre las variables “daño” y “moralización”, por ejemplo, esto nos indicaría que la percepción de daño puede estar influyendo en la moralización de las historias (resultado que apoya la *Hipótesis del daño*), pero también, opuestamente, esto nos permitiría suponer que es la moralización la que influye de algún modo en la percepción de daño (suposición que está en sintonía con el papel *post hoc* que le asigna Haidt (2001) a la razón en los juicios morales).

que representa la percepción individual de daño para una acción específica y la variable dependiente “moralización”.

Es importante dejar claro que la utilidad de un análisis de coeficiente de correlación y uno de regresión se expresa en que el primero identifica la existencia o inexistencia de relaciones entre dos variables, tendencia de relación. Para nuestro caso, identificaría si hay una dependencia mutua entre la percepción de daño y la moralización, por ejemplo, si a más percepción de daño más moralización, o a menos percepción, menos moralización (correlación positiva). De otra parte, el análisis de regresión se aplica sobre las variables para cuantificar la relación existente entre ellas. Cuando existen otras variables que también ejercen alguna influencia en la variable dependiente estudiada, es necesario cuantificar el peso que tienen las variables de interés controlando la influencia de las otras variables (Cf. Cohen, 1992). Por ejemplo, con un análisis de regresión podríamos saber cuál de las dos variables, “daño” o “molestia”, tiene más influencia en “moralización”, pues cualquier efecto que sea común a ambas se excluye del cálculo en la regresión.

#### Objeción 5

«No siempre somos capaces de reconocer “males sin daño”»

Una última observación frente a los experimentos de Haidt *et al.* publicados en 1993 tiene que ver con la posibilidad misma de que los participantes en el experimento puedan, sin dificultades, imaginar historias artificiales que los investigadores han diseñado, como las denominadas “males sin daño”. Si recordamos, Haidt y Hersch (2001, p.194) informaron que en el experimento presentado en 1993 algunos sujetos mencionaron la percepción de daño como la razón por la que evaluaron negativamente las viñetas diseñadas por el equipo de investigadores, a pesar de que las historias excluyen por completo (a juicio de los investigadores, por su carácter privado) efectos dañinos: “males sin daño”. Esto demostraría, según Haidt, el papel *post hoc* de la razón en la generación de los juicios morales, pues a pesar de que los sujetos moralizan una situación por elementos distintos a la percepción de daño, sus justificaciones siempre tienden a racionalizar la moralización, por ejemplo mencionando una víctima (Cf. Haidt, 2001).

Ahora bien: el *desconcierto moral* en el que quedan los participantes del experimento después de que se les explica que sus justificaciones no son adecuadas frente a las historias presentadas, le sirve a Haidt para sostener que esto muestra que a la base de los juicios morales cumplen un papel importante mecanismos inconscientes y automáticos del tipo de las intuiciones morales

cuyo contenido no es accesible a los sujetos, razón por la cual ellos “confabulan” *post hoc* que las acciones condenadas producen daño.

Sin embargo, del hecho de que los investigadores hayan diseñado historias sin aparentes consecuencias dañinas, no se sigue que las justificaciones de los participantes no tengan relación con los motivos que efectivamente influenciaron sus juicios morales. Puede pensarse, más bien, que como lo sostienen Tovar y Ostrosky (2013), “nuestro sistema de valores no está preparado para responder a este tipo de casos ficticios” (Cap. 1, Sec. 1.2.4.2). En otras palabras, el sistema cognitivo que evalúa las situaciones posiblemente morales no está diseñado para aplicar una diferencia clara entre casos reales de, por ejemplo, el incesto, y los casos artificiales presentados por los investigadores (Tovar y Ostrosky, 2013, Cap. 1 Sec. 1.2.4.2). Podría entonces válidamente considerarse que para que los sujetos evalúen estas situaciones diseñadas es necesario que apelen a referentes reales en los que, por lo general, situaciones similares involucran daño a otros.

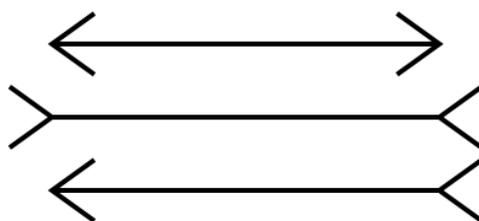
Parece que Haidt y sus colaboradoras desestiman las consideraciones subjetivas que puedan tener los sujetos del estudio sobre actos similares a los presentados en sus viñetas. Probablemente, Haidt cae en el muy frecuente error de suponer que las creencias de los investigadores —y en este caso hasta el conocimiento de los “males sin daño”— indiscutiblemente forman parte del conjunto de creencias y conocimientos de los sujetos estudiados, quienes, por lo general, no poseen preparación científica adecuada o entrenamiento en el diseño de experimentos. Como el mismo Haidt lo enfrentó en su estudio: los que para él y sus colaboradoras eran casos claros de “males sin daño” objetivo, para muchas de las personas que se enfrentaron a las historias propuestas la percepción de una víctima fue inevitable. Esto puede ocurrir por muchas razones, por ejemplo por la dificultad de imaginar este tipo de historias sin poder disociarlas de casos reales en los que el daño comúnmente se presenta (Tovar y Ostrosky, 2013); por la construcción social de un concepto como el de la *privacidad*, pues se pueden presentar casos en los que personas de estatus socioeconómicos bajos, por ejemplo, por su experiencia general no puedan imaginar fácilmente esas situaciones como totalmente privadas, y por tanto sin víctimas de tipo físico o psicológico (Rosas, 2013, p.498); por el estado de ánimo y la motivación de las personas que las puede ubicar en un ambiente afectivo negativo que las haga percibir víctimas, victimarios y daño en situaciones que objetivamente no se presentan (Cf. Castano y Giner-Sorolla, 2006; Osofsky, Bandura y Zimbardo, 2005); y porque definitivamente los investigadores no tuvieron en cuenta los supuestos metafísicos de fondo de los participantes sobre qué o quiénes pueden ser dañados (De Villiers-Botha, 2019, p.8).

Refiriéndose al experimento de Haidt *et al.* (1993), la filósofa sudafricana De Villiers-Botha (2019) discute acertadamente que con la particular formulación de la pregunta *Daño*: “¿Alguien sufre un daño a causa de lo que hace [el agente]? ¿Quién? ¿Cómo?” (Haidt *et al.*, 1993, p.617), se puede pensar que los investigadores solo tienen en cuenta una particular concepción de daño que involucra a individuos como únicos perjudicados por las acciones y que el daño es algo que solo ocurre de manera interpersonal. Sin embargo, De Villiers-Botha (2019) sostiene que existe la posibilidad de que los encuestados hayan percibido otro tipo de entidades como dañadas (el espíritu de alguien, alguna divinidad, la comunidad, mi propia mente), gracias a ciertos supuestos metafísicos divergentes a los de los investigadores (p.8). Por ejemplo, en los escenarios desagradables los participantes pudieron haber percibido un daño concreto a su dios, a su comunidad o a ambos como entidades susceptibles de ofensa. En este caso, los individuos no son las únicas entidades que pueden calificarse como víctimas de una situación determinada: también pueden ser víctimas entidades más abstractas como el espíritu de alguien o nuestro grupo social (De Villiers-Botha, 2019, p.9). La filósofa concluye que existe una gran cantidad de supuestos metafísicos sobre el daño que no se tuvo en cuenta en el diseño y análisis del experimento de Haidt *et al.* (1993), enfrentando a los investigadores, irónicamente, a la misma crítica que ellos expresan de parcialidad occidentalizante de los estudios sobre el dominio de la moral, pues su experimento parece estar construido sobre supuestos metafísicos de daño más característicos de la cultura occidental que reconocen solo en los individuo el vehículo a través del cual puede ocurrir un daño moral (De Villiers-Botha, 2019, pp.8-9). En definitiva, según esta observación en el experimento de Haidt *et al.* (1993) queda abierta la posibilidad de que los encuestados pudieron pensar que las acciones presentadas fueron perjudiciales para seres sobrenaturales, grupos u otras entidades distintas a los individuos comunes y corrientes. Más adelante mostraré cómo los supuestos metafísicos relacionados con una diversidad amplia de entidades morales se constituyen en el centro del *modelo conciliador del dominio moral* que quiero proponer en este trabajo.

Por otro lado, Gray *et al.* (2014) argumentan que efectivamente se pueden diseñar “males sin daño” objetivos, en donde los investigadores están completamente seguros de la ausencia de víctimas en las historias, pero eso no implica que los participantes en los experimentos no vean daño subjetivo en las historias. En otras palabras, como anotan Gray *et al.* (2014, p.9), el daño, igual que la moral, son subjetivos y por tanto dependen de la percepción de los sujetos que evalúan las acciones.

En la psicología cognitiva hay casi un consenso en que existe una separación entre la experiencia subjetiva (que generalmente domina la percepción de las personas) y los hechos objetivos. Un

caso paradigmático que demuestra tal separación cognitiva es la ilusión óptica de Müller-Lyer (1889), en la cual se presentan tres segmentos de línea de igual tamaño que, comparativamente, parecen más grandes o más pequeños dependiendo de si las flechas añadidas en sus extremos se encuentran apuntando hacia afuera o hacia adentro de la línea correspondiente (figura 1). Los famosos casos de “miembros fantasmas” son un ejemplo más de esta discrepancia cognitiva que se presenta muy comúnmente en nuestra percepción. Otro caso es que a pesar de que sabemos que las tarántulas no son peligrosas, por lo general todos percibimos un peligro y daño subjetivo al acercarnos a ellas; es por eso que Gray *et al.* (2014, p.2) sugieren que es muy probable que la cognición moral funcione del mismo modo.



**Figura 1.** Ilusión óptica de Müller-Lyer.

Fuente: Müller-Lyer, 1889

La percepción subjetiva nos hace creer que las tres líneas tienen tamaños diferentes, aunque objetivamente son de la misma medida.

Los juicios morales siempre están vinculados con la percepción subjetiva del daño, que en muchas ocasiones coincide con su presencia objetiva, pero esto no es una condición para la moral (Gray *et al.*, 2014, p.2). Para Gray y sus colaboradores, en diferentes estudios se ha encontrado que la percepción subjetiva de daño es indisoluble de la moralización. En su *Theory of Dyadic Morality* (Schein y Gray, 2017), que es soportada por un número considerable de estudios experimentales, sostienen que la idea de “males sin daño” o “males sin víctimas” puede ser una idea psicológicamente imposible, una paradoja moral difícilmente aceptable (Gray *et al.*, 2014, p.12).

Además, un aspecto importante insinuado ya por Turiel *et al.* (1987, 1991) en la crítica que le hace a la teoría de Shweder (*et al.*, 1987; Shweder, 1990), y señalado concretamente por Rosas (2013, p.501), se relaciona con que la percepción de daño se puede ver opacada ante los ojos de los investigadores debido a la gran diversidad de creencias y elementos culturales y transculturales que las personas asumen en sus propios contextos. Así, el hecho de que investigadores como Haidt y sus colaboradoras no vean daño en historias diseñadas por ellos, no quiere decir que los participantes

culturales de sus estudios no perciban subjetivamente —como diría Gray— daño en determinadas acciones, pues puede pasar que a lo que llamamos daño también esté influenciado por creencias culturales diferentes, o supuestos metafísicos alternativos como lo dirá De Villiers-Botha (2019).

En la siguiente sección complementaré la presente evaluación crítica de los argumentos y conclusiones del experimento de Haidt *et al.* (1993) mostrando los resultados experimentales de una réplica parcial a dicho estudio presentada en Silva *et al.* (en prensa). Los resultados de la réplica experimental indican que las historias que Haidt y sus colaboradoras llaman “males sin daño” son percibidas como dañinas por los individuos que las condenan moralmente. Además de las críticas realizadas a las conclusiones de Haidt *et al.* (1993), los resultados del nuevo experimento sugieren que la hipótesis de Haidt y sus colaboradoras no ha sido comprobada experimentalmente, y por tanto el debate sigue abierto.

### **2.3. Estudio correlacional: la percepción de daño como predictor de la moralización en situaciones que involucran repugnancia**

Con el fin de examinar la posible relación entre la percepción de daño y la moralización en aquellos actos presentados por Haidt *et al.* (1993) que implican repugnancia, el grupo de investigación Ética, Comportamiento y Evolución, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, realizó una réplica parcial del experimento de Haidt *et al.* (1993) (Cf. Silva *et al.*, en prensa), en la cual se les entregaron a los participantes solo las historias en las que los agentes violan normas de pureza en conductas relacionadas con la sexualidad. Como mencioné en la sección anterior, la principal carencia del estudio de Haidt *et al.* (1993) fue un análisis de correlación entre percepción de daño y moralización, por lo que esta réplica parcial quiso subsanar tal vacío (Silva *et al.*, en prensa p.12).

#### **2.3.1. Metodología de la réplica parcial**

El estudio se realizó mediante la distribución de encuestas en papel que contenían tres viñetas o historias, una viñeta de control y dos viñetas de violación de pureza, las cuales debían ser primero leídas para después de cada una contestar las preguntas diseñadas por los investigadores. El estu-

dio aplicó la metodología de diseño experimental *within-subjects*<sup>5</sup> a estudiantes y trabajadores de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá a mediados de 2017 (Silva *et al.*, en prensa, p.13).

### 2.3.1.1. Participantes

Las encuestas se aplicaron de manera presencial a 185 sujetos (35 % mujeres), sin solicitar ni registrar datos de identificación personal. Se preguntó por el estatus socioeconómico (ESE) con niveles que van del 1 (más bajo) al 6 (más alto). El promedio de edad fue de 24 años, con una desviación estándar de 9,5 (Silva *et al.*, en prensa, p.13).

### 2.3.1.2. Materiales y procedimientos

Silva *et al.* (en prensa) presentaron tres situaciones, dos de ellas calificadas en Haidt *et al.* (1993) como “actos repugnantes en privado”, y, por tanto, “males sin daño”: el caso del pollo como juguete sexual y el caso del beso apasionado entre hermanos. Además se les presentó a los participantes una tercera historia de control, en la cual el personaje no viola ninguna norma de pureza o de daño<sup>6</sup>

Las preguntas realizadas a los participantes después de cada una de las historias fueron:

1. Daño: ¿Sufre alguien (persona distinta a [nombre del agente en la historia]), o la comunidad, o la sociedad, algún daño por la acción privada de [nombre del agente en la historia]?

A esta pregunta los participantes contestaron mediante una escala de 7 puntos, donde 1 = ningún daño y 7 = muchísimo daño (variable “atribución de daño”) (Silva *et al.*, en prensa 13).

Luego preguntaron por la evaluación moral del acto, replicando las dos medidas de moralización utilizadas por Haidt *et al.* (1993):

---

<sup>5</sup> *Within-Subjects* es un diseño en el que cada persona responde a todas las condiciones experimentales elaboradas por los investigadores. En otras palabras, todos se enfrentan a las mismas condiciones. En contraposición, *Between-Subjects* es un diseño experimental que presenta condiciones diferentes a individuos diferentes. Ambos diseños reducen el ruido aleatorio y requieren de menos participantes en investigaciones sobre grupos.

<sup>6</sup> “Patricia, nuestra vecina, se viste a veces completamente de azul, y se mira en el espejo así vestida durante largo rato, sin que nadie la vea”.

2. *Interferencia*: ¿Crees que habría que impedir o castigar esa acción privada? Sí\_\_\_  
No\_\_\_

La respuesta “Sí” indica moralización y fue codificada como 1, la respuesta “No”, como 0 (variable *Moralización 1*).

3. *Universalidad*: Supón que te enteras de que en el país X la gente acostumbra hacer (en privado) actos de ese tipo mientras que en el país Y nunca acostumbran hacerlos. ¿Qué pensarías?

Una de ellas es mala o incorrecta\_\_\_ Ambas costumbres son aceptables\_\_ (Silva *et al.*, en prensa p.13).

La primera respuesta indica moralización y fue codificada como 1, la segunda respuesta es permisividad y se codificó como 0 (variable *Moralización 2*).

A partir de aquí se computó el promedio de atribución de daño en las dos historias de pureza como variable “AtribuciónDaño-pureza”, con 14 niveles. Así mismo, se computó el promedio de las dos preguntas de moralización, y luego el promedio de moralización para las dos historias de pureza en una sola variable “MoralizaciónPureza”, que resultó con 4 niveles: 0, 0.25, 0.5 y 1 (partiendo de 4 respuestas –dos preguntas para cada uno de los dos escenarios– con dos valores: 0 y 1). Se realizó el mismo cómputo para la moralización del único escenario control que resultó teniendo, lógicamente, tres niveles: 0, 0,5 y 1 (partiendo de dos preguntas para el único escenario, ambas con valores 0 y 1) (Silva *et al.*, en prensa, p.14).

Dado que el objetivo de esta réplica fue el de establecer si la *atribución de daño* a las historias predice su *moralización*, Silva *et al.* (en prensa) analizaron la relación entre esas variables mediante el “Coeficiente de Correlación de Pearson” y las “Regresiones lineales”

### 2.3.1.3. Resultados

La siguiente es la tabla 5 de los estadísticos descriptivos para las variables demográficas y experimentales de la réplica parcial de 2017.

**Tabla 5.** Estadísticos descriptivos

	<b>N</b>	<b>Mín.</b>	<b>Máx.</b>	<b>Media</b>	<b>Desviación Es.</b>
Edad	167	16	61	24.32	9.507
Sexo	183	0	1	.65	.478
Estrato	183	1	6	2.71	1.010
Atrib Daño_control	184	1	7	1.14	.634
Moraliz_control	182	.0	1.0	.058	.1916
Atrib Daño_pureza	185	1	7	2.711	1.8360
Moraliz_pureza	185	.00	1.00	.4036	.37903
Valid N (listwise)	162				

Fuente: Silva et al., en prensa, p.14.

Como era de esperarse para una acción neutra como la que describe la historia de control, tanto la media de la atribución de daño como la media de la moralización están muy cercanas al mínimo. De otra parte, en las historias que representan una acción impura, la media de atribución de daño está por debajo del punto medio en la escala de 7. La moralización de la acción impura está cercana al punto medio.

Ahora bien, como lo resalté, lo importante de un estudio como el realizado por Haidt et al. (1993) es mostrar que, mediante los datos obtenidos, se puede afirmar o no que existe una relación funcional entre la percepción de daño y la moralización de las historias. Si Haidt y sus colaboradoras hubieran realizado un análisis de correlación entre las variables pertinentes y hubieran encontrado que no existe ninguna correlación significativa entre *percepción de daño* y *moralización*, seguramente sus conclusiones serían más robustas de lo que ya examinamos. La réplica parcial de 2017 intenta subsanar este vacío en el análisis, así la tabla 6 presenta las correlaciones entre la variable dependiente “moralización” y las variables independientes “atribución de daño”, “edad”, “estrato” y “sexo”.

**Tabla 6.** Correlaciones

		<b>Moraliz Pureza</b>	<b>Moraliz Control</b>	<b>AtribDaño Control</b>	<b>AtribDaño Pureza</b>	<b>Edad</b>	<b>Estrato</b>	<b>Sexo</b>
Moraliz Pureza	Pearson Correlation	1	.193**	.027	.524**	.419**	-.268**	-.239**
	Sig. (2-tailed)		.009	.720	.000	.000	.000	.001
	N	185	182	184	185	167	183	183
Moraliz control	Pearson Correlation	.193**	1	.070	.152*	.179*	-.072	-.046
	Sig. (2-tailed)	.009		.345	.041	.022	.336	.537
	N	182	182	182	182	164	180	180

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

\* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Fuente: Silva et al., en prensa, 15.

En el caso de las historias que violan normas de pureza (MoralizPureza), Silva et al. (en prensa) observaron que la edad, el sexo, el estrato y la atribución de daño son todos predictores significativos, es decir que cada una de las variables independientes está significativamente correlacionada con la moralización de dichas historias. En ese sentido, los datos muestran que, a mayor edad, más moralización; las mujeres moralizan más que los hombres; mientras más alto el ESE, menor moralización se presenta; y a mayor atribución de daño, mayor moralización (Silva et al., en prensa, p.15).

Según la escala de correlación de Cohen (1992), las correlaciones menores a .10 se consideran nulas; entre .10 y .29 son débiles; entre .30 y .49 son moderadas, y las superiores a .50 se consideran fuertes. Desde este punto de vista, el predictor fuerte es la atribución de daño ( $r = .524$ ), seguido por un predictor moderado que es la edad ( $r = .419$ ).

El análisis de correlación también muestra que en la historia de control no hay correlación entre su moralización y la atribuir de daño. Sí se presenta una correlación positiva moderada, tendiendo a débil, de la moralización de esta historia con la edad de los participantes. Por último, ni el sexo ni el estrato son predictores significativos de la moralización en este caso.

Ahora bien, dado que el análisis de correlación para las historias que violan normas de pureza muestra que tanto la percepción de daño como las variables demográficas de edad, sexo y estrato están correlacionadas significativamente con la moralización de tales historias, Silva et al. (en

prensa) vieron conveniente realizar un análisis estadístico más –regresión lineal– sobre estas variables para identificar cuál de las cuatro variables *independientes* que el estudio de correlación arroja como influyente en la moralización tiene el mayor efecto sobre ella, pues solo con los resultados del estudio de correlación no estamos seguros de cuál de las cuatro variables independientes es la que mayor influencia ejerce sobre la variabilidad de la moralización. Podría suceder, por ejemplo, que la edad prediga mejor, estadísticamente hablando, la moralización de las historias. Incluso la atribución de daño podría no ser un predictor significativo, a pesar de tener una correlación positiva con la moralización.

Por eso es necesario realizar el análisis de regresión sobre los datos obtenidos, para estimar la contribución independiente de cada predictor, teniendo en cuenta las múltiples asociaciones identificadas entre ellos. En este caso, la moralización de los actos impuros es la variable dependiente; la atribución de daño y las tres variables demográficas son los predictores y se introducen simultáneamente en el modelo. La regresión nos muestra la *significancia estadística* de los predictores, descontando cualquier eventual confusión de efectos entre ellos.

La tabla 7 presenta los datos obtenidos después de aplicar la regresión en las variables seleccionadas. La regresión nos muestra que todas las variables del modelo tienen un efecto significativo sobre la moralización. Sin embargo, el coeficiente estandarizado *Beta* nos muestra que el efecto de la atribución de daño es casi el doble del efecto de la edad y casi el triple –positivo– del efecto negativo del sexo y del estrato. En este sentido, podemos corroborar estadísticamente que la atribución de daño posee el efecto más fuerte sobre la moralización de las historias (Silva *et al.*, en prensa, p.16).

**Tabla 7.** Coeficientes de la regresión lineal\*

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.193	.113		1.713	.089
	AtribDaño_pureza	.083	.014	.407	6.097	.000
	Edad	.009	.003	.223	3.273	.001
	Sexo	-.110	.050	-.140	-2.196	.030
	Estrato	-.059	.024	-.159	-2.491	.014

\* Dependent Variable: Moraliz\_purez

Fuente: Silva *et al.*, en prensa, p.15.

Los resultados reportados en Silva *et al.* (en prensa) nos muestran que la atribución de daño es el predictor más fuerte de la moralización de los actos impuros que Haidt *et al.* (1993) clasificaron como “males sin daño”. Estos resultados le vuelven a dar un segundo “aire” a la crítica de Turiel (*et al.*, 1987 y 1991) a Shweder (1990), cuando el primero sostenía que probablemente aquellas culturas no occidentales, como las de la India, ven daño en donde individuos de culturas occidentales jamás lo ven, por ejemplo, en actos en los que se involucra la pureza o la santidad.

Gracias a esta réplica parcial del experimento de Haidt *et al.* (1993) vemos que dentro de una muestra de la población colombiana, la moralización de las acciones impuras que involucran la sexualidad presenta una fuerte relación con la atribución de daño a otros con esas acciones.

No podemos asegurar que la relación identificada entre estas dos variables sea de tipo causal, en donde la percepción de daño produce el efecto de la moralización, dado que los coeficientes de correlación y regresión solo nos dicen que una variable predice significativamente la otra, pero nada más. La dirección de esta relación puede ser, como suponemos, que la percepción de daño influye en la moralización, pero también cabe la posibilidad de que se produzca la moralización, y posteriormente se racionalice el juicio moral mediante la atribución de daño.

Si este fuera el caso, la información encontrada revalidaría la tesis de Haidt (2001) acerca de que los motivos por los cuales moralizamos permanecen ocultos a nuestra conciencia y que las razones que incluyen la percepción de daño son esgrimidas, *post hoc*, para justificar nuestros juicios morales ante los demás. Aunque esto es posible, es una hipótesis que tendría que estar motivada por alguna teoría que explicara por qué camuflamos con razones de daño las condenas morales que hacemos por otras razones, y por qué esas razones quedan fuera de nuestra conciencia (Silva *et al.*, en prensa, p. 16). La réplica expuesta aquí no pretende, ni puede demostrar, que esta posibilidad esté excluida.

Con todo, los resultados de la réplica nos permiten afirmar con certeza que el debate entre los que defienden un único contenido básico del dominio moral y aquellos que sostienen que el contenido es plural, no ha sido superado por las pruebas empíricas de Haidt *et al.* (1993) y, en ese sentido, sigue siendo pertinente y hasta necesario continuar en la búsqueda de un modelo más coherente con las reflexiones y los hallazgos empíricos consolidados hasta hoy.

## 2.4. Algunos estudios experimentales que apoyan la hipótesis del daño

Desde el punto de vista de los estudios empíricos sobre la influencia de la percepción del daño en los juicios morales, los trabajos se han concretado en las normas que restringen ciertas actitudes sexuales y alimenticias (Cf. Haidt, 2001; Haidt *et al.*, 1993; Haidt y Hersh, 2001; Piazza y Landy, 2013; Inbar *et al.*, 2009; Chakroff *et al.*, 2013; Graham *et al.*, 2009). Es decir, las investigaciones han girado en torno al código de la Divinidad como lo propuso Shweder, o dominio de la pureza, como lo denominó Haidt. Esto porque los investigadores han encontrado que tales comportamientos, que no parecen representar daño alguno (males sin daño, como los bautizó Haidt), son, empero, juzgados como moralmente reprochables por integrantes de culturas diversas, especialmente no occidentales, implicando con esto una supuesta demostración de que el daño no es el único fundamento de la moralidad.

Con todo, como ya vimos, sostengo que los resultados de por lo menos uno de los estudios paradigmáticos en esta vía, el experimento de Haidt *et al.* (1993), no es concluyente por presentar algunos defectos en el diseño, y especialmente por suponer que la concepción de daño moral que los investigadores poseen es exactamente la misma que utilizan los participantes del experimento para juzgar las situaciones presentadas en él (reservas similares también son expresadas por Rosas, 2013 y De Villieres-Botha, 2019).

De otra parte, como lo analizamos en detalles, la réplica parcial realizada por Silva *et al.* (en prensa) al experimento de Haidt *et al.* (1993), concluye que la percepción de daño correlaciona positivamente con los juicios morales acerca de situaciones repugnantes, ya sean de índole sexual o alimenticio. Esto, por supuesto, contradice las conclusiones de Haidt *et al.* (1993).

En la misma línea, en los últimos años un grupo de investigadores ha adelantado estudios empíricos dentro del dominio de la pureza<sup>7</sup> para identificar con más precisión el papel del daño en los juicios morales. Al respecto, tres estudios de Schein *et al.* (2016) muestran que la percepción de daño media entre el sentimiento de asco y la condena moral en actos de pureza (Schein *et al.*,

---

<sup>7</sup> Dominio que se ha utilizado especialmente como ejemplo de que el daño no es el único fundamento de la moral (Cf. Haidt *et al.*, 1993; Haidt, 2001; Haidt y Hersh, 2001; Piazza y Landy, 2013; Inbar *et al.*, 2009; Graham *et al.*, 2009; Chakroff *et al.*, 2013).

2016, p.873). Para Schein y sus colaboradores la diferencia entre un acto repugnante moral y uno repugnante no moral<sup>8</sup> radica, especialmente, en que el primero es incorrecto (moralmente malo), porque para algunos este acto provoca cierto tipo de daño. En este sentido, Schein *et al.* (2016) encuentran que la percepción de daño define el vínculo entre asco y juicios morales.

Estudios adicionales llevados a cabo por los filósofos Ivar R. Hannikainen y Alejandro Rosas (2019) apuntan a considerar que la desaprobación moral de actos impuros tiene que ver, especialmente, con que dichos actos son percibidos como nocivos hacia otros individuos o hacia la sociedad en su conjunto (Hannikainen y Rosas, 2019, p.22). Además los investigadores encontraron que permitirles a los participantes reflexionar sobre los actos impuros incrementa su percepción de daño, y por consiguiente su condena moral (Hannikainen y Rosas, 2019, p.13), mostrando con esto, una vez más, el vínculo fundamental entre daño y moralidad. En este mismo sentido, para los investigadores, la evaluación racional de los participantes (de estratos socioeconómicos distintos, y por lo tanto de ambientes culturales diferentes) permite que se presente una menor divergencia en la condena moral de las acciones. Se podría decir, entonces, que no importa el grupo cultural al que se pertenezca, las personas condenan moralmente una acción siempre y cuando en ella se perciba nocividad.

En el siguiente capítulo pretendo esbozar una interpretación alternativa al modelo CAD de Shweder (1990) que permita conciliar en alguna perspectiva las visiones en pugna sobre contenido de los juicios morales. Con esta nueva interpretación buscaré articular algunas propuestas teóricas que se han venido desarrollando en los últimos años, y que además poseen cierto respaldo empírico en una gran variedad de estudios experimentales.

<sup>8</sup> En el primer caso podemos pensar en el hecho de escupir dentro de un vaso de cerveza antes de entregárselo a un cliente del bar, y en el segundo caso piénsese en limpiar la diarrea de un bebé solo con paños húmedos.



### **3. Entidades morales: un rango más amplio para la percepción del daño moral**

Si aceptamos las críticas al estudio de Haidt *et al.* (1993) y las consecuencias de dichas críticas al modelo propuesto por este psicólogo estadounidense, podemos coincidir en que, después de todo, aún siguen vigentes las observaciones de Turiel *et al.* (1987, 1991) a la interpretación de Richard Shweder sobre el amplio ámbito del dominio moral que se expresa en las culturas del sur de Asia. Como vimos, para Turiel lo que encontraron Shweder y sus colaboradores tiene que ver con que los individuos que pertenecen a esas culturas perciben y evalúan daño en acciones que para personas de culturas occidentales, generalmente, no involucran víctimas o victimarios.

En el presente capítulo articularé una interpretación al modelo CAD (*Community, Autonomy, Divinity*) de Shweder (1990) (base conceptual de la propuesta teórica de Haidt y sus colaboradores), valiéndome del propio análisis que Shweder realiza alrededor de las características que debe tener cualquier código moral que apele a la razón y la objetividad. Esta nueva interpretación del modelo CAD, necesariamente coherente con los presupuestos de Shweder, se erige como argumento conciliador entre los puntos de vista cognitivista (según el cual la percepción de daño juega un papel unificador en el dominio moral) y culturistas (según el cual el dominio moral debe ampliarse para incluir la diversidad cultural del mundo social). Posteriormente apelaré a algunos estudios teóricos y empíricos recientes con el fin de brindarle un mayor soporte a mi interpretación del modelo CAD. Todo esto me permitirá defender, en la segunda parte del capítulo, con argumentos teóricos y evidencias empíricas, que una concepción amplia del daño moral es el elemento nuclear del dominio moral. Gracias a esto, en el siguiente capítulo esbozaré un nuevo modelo del amplio dominio moral que asume la percepción del daño como su fundamento unificador, y que a la vez tiene en cuenta múltiples entidades morales que expresan la diversidad cultural del mundo social.

### 3.1. Shweder y las características de los códigos morales

En el muy influyente artículo de 1987, “Culture and Moral Development”, Richard Shweder, Manamohan Mahapatra y Joan G. Miller presentaron los resultados de su estudio transcultural (*cross-cultural*) sobre las ideas acerca de la moral (su forma) y lo que es la moral (su contenido), realizado con niños y adultos de ambos sexos en dos contextos culturales bien diferentes. Por un lado, con familias judeocristianas del barrio universitario de Hyde Park en Chicago, Estados Unidos, y de otra parte con familias pertenecientes a dos castas sociales del hinduismo: los brahmán y los dalits, o “intocables”, quienes viven cerca al templo Bhubaneswar en la ciudad india de Orissa.

Este estudio ha representado por años el fundamento teórico y empírico de las teorías culturistas acerca del contenido básico del dominio moral. En él se presenta por primera vez el modelo CAD (*Community, Autonomy, Divinity*) para explicar el amplio espectro temático de los juicios morales desde el punto de vista de la diversidad cultural. Además, en este artículo Shweder *et al.* (1987, pp.1-2) pretendieron realizar un detallado análisis que presentaba, por un lado, las limitaciones de las dos prominentes teorías sobre el desarrollo moral que en la época se consideraban en pugna por el reconocimiento general, a saber: la teoría del “desarrollo cognitivo” de Kohlberg (1981) y la teoría “social interaccional” de Turiel (1983), y por otro lado el artículo pretendía presentar con mayor claridad la teoría de “comunicación social” sobre el desarrollo moral suscrita por los autores Shweder, Mahapatra y Miller (1987, p.2). Lamentablemente estos cuidadosos análisis del artículo de Shweder *et al.* (1987) no lograron la fama académica que sí alcanzaron las conclusiones del experimento presentado, que se convirtió en la principal contribución del artículo al estudio de la moral.

En el núcleo del estudio transcultural los investigadores les presentaron a los participantes 39 casos de comportamientos que evaluaban –dentro del ámbito de la moral– su comprensión e interpretación. La tabla 8 reúne una selección de los casos presentados a los participantes.

**Tabla 8.** Selección de casos del estudio “Cultural and Moral Development” (1987)

1	El día después de que su padre murió, el hijo mayor se cortó el cabello y comió pollo.
2	Una viuda de su comunidad come pescado dos o tres veces a la semana.
3	Seis meses después de morir su esposo, la viuda viste joyas y atuendos coloridos.
4	Uno de los miembros de su familia regularmente cena carne de perro.
5	Dos personas aplican para un trabajo. Una de ellas es pariente del entrevistador, por lo que le dieron el trabajo, aunque la otra persona realizó un mejor examen.

6	En la escuela una niña realizó un dibujo en una hoja de papel. Uno de sus compañeros de clase fue hacia ella, tomó el dibujo y lo rompió.
7	Dos hombres se toman de las manos mientras esperan el bus.

Fuente: extracto de la tabla 1.1. en Shweder *et al.*, 1987 p.40.

Como dije, aunque los resultados empíricos del estudio transcultural han sido ampliamente utilizados y divulgados para defender la teoría culturalista del desarrollo moral (Cf. Haidt y Graham, 2007; Haidt y Joseph, 2004), mi objetivo no es revisar este aspecto del artículo de Shweder *et al.* (1987). Me interesa, por el contrario, rescatar el análisis que realizan los autores sobre la teoría de Kohlberg y que les sirve para ambientar conceptualmente su propuesta de un modelo del dominio moral más amplio y diverso conocido como CAD. Considero que en dicho análisis se encuentra la clave que nos permitirá interpretar el modelo CAD, y tal vez la mayoría de teorías “culturalistas” del dominio moral, desde una perspectiva que permita aceptar la percepción de daño como el contenido unificador de tal dominio y, complementariamente, tener en cuenta la gran diversidad de creencias y formas culturales que le dan su amplitud, hecho que, con seguridad, las teorías meramente cognitivistas de Kohlberg o Turiel no alcanzan a dimensionar en su estructura.

### 3.1.1. Ideas “divergentes de racionalidad” para un dominio más amplio de la moralidad

Si revisamos con detalle el análisis de Shweder *et al.* (1987), en especial el que dedicó a la teoría del “desarrollo cognitivo” de Kohlberg, encontraremos que allí Shweder define una serie de características básicas que todo código moral debe cumplir para ser un código moral que apele de una u otra forma a la objetividad y la racionalidad, algo a lo que ni los “cognitivistas” ni los “culturalistas” están dispuestos a renunciar, y tal vez uno de los pocos puntos en los que podemos encontrar un puente de comunicación entre las dos importantes corrientes de interpretación sobre el dominio moral.

En este sentido, Shweder *et al.* (1987, p.18) interpretan la propuesta de Kohlberg (1981) como un ejemplo de código moral que apele a una “racionalidad estricta” en el desarrollo de la moral objetiva, tomando en cuenta tres niveles (subdivididos en estadios o fases) de la comprensión moral en los individuos. Alcanzar el último nivel de desarrollo —propuesto por Kohlberg— depende de una mayor capacidad racional en la persona, pues es allí donde el individuo puede elegir, comprender y aceptar los principios morales generales que respaldan las normas morales. Este tercer

nivel del desarrollo moral es denominado por Kohlberg como *posconvencional* y solo se presenta cuando la persona hace gala de una capacidad de reflexión adecuada.

Ahora bien, en contraposición a la rígida propuesta kohlbergiana de una moral objetiva dependiente de la “racionalidad estricta” y *posconvencional*, Shweder *et al.* (1987, p.18) sostienen que podemos pensar en la posibilidad de que existan ideas “divergentes de racionalidad” con las cuales se puedan configurar dominios morales más amplios que acojan las particularidades de las diferentes culturas, y que a la vez puedan mantener el carácter objetivo de la moral dentro del ámbito de la racionalidad.

Así pues, Shweder *et al.* (1987, p.18) afirman que la idea de “racionalidades divergentes” en el dominio de la moral debe tener en cuenta tres aspectos importantes:

1. Aceptar el hecho de que existe más de un código moral defendible racionalmente.
2. En cualquier código moral que apele a lo racional algunos conceptos deben ser “obligatorios” (*mandatory*). Sin el uso de estos conceptos los códigos pierden su apelación racional. Además, pueden existir otros conceptos “discrecionales” (*discretionary*) que permiten reemplazar conceptos alternativos cuya sustitución no afectaría la apelación del código moral a la racionalidad.
3. Todo código moral que es defendible racionalmente está construido sobre conceptos “obligatorios” y conceptos “discrecionales”. La apelación racional de un código moral sería disminuida si se despojara de todos los conceptos “discrecionales” (Cf. Shweder *et al.*, 1987, p.18).

Así, Shweder *et al.* (1987, p.18) afirman que la particular noción de Kohlberg acerca de la moralidad *posconvencional* no es defendida por la mayoría de los investigadores alrededor del mundo porque muchos rechazan uno o más de los conceptos “discrecionales” incorporados dentro de su esquema (Cf. Shweder *et al.*, 1987, p.18).

Para Shweder y sus colaboradores los conceptos “obligatorios” de todo código moral son, al menos, tres:

1. Idea abstracta de ley natural: el hecho de que exista una idea de ley natural implica que hay ciertas prácticas y acciones que son intrínsecamente malas, a pesar de que nos puedan dar placer personal o de que existan leyes positivas que las permitan.
2. Principio abstracto del daño<sup>1</sup>: según este principio la vida en sociedad está organizada a partir de los efectos directos o indirectos de las acciones u omisiones de las personas. Según esta perspectiva, todos apelamos racionalmente a códigos morales que definen —por referencia a sus efectos dañinos— tanto las consecuencias permisibles y justificables de las acciones como la regulación de tales acciones.
3. Principio abstracto de justicia: para Hart (1961) este principio sostiene que los casos similares se deben tratar de manera similar, mientras que los casos diferentes han de tratarse diferentemente. Otra forma de describir el principio es sostener que lo que es malo para una persona es malo para cualquier persona similar en parecidas circunstancias (Cf. Singer, 1961).

Shweder *et al.* (1987) afirman que estas tres características o conceptos siempre se deben cumplir en la conformación de cualquier código moral para que dicho código pueda considerarse como racional, y la moral que describe pueda considerarse como objetiva. Creo que es importante aclarar que el principio abstracto del daño no excluye la posibilidad de que existan códigos que amplíen las transgresiones morales hacia consideraciones que no tengan en cuenta directamente (aunque tal vez sí indirectamente) el daño. Simplemente se asegura que cualquier código, en principio, debe tener en cuenta los efectos dañinos de las acciones de las personas. Ya hemos mostrado que ni Shweder ni Haidt, en sus respectivas teorías del dominio moral, niegan que la percepción de daño forme parte de sus respectivos códigos. Sin embargo, sí sostienen que además de la percepción de daño podemos aceptar otros elementos fundamentales y constitutivos del dominio moral.

Continuando, Shweder *et al.* (1987, pp.18-19) también afirman que los códigos morales que apelan a la racionalidad —ya sea una “racionalidad alternativa” a la usada por Kohlberg (1981) o no— deben

---

<sup>1</sup> En el texto de Shweder se lee: “Mandatory feature 2: [...] The principle of harm states that a legitimate ground for limiting someone’s liberty to do as they want is a determination that harm is being done to someone. Life in society is made up of direct and indirect effects of people’s actions and inactions. *Every rationally appealing moral code defines what consequences are permissible and justifies the regulation of certain action by reference to their harmful effects, however those are conceived*”. (Shweder *et al.*, 1987, p.19). La cursiva no está en el original.

considerar ciertas características o conceptos “discrecionales” que se pueden reemplazar, modular o modificar. Para Shweder y sus colaboradores, es en el contenido de estos conceptos “discrecionales” en donde se encuentran las mayores discrepancias entre los investigadores culturalistas y la propuesta de Kohlberg (1981). De la misma forma, es en la variación de estos conceptos en donde radica la posibilidad de ampliar los códigos morales para que incluyan la diversidad cultural.

Veamos entonces cuales son las características “discrecionales” de los códigos morales, y cómo dichas características o conceptos se pueden modificar para aceptar una mayor amplitud en el dominio moral:

1. *Derechos naturales*: esta es una característica específica del código moral presentado por Kohlberg (1981) que contempla que de la ley natural se deriva necesariamente un derecho natural para las personas. Sin embargo, Shweder *et al.* (1987, p.19) sugieren alternativas a esta primera característica “discrecional”, por ejemplo que además de derechos naturales respaldados por una ley natural, las culturas pueden guiar sus códigos morales mediante obligaciones u objetivos naturales que permitan una concepción más amplia del deber moral (p.21).
2. *Individualismo*: nuevamente una característica “discrecional” en Kohlberg, que se refiere a que el dominio moral solo está constituido por individuos. La alternativa para Shweder *et al.* (1987, p.21) es tener en cuenta dentro del dominio moral tipos de organizaciones sociales como la familia, la comunidad y el grupo religioso, entre otros. Según los autores, la organización social es parte de la naturaleza; las formas sociales son más fundamentales y permanentes que los individuos (Shweder *et al.*, 1987, p.22).
3. *Idea de persona moral*: en este punto, y en coherencia con su concepción individualista, Kohlberg asume que un ente moral es en general cualquier persona hombre, mujer, libre o preso, niño o adulto, pagano o religioso, etc. Pero, para Shweder *et al.* (1987, p.23), la definición de Kohlberg no incluye cosas vivientes no-humanas, que alternativamente podrían ser fetos, vacas, perros, corporaciones, etc.<sup>2</sup>. Estas personas o entidades morales podrían recibir pro-

---

<sup>2</sup> Shweder *et al.* (1987) lo expresan en estos términos: “What is discretionary, however, are the category boundaries of the ‘person’ or ‘moral agent’. The rational defensibility of moral code is probably unaffected by such decisions as, for example, whether illegal aliens have the same rights as citizens of the State or whether such entities as corporations, fetuses, cows, or dogs should receive protection from harm” (Shweder *et al.*, 1987, p.22). Las cursivas no están en el original.

tección de las transgresiones morales. Por ejemplo, recordemos la consideración de “ser sagrado” que poseen las vacas en la cultura hindú. A la vaca se le denomina Kāmadhenu, “la que cumple con todos tus deseos”, y por su generosidad, paciencia y afecto se le considera una representación de la Madre Tierra.

4. *Territorio del “yo”*: dentro de cualquier código moral el agente moral o la persona moral (característica “discrecional” número 3) es identificada para ser protegida por las normas que constituyen dicho código. Pero, determinar el ámbito de protección de las normas que emergen del código moral es algo que se realiza discrecionalmente y depende de los diferentes aspectos que se le reconozcan a una entidad en el espacio moral. Así, los territorios del “yo” (o ámbitos de protección moral) incluidos en un código determinado pueden ser solo nuestros cuerpos físicos y nuestras posesiones (como parece atribuírsele a la teoría de Kohlberg), o dichos aspectos se pueden ampliar hasta incluir, por ejemplo, nuestros sentimientos, la reputación o el honor<sup>3</sup>.
5. *Justicia como igualdad*: para Kohlberg la justicia es la consideración del carácter de igualdad de las personas. Así, lo que es moral para el padre es moral para el hijo, lo que es moral para los americanos es moral para los vietnamitas (Shweder *et al.*, 1987, p.23). Pero, alternativamente, en esta noción de justicia también puede ser relevante tratar casos diferentes de formas diferentes (p.24). Para Shweder y sus colaboradores, la racionalidad no es equitativamente distribuida dentro de la población y algunos individuos pueden tener mayor vulnerabilidad con respecto a otros, y requerir mayor protección para ellos mismos. Tal vez sea necesario aceptar una concepción de justicia más cercana a la equidad que a la igualdad (p.24), en la cual se reconozca la diversidad mediante el tratamiento discriminado de las situaciones.

### 3.1.2. Entidades morales y sus ámbitos de protección moral

Concentrémonos ahora en dos de estos cinco criterios “discrecionales”, que desde mi punto de vista abren la alternativa, no solo para ampliar el ámbito del dominio moral a diversas creencias

---

<sup>3</sup> “Are the protected territories to include only our bodies and physical possessions, or are they to *include also our feelings, reputation, and honor*? Not all rational thinkers would care to defend the proposition that ‘sticks and stones can break your bones, but words can never harm you’, or *that honor is always less important than life, so suffer the insult*” (Shweder *et al.*, 1987, p.23). Las cursivas no están en el original.

culturales, como ya lo supone Shweder, sino que además nos permiten aceptar coherentemente la percepción de daño como elemento unificador de la moral.

Así, Shweder *et al.* (1987, p.22) sostienen que todos los dominios de la moral o tipos de códigos éticos deben definir con mayor o menor claridad el tipo de persona (entidad moral) que intentan proteger ante la transgresión de las normas o códigos morales. Además, esta definición de persona moral se complementa con la delimitación de los ámbitos de protección moral (territorio del “yo” como lo denominan Shweder *et al.*, 1987, p.23), o la conceptualización general de la entidad moral que nos permite determinar de qué manera se puede ver afectada dicha entidad por las transgresiones a las normas morales. La definición de *persona moral* o *ente moral* puede ser tan inclusiva como para tener en cuenta, además de seres humanos, a animales o comunidades y, a su vez, los ámbitos de protección moral pueden ampliarse hasta el punto de incluir los sentimientos o la reputación del *ente moral* “The rational defensibility of moral code is probably unaffected by such decisions as, for example [...] whether such entities as corporations, fetuses, cows, or dogs should receive protection from harm.”, “Are the protected territories to include only our bodies and physical possessions, or are they to include also our feelings, reputation, and honor?” (Shweder *et al.*, 1987, pp.22-23). Como vemos, esto es algo que Shweder sostiene y que le sirve para incluir dentro del ámbito del dominio moral los hallazgos de su estudio en las culturas del sur de Asia.

En este sentido, los hallazgos de Shweder *et al.* (1987; 1990), vistos a la luz de los conceptos divergentes de “entidad moral” y “ámbitos de protección moral”, se ven respaldados por un andamiaje conceptual que permite tener en cuenta la amplitud y diversidad de los resultados. Así, Shweder *et al.* (1987) presentan un modelo de dominio moral más amplio que el postulado por Kohlberg (1981) o Turiel (1983) y que incluye tres códigos o éticas relacionados: la Ética de la comunidad, la Ética de la autonomía y la Ética de la divinidad (*Community, Autonomy, Divinity –CAD–*). Cada uno de estos códigos presenta características “discrecionales” alternativas que los diferencian entre sí, y a la vez, en conjunto, les permiten ampliar el rango de aplicación de los juicios morales.

Bajo estos parámetros definidos por Shweder *et al.* (1987), es coherente entonces interpretar su propia teoría de los tres códigos éticos como caracterizada también por tres tipos distintos de *personas* o *entidades morales* cuyos ámbitos de protección moral (o *territorios del “yo”*) intentan ser protegidos por las normas morales. Pero, ¿proteger de qué? La respuesta más concreta que se me ocurre es: proteger de distintos tipos de daño a estas diversas *entidades* para salvaguardar su integridad, dignidad y autoestima. En otras palabras, proteger a nuestros espíritus, nuestros cuerpos,

nuestra sociedad o comunidad y a nosotros como individuos (*entidades morales*) de la contaminación espiritual o carnal, del irrespeto y del sufrimiento físico o psicológico (*aspectos de protección moral*), que no es otra cosa que protegernos de posibles daños, concebidos en un sentido más amplio del comúnmente adoptado por personas de culturas occidentales y de mentalidad liberal. Es importante aclarar, sin embargo, que los códigos morales empleados más comúnmente en Occidente, que se dirigen principalmente hacia la protección del individuo, también lo protegen de daños psicológicos o daños hacia su honra y reputación.

Veamos en la tabla 9 una relación esquemática de las alternativas conceptuales “discrecionales” presentadas por Shweder *et al.* (1987) en su modelo CAD.

**Tabla 9.** Dos conceptos discrecionales en CAD

Concepto discrecional	Autonomía	Comunidad	Divinidad
<b>Persona / Entidad moral</b>	Individuo humano	Familia Comunidad Grupo Corporación Sociedad	Naturaleza Espíritus Entidades humanas y no humanas Entidades vivas y no vivas
<b>Ámbito de protección moral</b>	Cuerpo Propiedades	Estatus social Reputación Interdependencia Honor Armonía	Santidad Pureza Tradicición

Fuente: elaboración propia.

### 3.1.3. Daño y entidades morales

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría decir, como lo intuyó Turiel en su crítica a Shweder, que en el modelo CAD la percepción de daño adquiere una amplitud en su aplicación a diferentes acciones que tradicionalmente en Occidente no son concebidas como dañinas. Desde mi punto de vista, esta amplitud en su aplicación obedece a una amplitud en el concepto de *persona* o *entidad moral* y de *territorio del “yo”* (ámbitos de protección moral), pues toda *entidad moral* es susceptible de sufrir daño moral en el ámbito que delimita su “yo”. Por tanto, si ampliamos la ontología de las *personas morales*, como lo sugiere Shweder con sus características “discrecionales” alternativas, consecuentemente debemos ampliar el rango de aplicación de los daños morales hasta el punto, tal vez, de incluir acciones que para individuos de mentalidad liberal, educados en una cultura occidental no serían dañinas. En definitiva, debemos aceptar que la percepción de daño moral depende de la naturaleza de la *entidad moral* y de las relaciones que esta entidad entabla en su contexto.

Dado que el dominio moral debe aceptar y reconocer la diversidad cultural de creencias y comportamientos estudiados alrededor del mundo, como se ha resaltado acertadamente por tantos investigadores (Cf. Shweder *et al.*, 1987, 1990; Haidt *et al.*, 1993, 2001, 2007; Miller, Bersoff y Harwood, 1990; Shweder, Mahapatra y Miller, 1987; Shweder y Sullivan, 1993; Rai y Fisk, 2011; Graham *et al.*, 2013, entre otros), dicha diversidad necesariamente provoca una amplitud en la concepción de *persona* o *entidad moral* que, coherentemente, implicará una amplitud en la noción de daño aplicable a tal diversidad de *personas morales*. Esto implicará que las propuestas que defienden la diversidad cultural de la moral —como las de Shweder o Haidt y sus colaboradores— son teóricamente compatibles con la tesis de que el factor unificador del dominio moral se halla en una amplia noción de daño, configurada por una noción, también amplia, de *entidad* o *persona moral*.

Con todo, la percepción de daño moral dependerá radicalmente de las creencias culturales que conforman los distintos códigos éticos practicados en diversas sociedades y que, a su vez, necesariamente conciben distintos tipos de *entes morales* para ser protegidos por las normas y reglas morales que corren en cada cultura. Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, el papel importante de las creencias culturales es resaltado por Turiel (2000) cuando desarrolla su propuesta de los “supuestos informaciones” que le permiten explicar la diversidad de los intereses morales mediante las creencias contextuales que les da su particularidad.

En este sentido, la tesis que defiendo y que considero conciliadora en medio del debate sobre el contenido de los juicios morales, propone que: *la percepción de daño es el elemento nuclear y unificador del dominio moral, pues los juicios morales condenatorios, sin importar la cultura en donde se generan, tienen como principal objetivo juzgar como negativo el daño intencional a la entidad moral, a su dignidad y autoestima, contemplando una concepción amplia de daño físico, psicológico, espiritual y social que depende, a la vez, de una concepción amplia de entidad o persona moral.*

Desde este punto de vista, podemos entonces arriesgar una definición amplia de noción de daño moral como *la acción que se percibe con la intención de afectar negativamente, desde un punto de vista físico, psicológico, espiritual o social, el bienestar, la dignidad y la autoestima de una entidad moral*. En el cuarto capítulo de este trabajo construiré una explicación más detallada de esta definición.

Bajo esta nueva interpretación, abordaremos con mayor detalle la teoría de Shweder (1990), utilizando las propias herramientas conceptuales del investigador estadounidense.

### 3.1.4. El modelo CAD de Shweder visto desde la perspectiva del daño y la protección a la dignidad

Imaginemos una situación particular y nada extraordinaria. El desbordamiento de un río que inunda un pequeño poblado en la selva amazónica, habitado por una comunidad de misioneros evangélicos. Todos aceptamos la posibilidad de que la explicación de este suceso natural pueda tomar formas divergentes y hasta contradictorias dependiendo del contexto cultural desde el cual se opine. Probablemente, para los misioneros, habitantes del poblado inundado, el desbordamiento del río puede ser un castigo de Dios por no haber cumplido la misión de evangelizar a las tres tribus indígenas vecinas, o tal vez un aviso de Dios para que ubiquen el poblado aún más adentro en la selva, de tal forma que su tarea evangelizadora tome vigor. Con seguridad la explicación del suceso natural por parte de las autoridades locales se relacionará con la alta pluviosidad de la región, combinada, desafortunadamente, con la explotación ilegal de coltán kilómetros arriba del río, que ha producido una alta sedimentación del cauce. Ahora bien, también podemos aceptar como plausible que alguna de las comunidades indígenas del sector pueda atribuir la inundación al malestar natural que siente la Yacumama, serpiente madre del agua, al ser molestada y maltratada por el hombre blanco. Cada explicación obedece a un contexto cultural bien determinado que aporta creencias variopintas en la vivencia de una realidad cultural particular. En otras palabras, y como lo definiría Shweder, una misma situación es vista desde distintos marcos intelectuales, marcos que definen un particular orden de la experiencia construido y vivido por cada comunidad cultural.

En este sentido, Shweder *et al.* (1997, p.127) sostienen que para que una transgresión sea moralizada debe evaluarse dentro de un “marco intelectual”, tal como las éticas de la autonomía, la *divinidad* o la *comunidad*, que a su vez, representan cada una de ellas, un orden específico de cosas en el mundo, un orden de la realidad experimentada por una comunidad o un grupo de personas. Bajo esta perspectiva, las consecuencias de una acción transgresora de un código moral son vistas como una violación del *orden de las cosas* expresado en estos “marcos intelectuales”. Para los fines de la presente investigación es significativo resaltar que para Shweder *et al.* (1997, p.1279) tal *orden sagrado* contiene una manifestación clara de tres tipos de *entidades* o *personas morales*, que aunque distintas se encuentran estrechamente relacionadas entre sí, a saber: la *naturaleza*, la *sociedad* y el *yo* o *individuo*. De la misma forma, como lo sostiene Shweder en su artículo de 1990 (p.2064), al haber tres reinos del discurso moral –tres códigos regidos por órdenes específicos de cosas– encontramos también tres formas diferentes de concebir los aspectos del “yo”, lo que en 1987 llamaba concepto “discrecional” de *territorios del “yo”* (ámbitos de protección moral). Vemos

entonces cómo las transgresiones morales corresponden a violaciones del *orden de las cosas* que cada uno de los tres ámbitos éticos define, y cuyo irrespeto acarrea consecuencias dañinas (de sufrimiento) a las distintas entidades en sus respectivos aspectos de protección moral.

#### 3.1.4.1. Código de la comunidad: entidad y daño moral

El código ético de la comunidad (la C de CAD) –afirma Richard Shweder– representa un *orden social*. Shweder *et al.* (1997, p.138) sostienen que, teniendo en cuenta dicho *orden social*, el objetivo del código de la comunidad es el de *proteger* la integridad moral de las diferentes fases y roles que constituyen una sociedad. Aquí el mismo Shweder considera a la *sociedad* o la *comunidad* como una *entidad corporativa* con una identidad particular, una historia y una reputación propias (1997, p.138). Es importante resaltar que dentro de un *orden social*, como lo deja insinuado Shweder, podemos considerar no solo a los individuos, sino también a las comunidades, familias, corporaciones y grupos sociales en general como entidades morales (en este último caso podríamos denominarlos como *entes sociales morales*) que habitan esta región del dominio moral, denominada por el antropólogo como Comunidad. Si esto es así, entonces habrá que identificar los aspectos de protección moral de cada tipo de entidad para saber de qué manera se ha de evitar el daño moral.

Shweder aporta la delimitación de los ámbitos de protección moral, o como lo denomina en posteriores artículos, la identidad del “yo”, de la persona individual. Así, dentro del *orden social* se define esa entidad en relación con su papel y estatus en la comunidad y su amplia interdependencia con la colectividad, que, como ya dijimos, posee su propia identidad, historia y perfil supra-individual (Shweder *et al.*, 1997, p.146). Por ejemplo, la identidad de las personas en el estudio llevado a cabo por Shweder *et al.* (1987) en el sur de Asia tiene que ver más con su posición y estatus social y con sus relaciones dentro de la comunidad que con el carácter individual o diferencial frente a los demás. Por esa razón, Shweder *et al.* (1997, p.147) comparan las prácticas morales de las culturas de la India con una ética feudal, en la cual el poder de las personas depende de su posición social en la familia y la comunidad. Bajo esta perspectiva, las acciones que pueden transgredir el *orden social* se relacionan con el irrespeto a la jerarquía, la autoridad, la interdependencia y el estatus social de las personas. Este tipo de violaciones afectan directamente el bienestar de las personas, su dignidad y hasta su autoestima, pues al verse violado el *orden social* sobre el cual se construye la personalidad, la reputación y la credibilidad, los individuos verán afectadas sus interrelaciones, su honor y su capacidad de obrar en general dentro de su comunidad.

De otra parte, y aunque Shweder no lo considera, hay que señalar que las transgresiones al *orden de la comunidad* afectan directamente al *ente social*, pues rompen o interrumpen la armonía, la cooperación y la confianza necesarias para mantener la cohesión interna del *ente social* y lograr sus objetivos comunales. Así las cosas, podemos decir que un daño moral hacia el *ente social* no es estrictamente un daño físico o psicológico, sino que es más bien un daño social que afecta a toda una comunidad como una entidad que posee su propia identidad, historia y reputación.

El mismo Haidt (2012), interpretando a Shweder, hace una curiosa mención sobre las entidades sociales y la necesidad de protección que ellas moralmente merecen.

The ethic of community is based on the idea that people are, first and foremost, members of larger entities such as families, teams, armies, companies, tribes, and nations. These larger entities are more than the sum of the people who compose them; they are real, they matter, and they must be protected. (Haidt, 2012 p.116)

A pesar de lo dicho, Haidt no considera que el daño sea el factor unificador del dominio moral. Sin embargo, desde mi punto de vista, *si hacemos que el modelo del dominio moral gire en torno a los diversos tipos de entidades morales, encontraremos que el daño moral sigue siendo la mejor y más simple hipótesis de unificación del dominio*, con la ventaja de que, además, acoge adecuadamente la diversidad cultural del mundo moral resaltado por tantos investigadores.

#### **3.1.4.2. Código de la autonomía: entidad y daño moral**

Correspondientemente, el objetivo de las normas que definen el código ético de la autonomía se concentra en *proteger* la zona de elección discrecional de los individuos (como entes particulares). En otras palabras, este código busca mantener las capacidades y posibilidades de elección individual de las personas como una expresión de la voluntad individual en la búsqueda de sus preferencias (Shweder *et al.*, 1997, p.138). Bajo este “marco intelectual” de la ética de la autonomía, el “yo” es conceptualizado como el *ente individual* que busca incrementar su elección y libertad personal para alcanzar la satisfacción de sus preferencias individuales (Shweder *et al.*, 1997, p.138). Así, se puede pensar que los actos que transgreden las normas relacionadas con esta ética de la autonomía se refieren especialmente a acciones dañinas que disminuyen el bienestar físico y psicológico y que, por ende, limitan la capacidad de elección del individuo.

### 3.1.4.3. Código de la divinidad: entidad y daño moral

Por último, la ética de la divinidad busca, en principio, *proteger* al alma (el aspecto espiritual de la persona) de la degeneración y contaminación, y en general a la naturaleza y su *orden sagrado de las cosas* (Shweder, 1997 p.138). Bajo esta perspectiva, comunidades como las estudiadas por Shweder *et al.* (1987) consideran que lo sagrado es inmanente a cada cosa en el mundo. Así, la divinidad permea el orden social humano; el mundo natural forma parte de ambos planos de la realidad: de lo social y de lo divino (Shweder *et al.*, 1997, p.147). Los autores también refieren que el *orden sagrado* y el *orden natural* no son diferentes en la experiencia de los hindúes (Shweder *et al.*, 1997, p.147). Dentro de este código ético el “yo” se conceptualiza como una *entidad espiritual* que forma parte y está conectada íntimamente con el *orden natural* de las cosas (Shweder *et al.*, 1997, p.138). En otras palabras, el “yo” es una entidad que se identifica con el reino de la divinidad (Shweder *et al.*, 1997, p.143). Puede ser nuestra propia alma, el espíritu de un antepasado, el genio maligno de un solitario filósofo, algún dios de cualquier religión o la naturaleza en pleno.

Según esto, los actos que pueden violar dicho orden espiritual se refieren generalmente a aspectos relacionados con comportamientos sexuales, tabúes alimenticios con componentes repugnantes y aquellos que van en contra de cualquier tipo de lineamiento religioso o de la tradición. Las transgresiones en este nivel, efectivamente, pueden ser vistas como dañinas para el *orden natural* y todo tipo de *entidad espiritual* que lo habite. En especial, la transgresión del *orden divino* o *natural* afectará directamente la dignidad de la persona o *ente individual* que protege su alma y su relación con el mundo de la divinidad, pues su santidad y pureza se ven comprometidas, además de su obligación de mantener las prácticas dentro de la tradición que inspira su forma de vida (Shweder *et al.*, 1997, p.148).

Además, complementando la interpretación de Shweder, la violación del *orden natural* también afecta a las *entidades espirituales* como las almas, los espíritus y los dioses, puesto que su memoria, su dignidad o su posición en el mundo de la divinidad podrían ser irrespetadas. Recuérdese, por ejemplo, que para los griegos de la Época Clásica los dioses sufrían de las mismas pasiones y defectos que los seres humanos, y por lo tanto estaban en general expuestos a similares sufrimientos. Sin ir tan lejos en la historia, muchos de los dioses hindúes también padecen de defectos humanos y hasta es necesario alimentarlos a diario para mantener a la divinidad satisfecha. En nuestra cultura judeocristiana, a pesar de tener un único dios, perfecto, omnisciente y omnipresente, la relación que tienen las personas con dicha deidad siempre se cuida de no despertar su ira, decepción o tristeza. Todas estas son características que permiten pensar que cualquier *entidad espiritual*, en las condiciones adecuadas, puede sufrir algún tipo de *daño moral espiritual*.

En coherencia con lo expuesto, Shweder *et al.* (1997, p.140) afirman que en el orden social de los habitantes de la región de Orissa los tres discursos que representan los diferentes códigos éticos trabajan juntos para promover tres diferentes tipos de *bienes*. Uno de ellos se refiere a la autonomía personal y el autocontrol para tomar decisiones libremente. Otro tiene que ver con hacer parte de una comunidad organizada que le permite al individuo formar su identidad a partir del papel que desempeña dentro de una estructura social definida. Por último, la experiencia de comunicación y conexión con un plano espiritual en el cual la divinidad es guía de comportamiento y aspiración, puede ser el tercer *bien* perseguido por los códigos éticos esbozados por Shweder *et al.* (1997, p.143). Estos tres *bienes morales* promueven juntos la dignidad humana y la autoestima de los integrantes de esa comunidad (Shweder *et al.*, 1997, p.140). Se colige, entonces, que las transgresiones a cualquier norma relacionada con uno de los tres códigos éticos son en el fondo acciones que van en contra de la dignidad humana y la autoestima de los participantes de ciertas comunidades (como expresiones de un daño que puede ser físico o psicológico). Además, como ya lo mencionamos, debemos tener en cuenta los *daños morales sociales y espirituales* que bajo ciertas circunstancias pueden afectar a las entidades sociales o espirituales, como lo presentamos antes.

Es importante resaltar acá la conclusión de Shweder concerniente a las violaciones a las normas de los códigos propuestos por él y sus colaboradores. A saber, que la violación de las obligaciones y de la obediencia debida en cada uno de estos ámbitos (discursos o “marcos intelectuales”) afecta directamente la salud física y mental, la armonía social, el estatus y el bienestar de las personas.

In this view morality and obedience to the obligations and limits of the three ethical discourses directly affect physical and mental health, social harmony, status, and well-being. (Shweder, 1997, p.157)

Esto nos muestra, de manera relevante, que el propio Shweder considera que, de una u otra manera, la transgresión del *orden de las cosas* puede resultar en una afectación negativa a la persona o a la entidad moral correspondiente. Bajo esta perspectiva podríamos decir, sin temor al término, que la violación de normas o costumbres que surgen en los ámbitos de la autonomía, la comunidad y la divinidad resultan ser, en principio, *dañinas* para la dignidad humana y la autoestima de las personas, además de ocasionar un prejuicio en la armonía social.

Esto último, a pesar de la declarada posición de Shweder (1990, 2063) acerca de que los dominios de la obligación moral no se reducen a una mera ética del daño, el derecho y la justicia, muestra

que según la propia teoría culturalista de Shweder (1990) es posible considerar que la percepción de daño (en este caso daño a la dignidad y la autoestima de la persona) puede jugar el papel central y unificador del dominio moral. Cada uno de los tres códigos propuestos por Shweder (1990) se puede ver como una serie de normas y reglas que buscan la *protección de la integridad* de diferentes aspectos del “yo”: el “yo” conectado con la divinidad del mundo a través de lo espiritual; el “yo” construido mediante sus relaciones interdependientes con los demás y su estatus social; y el “yo” de preferencias individuales que busca su libertad para la autodeterminación. Además, la protección de la integridad también se busca para diferentes entidades morales que desempeñan su papel en los distintos “marcos intelectuales”, tales como el *espíritu* y la *divinidad*, la *comunidad* y la *sociedad*, el *yo* o el *individuo*. Por último, tanto las diferentes entidades morales como los distintos aspectos o conceptualizaciones del “yo” se enmarcan en un *orden de la experiencia* que caracteriza los tres ámbitos morales de los códigos de Shweder (1990): *orden natural*, *orden social* y *orden individual*. La tabla 10 presenta esquemáticamente nuestra interpretación de la propuesta de Shweder (1990).

**Tabla 10.** Interpretación a partir de entidades morales de la teoría CAD de Shweder (1990)

CAD	Orden de cosas	Entidad moral	Conceptualización del “yo”	Bien moral	Transgresiones	Daño moral
Ética de la divinidad	Orden natural	Naturaleza, alma, espíritu y divinidad.	Conectado y en comunicación con la divinidad. Busca la santidad y la pureza. Mantiene la tradición.	Experiencia de comunicación y conexión con un plano espiritual en el que la divinidad es guía de comportamiento y aspiración.	Comportamientos sexuales, tabúes alimenticios, con componentes repugnantes y aquellos que van en contra de cualquier tipo de lineamiento religioso o de la tradición.	Daños al <i>ente espiritual</i> al contaminarlo y afectar su santidad. Daños al individuo en su compromiso espiritual y sus expectativas de santidad. También se presenta daño al cuerpo del individuo, asumido como el templo del espíritu y la santidad. <b>Esto afecta la dignidad y autoestima de la persona.</b>

CAD	Orden de cosas	Entidad moral	Conceptualización del “yo”	Bien moral	Transgresiones	Daño moral
Ética de la comunidad	Orden social	Comunidad, grupo, corporación y sociedad.	Interdependientes con los demás. Su identidad depende de las relaciones sociales y de su estatus, honor y reputación en la comunidad.	Formar parte de una comunidad organizada.	Irrespeto a la jerarquía, la autoridad, la interdependencia y el estatus social de las personas. Violación de la armonía y la cohesión social.	Daños al <i>ente social</i> en su organización y armonía. Daños al <i>ente individual</i> en su estatus social y su relación con los demás. <b>Esto afecta la dignidad y autoestima de la persona.</b>
Ética de la autonomía	Orden individual	Individuo	Busca la libertad de elección para satisfacer sus propios intereses.	Autonomía personal y autocontrol para tomar decisiones libremente.	Acciones dañinas que disminuyen el bienestar físico y psicológico, y que, por ende, limitan la capacidad de elección del individuo.	Daños al <i>ente individual</i> en su aspecto físico y psicológico, y en su propiedad. <b>Esto afecta la dignidad y autoestima de la persona.</b>

Fuente: elaboración propia.

Después de esta revisión de las propuestas y observaciones de Shweder, mediante la cual he logrado una reinterpretación conciliadora del importante modelo CAD (fundamental para la teoría culturalista del dominio moral), en lo que sigue me concentraré en presentar, articuladamente, estudios científicos que muestran el papel central que juega la percepción de daño en el contenido de los juicios morales, y que a la vez soporta empíricamente las intuiciones teóricas del propio Shweder.

Además, gracias a este abordaje podré esbozar, en el último capítulo, un nuevo modelo del dominio moral que tenga en cuenta la diversidad cultural, y que a la vez asuma el daño moral como elemento unificador de la moralidad.

### 3.2. Atribución del estatus moral y la percepción de daño

Mi estrategia en esta sección consiste en abordar algunos estudios experimentales sobre los juicios morales que buscan identificar las condiciones que la mente humana exige para que algo o alguien sea legítimamente considerado como una entidad moral. Así, revisaremos la relación que existe entre

la percepción de la *paciencia psicológica* (capacidad de sentir dolor o placer) y la atribución de estatus moral. Desde esta preceptiva, abordaremos algunos estudios que definen ciertos factores auxiliares de atribución de estatus moral, que hacen que nuestras consideraciones morales se expresen como una cuestión de grado. Estos factores auxiliares, sostengo, son articulados por la relación empática que puede conectar a los *agentes* y a los *pacientes morales*, y a su vez permite que los primeros valoren como más importante el daño hacia una entidad moral que hacia otra. Posteriormente analizaremos algunos estudios que encuentran que además de la *paciencia psicológica*, la capacidad agencial es considerada como una fuente independiente de atribución de estatus moral. Sobre estas evidencias argumentaré que la *agencia* puede llegar a ser un factor importante de atribución de estatus moral, por cuanto presupone la posibilidad de *daño moral* hacia los intereses propios de las entidades agenciales. Por último, revisaremos el estudio empírico sobre la percepción de las mentes de Gray *et al.* (2007) que, a mi modo de ver, articula de manera adecuada los factores de atribución de estatus moral —ya abordados— y el reconocimiento de múltiples entidades morales (personas, animales, espíritus, dioses, corporaciones, robots, etc.), permitiendo con esto una gran diversidad ontológica en el dominio moral, coherente con la interpretación conciliadora del modelo CAD de Shweder.

Según mi interpretación del modelo CAD de Shweder, debemos asumir que dentro del amplio dominio moral coexiste una diversidad de entidades a las que, de una u otra forma, les atribuimos estatus moral. Entidades que he clasificado como: *individuales* (seres humanos, animales, organismos vivos, robot, etc.), *espirituales* (almas, espíritus, dioses, etc.) y *sociales* (familias, clanes, tribus, comunidades, corporaciones, instituciones, grupos sociales, etc.). En otras palabras, se podría decir que la ampliación del dominio moral —como bien lo exigen Shweder, Haidt y otros—, con el fin de acoger las distintas preocupaciones morales de culturas diversas, también implicará la ampliación del conjunto de entidades que merecen consideración moral y, consecuentemente, será necesario aceptar una noción amplia de daño moral, por cuanto las normas morales han de perseguir la protección de dichas entidades.

En un sentido “estrecho”, el papel de la moralidad, según Cavalieri (2001, p.27), tiene que ver con organizar un sistema de reglas de la conducta cuya tarea principal es la de proteger los intereses de las personas morales<sup>4</sup>. Se podría decir, entonces, que una de las preguntas fundamentales de

---

4 Para Cavalieri (2001, p.26), el sentido “amplio” de la moralidad se relaciona con una teoría de la conducta que define lineamientos para tener una buena vida, fomentar el buen carácter y buscar valores morales para la convivencia.

la moralidad es *¿cuáles son las entidades a las que debemos consideración moral?* Al respecto, y como de costumbre, por siglos la filosofía ha intentado llegar a una respuesta. Explícitamente o no, a partir de los distintos sistemas éticos se han propuesto criterios para asignar consideración moral a las entidades del mundo. Algunos solo ven en la especie *homo sapiens* el único campo de atribución moral; las únicas entidades que merecen consideración moral son los seres humanos (Aristóteles). Otros, más restrictivos (por ejemplo San Agustín, Kant o Carruthers), han sostenido que el estatus moral es un atributo exclusivo de los seres *racionales* y *autónomos*. A su vez, se presentan propuestas más amplias relacionadas con la capacidad de una entidad para *sentir* como factor único de atribución de estatus moral (Bentham o Singer).

Desde este punto de vista, históricamente se han esgrimido dos factores importantes en la teorización del estatus moral que coinciden con la distinción canónica que Aristóteles realizó entre agente moral y paciente moral (Ética a Nicómaco, 1133a-15 y 1174b-30). Actualmente dicha distinción presenta: i) a la *agencia*, vista como la capacidad cognitiva compleja caracterizada por la deliberación, la planeación, la memoria, el lenguaje, etc., y ii) a la *experiencia* operacionalizada como la capacidad de sentir dolor y placer. Sin embargo, hemos visto que la *agencia* se ha convertido en la quintaesencia del ente moral que es capaz de definir, comprender e implementar principios morales en un amplio rango de situaciones y, por esta misma razón, es el único detentor de consideración moral (Sapontzis, 1987, p.21).

### **3.2.1. Paciencia moral: factor principal de atribución de estatus moral**

Sabemos que en épocas anteriores llegó a ser una creencia generalizada considerar al varón adulto y blanco como único ser con racionalidad y autonomía suficientes para tener estatus moral. Sin embargo, nuestro círculo moral se amplía mediante la asignación de estatus moral a otras personas y entidades (Cf. Laham, 2009). Después de una ardua lucha en los siglos XVIII y XIX, las mujeres adquirieron el reconocimiento de una completa agencia moral, y por ende del estatus moral que antes se les había negado; lo mismo sucedió, un poco más tarde, con indígenas y negros. Este hecho, por supuesto, repercutió en el reconocimiento a estos seres humanos de derechos y deberes jurídicos a lo largo y ancho del mundo.

Sin embargo, ver en los agentes morales el único factor de atribución de estatus moral acarrea algunas exclusiones imperdonables del círculo moral, incluso hoy. Actualmente es inconcebible, por ejemplo, no tener consideración moral hacia los niños, las personas con dificultades cognitivas (en cualquiera de sus espectros) y los animales, en especial aquellos que generalmente

conviven con nosotros. Aunque no es fácil percibir en estos seres capacidades cognitivas complejas que nos permitan identificar en ellos un total ejercicio agencial, hoy por hoy ellos no están fuera de nuestro círculo moral; son parte del conjunto de entidades con estatus moral reconocido. Esto se debe, especialmente, a que en estos casos hacemos valer el otro factor de atribución de estatus moral al que nos hemos referido: la *experiencia* o *paciencia* moral. En el siglo XVIII Jeremy Bentham introdujo la cuestión en la discusión ética, cuando se refirió al estatus moral de los animales y niños:

But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal than an infant of a day, or a week, or even a month old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*? (Bentham, 2012 [1780], Cap. XVII, Sec. IV)

Bentham sugiere que la entidad moral ha de ser reconocida por su capacidad de *sufrir*. En este sentido, el estatus moral es atribuible más que a un *agente* con capacidades cognitivas complejas, a un *paciente* con capacidad de sentir dolor. Bajo esta perspectiva –lo muestra el filósofo inglés– podemos aceptar la inclusión dentro de nuestro círculo moral de entidades como los recién nacidos, los animales, e incluso, extendiendo sus consecuencias, de cualquier tipo de organismo con capacidad sensitiva. Para Bentham, como lineamiento moral el sufrimiento es algo que debemos tratar de evitarle a las entidades morales, es decir aquellas que tienen la capacidad de sentir dolor.

En coherencia con las consideraciones de Bentham, más recientemente se han propuesto definiciones sobre el estatus moral relacionadas con la *experiencia* como factor decisivo en su atribución. Así, Geoffrey Goodwin, de la Universidad de Pensilvania, después de una cuidadosa revisión de la literatura al respecto, colige que la conceptualización más aceptada del estatus moral se refiere a “An entity with moral standing is one that can be morally wronged” (Goodwin, 2015, p.914). Así, el daño o perjuicio moral se convierte, en este enfoque, en la consecuencia negativa de la que debe ser protegida toda entidad moral.

Con los mismos argumentos, Sytsma y Machery (2012) sostienen que “An entity has moral standing if and only if it can be morally wronged” (p.304). Pero, además de apuntar a la *paciencia moral* de los seres a los que se les atribuye estatus moral, estos autores señalan dos consecuencias adicionales que se deben tener en cuenta a partir de esta definición de estatus moral. En primer lugar, que a una entidad se le atribuye estatus moral solo cuando se *pueda considerar* que los efectos negativos y directos de las acciones de los *agentes* morales puedan recaer en ella. En segundo lugar, sugieren una

distinción entre la capacidad psicológica para sentir dolor o placer (*paciencia psicológica*) y la capacidad de ser dañado (*paciencia moral*) (Sytsma y Machery, 2012, p.304). Así, el concepto de *paciencia psicológica*, desde este punto de vista, se refiere exclusivamente a si una entidad tiene la capacidad de sentir dolor o sufrimiento, no solo desde un punto de vista físico, sino que, por supuesto, ha de tenerse en cuenta además el sufrimiento o daño psicológico. En otras palabras, para Sytsma y Machery la *paciencia psicológica* de las entidades (poseer sensibilidad, en especial hacia el dolor y el sufrimiento) indicaría que una entidad con tal capacidad *puede* ser dañada desde un punto de vista moral, es decir que tiene *paciencia moral*, y por lo tanto estatus moral.

Ahora bien, aunque Sytsma y Machery afirman que tanto la *agencia moral* como la *paciencia moral* son factores independientes de atribución de estatus moral<sup>5</sup>, en la aclaración que ellos presentan a su definición de estatus moral queda la idea de que el *agente moral*, aquel que realiza acciones que afectan a un *paciente moral*, no es estrictamente una entidad considerada con estatus moral. Esto porque a una entidad se le atribuye estatus moral solo si tiene la capacidad de ser afectada negativa y directamente por una o varias acciones de un *agente moral*. Esta intuición se corresponde con la diferenciación propuesta por la filósofa Evelyn Pluhar, quien sostiene que el *agente moral* es aquel que realiza una acción de consecuencias morales, y por lo tanto actúa moralmente, mientras que el *paciente moral* es aquel sobre el que recaen las acciones de los *agentes morales* (Pluhar, 1987, p.33). Además, Pluhar (1987, p.33) afirma que los *agentes morales* son capaces de actuar según principios morales, sin coacción, y en ese sentido son responsables moralmente de sus actos. También sostiene que todas las normas éticas están dirigidas a regular su comportamiento, a lo que yo añadiría: para evitar que sus acciones dañen a los *pacientes morales*. Aun así, sus actos pueden ser objeto de evaluación moral (Pluhar, 1987, p.33). Desde este punto de vista, conceptualmente parece claro que un ente moral no lo es por su capacidad agencial, sino por su *paciencia* o *experiencia moral*. Los agentes morales son responsables de lo que pase moralmente con las entidades morales, pero ellos mismos no son considerados moralmente (Cavalieri, 2001, p.29). Por supuesto que conceptualmente también se puede aceptar que una entidad con capacidad agencial puede llegar a ser reconocida como ente moral, pero solo porque dicha entidad, desde otro punto de vista, *puede* ser dañada o perjudicada moralmente por otros *agentes morales* (para una postura similar ver Pluhar, 1987; Warren, 2000; Cavalieri, 2001).

---

<sup>5</sup> Sytsma y Machery intentan probar esta postura mediante experimentos que comentaré más adelante, en la sección 3.2.2.

Por otro lado, si aceptamos la distinción (y separación) entre *paciencia psicológica* y *paciencia moral*, es concebible asumir que se puede atribuir estatus moral a entidades que no tengan capacidad de sufrimiento. Pensemos, por ejemplo, en las propuestas recientes de la ética ambiental (no libres de controversia), que sugieren incluir en nuestro círculo moral a entidades del tipo de plantas, árboles o ríos. Aquí, la consideración moral hacia estas entidades es mucho más amplia que el mero reconocimiento de *paciencia psicológica*, y tiene que ver más con el reconocimiento de su “valor intrínseco”, mediante el reconocimiento de sus intereses como importantes por sí mismos y no de manera instrumental para nuestro beneficio (Goodwin, 2015 p915). Por ejemplo, se afirma que los árboles deben protegerse del daño porque debemos reconocer directamente sus “interés” de mantenerse vivos (Cf. Goodpaster, 1978; Stone, 2010; Nussbaum, 2012). Con todo, la consideración moral más amplia hacia entidades que no tienen capacidad de sufrir (que lógicamente se puede admitir gracias a la distinción entre *paciencia psicológica* y *paciencia moral*) centra su discurso en la protección, frente al daño moral, de entidades a las que se les reconocen intereses propios. Desde mi punto de vista, bajo este marco de consideración moral también se pueden incluir, por ejemplo, a entidades sociales como corporaciones, instituciones o gobiernos, y a entidades espirituales como los dioses o espíritus que no sufren dolor por su carácter divino pero que tiene intereses que pueden verse afectados por nuestras acciones terrenales. Puede que nosotros no percibamos en este tipo de entidades algún elemento relacionado con la *paciencia psicológica*, pero lo que si es cierto es que reconocemos en ellas intereses propios que les dan en sí mismas consideración moral.

### **3.2.1.1. Gradación del estatus moral. Factores auxiliares de la atribución de estatus moral**

Como ya sugerimos, según el enfoque de la *paciencia moral*, dentro de nuestro círculo moral podemos incluir no solo a seres que en general han tenido, sin discusión, consideración moral como los individuos adultos de la especie humana, sino que también pueden estar incluidos los niños, las personas con discapacidades cognitivas, los animales y, en últimas, los organismos con sistema nervioso (sistema que habilita a un ser para tener la capacidad de sentir dolor y placer). Ahora bien, dentro de nuestro círculo moral, en la práctica es evidente que le tenemos más consideración moral a unos seres sintientes que a otros. En otras palabras, generalmente preferimos proteger del daño moral a un niño o a un ser humano, a pesar de que esto implique permitir el daño moral a un animal. Esto sugiere que la atribución de estatus moral es una cuestión de grado. Por ejemplo, para nosotros tiene más estatus moral un niño recién nacido que una cría de jirafa. Pero, ¿cuáles son los criterios que definen ese tipo de gradación en la atribución de estatus moral? Según Goodwin (2015), se puede argumentar que la gradación de atribución moral es un efecto

producido por la relación que tiene la *paciencia moral* con la *agencia moral* (p.923). En otras palabras, puede ser que en realidad estos dos factores no sean estrictamente señales independientes para atribuir estatus moral como lo sugieren Sytsma y Machery (2012) en sus estudios empíricos. Por el contrario, atribuimos más o menos estatus moral a partir —en primera medida— del reconocimiento de capacidades experienciales (sentir dolor o placer), y complementamos la atribución con el reconocimiento de algún tipo de capacidad agencial, como por ejemplo la autonomía racional (Goodwin, 2015, p.923). Así, a entidades que puedan sufrir, pero que no parezcan tener capacidades cognitivas complejas como el ejercicio de la planeación racional (v. g. un gusano de tierra), les atribuiremos menos estatus moral que a aquellas que cumplen con las dos características mencionadas (v. g. el vendedor de periódico de mi barrio).

Ahora bien, aunque la sugerencia de Goodwin (2015) es adecuada, también es cierto que si nos limitamos solo a ella encontraremos casos que no alcanzan a ser explicados. Por ejemplo, teniendo en cuenta lo observado por Goodwin (2015), a una cría de jirafa y a un bebé humano les deberíamos atribuir el mismo grado de estatus moral, dado que ambos parecen carecer de autonomía racional. Sin embargo, en la práctica no se cumple esta paridad en la atribución moral, pues la consideración moral hacia una cría de humano es ampliamente mayor que la consideración moral hacia cualquier otro animal no humano, no importa la cercanía que tengamos con él. En este sentido, parecen haber otras señales que provocan una valoración mayor hacia el estatus moral de los diferentes entes.

La psicóloga Anna Gunnthorsdottir (2001) sostiene que la similitud de otros seres con los humanos puede ser un factor que potencie su protección. Más aún, Gunnthorsdottir (2001, p.205) afirma que el atractivo físico de los animales es un punto clave para que los humanos busquemos su conservación. Esto parece indicar que en el fondo la empatía generada por factores como la similitud o el atractivo de las entidades puede llegar a potenciar la valoración del estatus moral. Además del reconocimiento de *paciencia moral*, que determina el estatus moral de una entidad, en la valoración de grado de dicho estatus (qué tanta consideración moral se le ha de tener a una entidad) intervienen factores relacionados con la presencia de agencia, la similitud hacia los humanos y el atractivo físico que, desde mi punto de vista, acentúan un vínculo empático hacia los *pacientes morales*.

Esta hipótesis se ve parcialmente respaldada por los psicólogos australianos Rae Westbury y David Neumann, quienes en 2008 encontraron que tenemos respuestas psicofísicas que señalan empatía frente a objetivos no humanos calificados con relación filogenética (Westbury y Neumann,

2008, p.66). Los investigadores les presentaron a los participantes videos en los que se veían humanos, primates, aves y mamíferos victimizados (p.68). Después de analizar las respuestas a un cuestionario de empatía y la conductancia de la piel del rostro de cada uno de los participantes, encontraron que dichas respuestas aumentaron a medida que la similitud filogenética de las entidades víctimas también se incrementaba con respecto a los seres humanos (p.70). Para Westbury y Neumann (2008, p.70) esto muestra un “sesgo empático” hacia los estímulos humanos que resulta en mayor preocupación sobre el bienestar de las víctimas.

Téngase en cuenta que una de las características de la conexión empática tiene que ver con “ponerse en los zapatos del otro”, en “sentir” psicológicamente lo que el otro siente. Desde este punto de vista, creo que el “sesgo empático” que tenemos con ciertos *pacientes morales* puede generar la impresión en los *agentes morales* de que ciertas entidades pueden sentir más dolor y sufrimiento que otras, dado que es un dolor o sufrimiento que, de una u otra manera, nosotros mismos como *agentes morales* sentimos con ellas. Así, se puede decir entonces que la gradación en la atribución de estatus moral puede corresponder a una gradación en la capacidad de sufrimiento que percibamos en los *pacientes morales*. Esta percepción estará correlacionada con el nivel de empatía que sentimos hacia dichas entidades.

Esta relación entre empatía, percepción de daño y juicio moral también se puede articular con el modelo que explica la consideración moral y su gradación a partir del reconocimiento de los intereses de las entidades. Así, el filósofo estadounidense David DeGrazia (2008) sostiene que la consideración desigual hacia entidades, desde el punto de vista de su estatus moral, se debe a una consideración desigual de los intereses que dichas entidades morales tienen (p.192). En este sentido, DeGrazia (2008, p.188) explica que incluso aquellos que reconocen en todas las especies de animales un estatus moral, también reconocen que no todos los intereses de los animales son comparables entre sí. Esto porque, en el fondo, los *agentes morales* consideramos que “en iguales condiciones es mucho peor causar más daño que menos daño” (DeGrazia, 2008, p.188). Por ejemplo, un animal no humano y un ser humano tienen el interés en evitar el sufrimiento. Sin embargo, a pesar de ser el mismo interés (al menos tiene el mismo nombre), los *agentes morales* considerarán como más importante el interés de un ser humano de evitar el daño, que el interés de un ratón de evitar el daño. Desde mi punto de vista, esto tiene que ver con que percibimos que la violación de los intereses de una entidad determinada es más dañina que la violación de los intereses de otra, porque con la primera tenemos una conexión empática (por su atractivo, similitud, cercanía genética, etc.) que nos hace percibir dicho daño como cercano a nosotros. Al final de cuentas, como afirmé antes, la gradación en la atribución de estatus moral depende de la

manera como los *agentes* perciben el nivel de sufrimiento de uno u otro *paciente moral*, gracias al nivel de empatía que experimentan con dichas entidades morales.

### **3.2.2. El papel de la agencia y la paciencia moral en la atribución de estatus moral: estudios empíricos**

En varios estudios realizados por el psicólogo Kurt Gray y su equipo del Laboratorio de Psicología Moral de la Universidad de Carolina del Norte, en Estados Unidos, se han identificado dos dimensiones claves para la percepción de la mente de otros (Cf. Gray *et al.*, 2007; 2009; 2011; 2012a; 2012b; 2014, Waytz *et al.*, 2010 y Wegner y Gray, 2016). Por un lado, la percepción de una dimensión de *agencia* que se relaciona con la habilidad de una determinada entidad para dirigir, planear y controlar sus acciones de manera autónoma, y por otro lado, la percepción de una dimensión de *experiencia* que tiene que ver con la capacidad de poseer experiencias relacionadas con el placer y el sufrimiento. Los hallazgos del equipo de Gray demostraron que estas dos dimensiones (psicológicas) se correlacionan positivamente con las capacidades morales de *agencia* y *paciencia* (Gray *et al.*, 2007; 2012a y b). En otras palabras, como ya hemos sugerido, en una entidad determinada la percepción de *experiencia*, por un lado, y de *agencia*, por otro, se correlacionan con la atribución de *paciencia moral*, es decir, con la creencia de que una entidad puede ser perjudicada moralmente incluso aunque no pueda “sentir” dolor en ninguna de sus formas. En el caso de los estudios empíricos de Gray, los sujetos encuestados a través del sitio web Mind Survey se inclinaron fuertemente en proveer protección y cuidado a entidades en las que percibieron *experiencia*, mientras que cuando percibieron *agencias* (psicológica), las entidades fueron vistas como responsables moralmente y merecedoras de castigo en el evento de haber causado algún daño a otros (Gray *et al.*, 2007, p.619).

Agency is linked to moral agency and hence to responsibility, whereas Experience is linked to moral patiency and hence to rights and privileges. Thus, our findings reveal not one dimension of mind perception, but two, and show that these dimensions capture different aspects of morality. (Gray *et al.*, 2007, p.619)

En definitiva, los estudios sobre percepción de la mente realizados por Gray y sus colaboradores han encontrado que la percepción de *paciencia psicológica* se encuentra relacionada con la asignación de derechos morales, y la percepción de *agencia psicológica* se relaciona directamente con la atribución de responsabilidad moral. Además, los resultados mostraron que la dimensión psicológica de la *agencia* también predice, aunque en un grado menor, juicios de preocupación moral hacia las entidades. Estos datos sugieren que la *agencia moral* también cumple un papel en la atribución de estatus moral.

En este mismo sentido, Sytsma y Machery (2012) presentan evidencias que conducen a afirmar que las habilidades experienciales y agenciales son dos fuentes independientes de atribución de estatus moral. En sus estudios, Sytsma y Machery (2012) construyen varias historias en las que muestran distintas entidades con capacidades experienciales o agenciales. Los investigadores manipulan las capacidades de *agencia* o *experiencia* de las entidades a través de las historias. En el primero de los cuatro estudios presentados, se refieren a monos lanudos que servirán como objeto de experimentación médica con consecuencias dañinas y de gran sufrimiento para los animales. Sytsma y Machery (2012, p.316) encuentran que los participantes ven más moralmente condenable que los monos sean utilizados en el experimento cuando ellos son caracterizados, principalmente, con *paciencia psicológica*. Posteriormente, en el segundo estudio utilizó viñetas en las que se presenta una situación relacionada con infringir daños a una especie de animales extraterrestres recientemente encontrados en una exploración intergaláctica. Este cambio de entidad pretende evitar, según los autores, una vinculación empática entre los participantes y entidades que probablemente conocen o con las que hasta se han relacionado en algún momento de sus vidas. Curiosamente, al manipular las capacidades experienciales o agenciales de la especie de animales alienígenas el estudio muestra que los participantes ven como más negativo moralmente que se produzca algún tipo de daño cuando la especie de alienígenas es presentada con características agenciales (Sytsma y Machery, 2012, p.319). Esto entrega evidencias de que ambos factores o dimensiones –como las denomina Gray y su equipo– juegan un papel importante en la conformación de juicios morales.

Dado que en el primer estudio los autores encontraron una correlación positiva entre *experiencia* y juicio moral, pero ninguna entre *agencia* y juicio moral y, por otro lado, en el segundo estudio encontraron una correlación positiva entre *agencia* y juicio moral, pero ninguna entre *experiencia* y juicio moral, los autores sospechan que existen factores situacionales no identificados en los dos estudios que pueden afectar la atribución de estatus moral (Sytsma y Machery, 2012, p.319). Así las cosas, en otros dos estudios Sytsma y Machery (2012) encontraron que los factores situacionales que parecen actuar en la atribución de estatus moral tienen que ver con el grado de empatía que comparten los participantes con las entidades presentadas en las viñetas (hipótesis que ya esgrimí en el apartado 3.2.1.1.), y, de otra parte, si las acciones descritas en las historias van dirigidas hacia individuos o hacia grupos.

Así, en un tercer estudio los autores presentaron evidencia relacionada con que las personas se concentran en la *experiencia* cuando sienten empatía por las entidades sobre las que se generan daños (Sytsma y Machery, 2012, p.321), y en el último estudio de su artículo se muestra que las personas reconocen estatus moral a los grupos (como la especie de animales alienígenas), más por su capacidad agencial que por su capacidad experiencial (Sytsma y Machery, 2012, p.223). Los mismos autores sostiene que este

efecto en los grupos puede ser otra “cara de la moneda” del grado de empatía con el que se relacionan los participantes con las entidades de las historias. Esto porque, tal vez, las personas ven más *experiencia* en los individuos con los que ciertamente pueden empatizar, mientras que ven más *agencia* en los grupos, con los que difícilmente pueden generar una conexión empática (Sytsma y Machery, 2012, p.321). En cualquier caso, todos los estudios presentados por Sytsma y Machery entregan evidencia que respalda las propuestas de Gray *et al.* (2007; 2012b) sobre el papel efectivo que cumplen las dos dimensiones (*paciencia* y *agencia*) en la atribución de estatus moral a diversas entidades.

### 3.2.3. Percepción de entidades morales. Diversificando nuestros círculos morales

En relación con la atribución de estatus moral a distintos tipos de entidades, creo que es importante revisar otro interesante resultado de los experimentos de Gray y su laboratorio. Gray *et al.* (2007) encuentran que las personas perciben mente en una gran variedad de entidades, y por consiguiente les atribuyen estatus moral, en un grado u otro. En particular, Gray *et al.* (2007) diseñaron su encuesta presentándoles a los participantes 13 distintas entidades, cada una con una breve descripción e imagen (tabla 11).

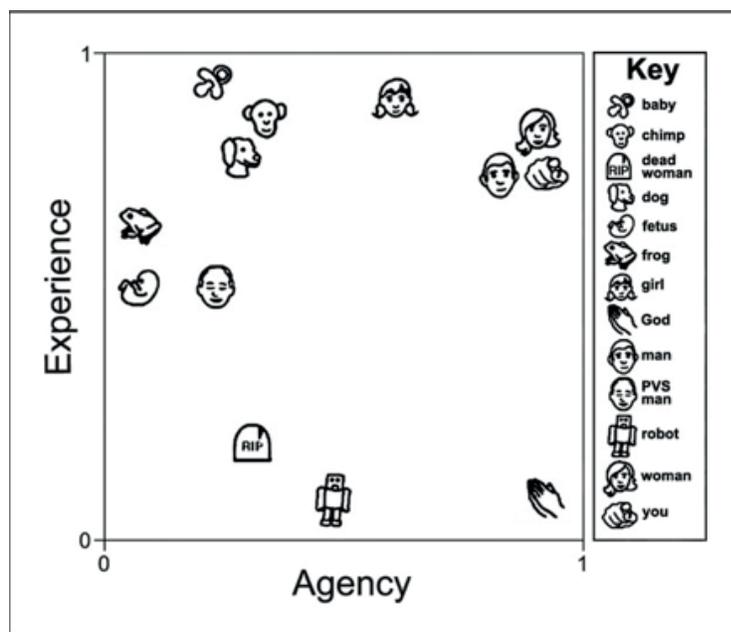
**Tabla 11.** Entidades de “Mind Survey”

	Entidad	Descripción
1	Sharon Havey	Ejecutiva de una empresa de publicidad
2	Todd Billingsley	Contador profesional
3	Nicholas Gannon	Niño de 5 meses
4	Samantha Hill	Niña de 5 años
5	Toby	Chimpancé salvaje
6	Gerald Schiff	Paciente en estado vegetativo permanente (EVP)
7	Dolores Gleitman	Fallecida recientemente
8	Charlie	Perro de una familia
9	Kismet	Robot sociable construido en un laboratorio del MIT
10	Rana verde	Animal silvestre
11	Feto humano	De 7 meses
12	Usted	El que contesta la encuesta
13	Dios	

Fuente: elaboración propia, a partir de Gray y Wagner, 2016).

Adicionalmente, los investigadores seleccionaron 11 distintas habilidades mentales a partir de ensayos filosóficos, estudios psicológicos y de algunos textos de literatura. Las capacidades

relacionadas en el estudio fueron: dolor, placer, autocontrol, planeación, pensamiento, alegría, vergüenza, hambre, memoria, miedo e ira. A partir de esta selección se presentaron todas las habilidades relacionadas con las 13 entidades. Con las respuestas de los participantes los investigadores calcularon el promedio de cada una de las habilidades, y mediante un análisis factorial identificaron que las habilidades mentales se concentraron en dos grandes grupos, como ya se mencionó: *experiencia* y *agencia* (Gray et al., 2007, p.619). Mediante la conformación de esas dos dimensiones para percibir las mentes, Grey et al. (2007) elaboraron un mapa de mentes en el cual se ubican las distintas 13 entidades, como se observa en la figura.



**Figura 2.** Mapa de la percepción de la mente.

Fuente: Gray et al., 2007, p.619, figura 1.

Como se aprecia en la figura 2, en las respuestas los encuestados ubicaron cada una de las 13 entidades dentro de un mapa de percepción de la mente. Allí encontramos que entes con indiscutible capacidad mental como el contador, la ejecutiva de publicidad y el mismo participante en la encuesta son percibidos con una alta capacidad agencial, y a la vez con una alta capacidad experiencial. Correlativamente, como lo expliqué al inicio de la sección 3.2.2., a estas entidades se les atribuyen responsabilidades y derechos morales. Ahora bien, cuando nos enfocamos, por ejemplo, en las entidades no vivas (el robot, Dolores, la mujer fallecida, y Dios) aparecen resultados interesantes. Las personas perciben en estas entidades algún tipo de mente, pues consideran que aunque pueden no ser capaces de experimentar su entorno, sí tienen pensamiento, intencionalidad,

y en general capacidad agencial. Dios es la entidad con más alta *agencia* (en últimas es omnipotente), pero con una atribución muy pobre de *experiencia*. En cualquier caso, los participantes identifican en Dios una entidad con responsabilidad moral. En el otro extremo vemos entidades percibidas con altas capacidades de sentir y experimentar, de tener vida interior, pero a las que se les reconoce muy poca *agencia*; por lo que no son responsables moralmente, se les debe tener alta consideración moral. Allí se ubican el bebé, el chimpancé y el perro.

En una perspectiva complementaria, Gray y Wegner (2016) sostienen que las entidades con alta *experiencia* y poca *agencia* —según las habilidades atribuidas— son entidades que pueden recibir daño en buena medida, pero, por el contrario, podrían producir escaso daño. La *experiencia* las habilita para sentir y recibir daño, mientras que la *agencia* les da la posibilidad de producir algún tipo de perjuicio intencional.

Gray y Wegner (2016) manifiestan que en un estudio posterior se incluyó en la encuesta una decimocuarta entidad, una corporación del tipo de Google. Los encuestados nuevamente percibieron en la entidad una capacidad mental relacionada con muy alta *agencia*, pero poca *experiencia*. En el mapa la corporación quedó ubicada muy cerca a Dios. Las entidades de este tipo (con *agencia* percibida, pero sin *experiencia* o *paciencia psicológica*) pueden sufrir daños en cuanto al cumplimiento de sus propios intereses, como ya lo comenté en el apartado 3.2.1. Pensemos por ejemplo en una corporación como Google. En el experimento de Gray y sus colaboradores, aunque esta empresa tecnológica se percibe con una alta capacidad *agencial*, capaz de decidir y llevar a cabo planes de manera racional, no es percibida con capacidad experiencial, o lo que otros investigadores denominan como *paciencia psicológica*<sup>6</sup>. De todas formas, a estas entidades les reconocemos intereses propios alrededor de los cuales realizan toda su planeación y ejecución agencial, y por eso mismo también aceptamos que dichas entidades pueden ver perjudicados sus intereses por acciones de individuos u otras corporaciones competidoras. Así, un grupo de *hackers* podría violar su seguridad informática para extraer información relacionada con los secretos desarrollos sobre los que la corporación planea centrar toda su operación dentro de cinco años. La corporación también podría ser *víctima* de otra empresa que, mediante *hostile takeover*, adquiera acciones suyas en la bolsa de valores para cambiar a sus directivas, y posteriormente sacarla del sector y de la competencia del mercado.

---

<sup>6</sup> Nótese que Gray sugiere que los participantes del Mind Survey perciben una muy baja (no nula) experiencia tanto en Dios como en la corporación.

Al fin y al cabo, como lo confirman los experimentos de Gray *et al.* (2007) y Sytsma y Machery (2012), la *paciencia moral*, a saber, la posibilidad de sufrir daño moral, no solo se correlaciona con la identificación de experiencia o *paciencia psicología* (capacidad de sentir daño y dolor), sino que también puede estar vinculada a la identificación de capacidad agencial, ya que gracias a tal capacidad reconocemos que se le puede hacer daño moral a la entidad a través del perjuicio a sus propios intereses. Así las cosas, sostengo que dentro del dominio de la moral podemos suponer que todas las mentes percibidas, ya sean como *agentes* o *pacientes*, pueden ser perjudicadas moralmente en cuanto a sus intereses o en cuanto a su capacidad de sentir dolor y placer.

Como ya lo he mencionado, podemos tener consideración moral hacia entidades sociales del tipo de corporaciones como Google o Amazon, gobiernos nacionales o locales, y hasta sociedades vistas en su conjunto, porque en cada caso identificamos intereses promovidos por ellas que se pueden ver afectados, interrumpidos o estropeados por comportamientos de sus integrantes o de entes externos, relacionados con el irrespeto a la autoridad, la deslealtad al grupo, la fractura de la interdependencia de los integrantes del grupo social y su estatus social. Todo esto puede conllevar serias dificultades en el logro de los objetivos comunes y el normal desarrollo de la entidad social.

Con todo lo dicho hasta acá, encontramos buenas razones y evidencias experimentales que permiten afirmar que nuestro mundo moral está ricamente habitado por entidades diversas que van desde los seres humanos (nacidos y no nacidos), pasando por los animales no humanos (en todos sus grados de complejidad), los grupos sociales, las instituciones, nuestra alma, los espíritus y hasta uno o múltiples dioses. En este sentido, teniendo en cuenta la amplitud cultural de las preocupaciones morales alrededor del mundo, el círculo moral de cada uno de nosotros, definido como el “conjunto de entidades por las que tenemos alguna obligación moral de mostrar preocupación” (Goodwin, 2015, p.922), es también diverso en su presentación y contenido. Así, el círculo moral de un individuo occidental, laico, educado en la ciencia y políticamente liberal, muy probablemente contendrá solo entidades morales, tales como las otras personas, algunos animales y poco más. Una persona de la India, practicante del hinduismo, seguramente incluirá una mayor diversidad de entidades en su círculo moral. Por ejemplo, además de las personas y algunos animales, tendrá consideración moral por cada alma en el mundo, por una infinidad de espíritus y por miles de dioses que constituyen el núcleo de su religión. Un indígena mesoamericano tal vez incluirá en su círculo moral, a personas, animales y dioses, pero también montañas, ríos y nubes. En el caso de un oriental, educado en una cultura milenaria del trabajo en equipo y la construcción permanente de comunidad, tal vez tenga dentro de su círculo moral a entidades del tipo de grupos sociales, instituciones y corporaciones.

Desde mi punto de vista, las preocupaciones morales de cada cultura (lo que Shweder pretendió representar y agrupar en sus tres códigos éticos CAD) también se pueden ver como específicas consideraciones morales dirigidas a distintas entidades, que para cada comunidad son importantes, valiosas y siempre claves en la construcción de su propia realidad cultural. Como vimos, Shweder intuyó el protagonismo de las entidades morales en sus códigos éticos. Sin embargo, en sus conclusiones les quitó importancia para concentrarse en las preocupaciones y conceptos morales de las distintas culturas. Esto, por supuesto, fue muy importante e iluminador para el desarrollo de los estudios posteriores sobre el contenido, la generación y hasta el origen de los juicios morales. Pero creo que, como he venido insistiendo, si reconocemos el verdadero papel que juegan las entidades morales en la diversidad cultural del mundo (importancia relacionada con la construcción de círculos morales que definen las consideraciones, las preocupaciones y las reglas para la protección de los entes morales), encontraremos un fértil y amplio campo de investigación teórica y empíricas por recorrer, para identificar con mayor precisión el contenido mismo de los juicios morales.

En este sentido, he mostrado que, al considerar con más detenimiento el papel que desempeña la atribución de estatus moral a diversas entidades del mundo, y cómo sobre esas diversas entidades convergen, para su protección, las preocupaciones, los conceptos, las reglas y normas morales de los distintos códigos culturales, se puede aceptar justificadamente que podemos rastrear el contenido básico de los juicios morales en la percepción de *daño moral intencional*. Como ya lo afirmé, al ampliar el dominio moral mediante la inclusión de nuevas entidades morales sobre las que convergen preocupaciones, reglas y conceptos del mundo moral, automáticamente es necesario reflexionar sobre un concepto amplio de *daño moral*, en torno al cual los juicios morales se pronuncien.

A partir de las diversas e interesantes investigaciones vistas hasta el momento, en el siguiente capítulo intentaré desarrollar un modelo del dominio moral centrado en las entidades morales que nos permita concebir coherentemente el daño como el contenido nuclear de los juicios morales, sin dejar de lado la posibilidad de explicar la diversidad cultural de los intereses y normas morales, acertadamente reconocida por la corriente culturalista de la psicología.



## **4. La concepción general del daño y las entidades morales en un nuevo modelo del dominio moral**

Hasta acá hemos visto que podemos admitir una posibilidad práctica de considerar la percepción de daño como elemento central del dominio de lo moral y la consecuente generación de juicios morales. También presentamos un nuevo enfoque de interpretación de la teoría culturalista del dominio moral propuesta por Richard Shweder, mostrando su preocupación manifiesta por el papel de la diversidad de entidades dentro del dominio de lo moral. Este nuevo enfoque, como lo expliqué en detalle, nos permite acceder a la configuración teórica de un modelo del dominio moral centrado en las entidades morales, el cual tiene en cuenta la diversidad cultural de los juicios morales, preocupaciones y normas, y a la vez acepta la percepción de daño como elemento unificador de los juicios de valor.

En la primera parte del presente capítulo me concentraré en la elaboración conceptual de una noción amplia del daño que se adecúe de mejor manera a mi propuesta general del dominio moral centrado en las entidades. Además, expondré en detalle el mecanismo psicológico del juicio moral que, por supuesto, se articula con mi propuesta general. Este mecanismo incluye la plantilla cognitiva propuesta y soportada con estudios empíricos por el psicólogo Kurt Gray y su equipo del laboratorio de percepción de la mente y moralidad en la Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos. Al finalizar esta primera parte, presentaré la evolución conceptual de mi modelo del dominio moral a través de la descripción esquemática de los modelos de Turiel, Shweder y Haidt. En una segunda parte del capítulo, me propongo abordar, desde una perspectiva metaética, tanto el modelo del dominio moral como su complementario modelo del juicio moral. Esto con el fin de ofrecer una visión integral de mi propuesta que incluya sus presupuestos teóricos y las particulares consecuencias filosóficas.

## 4.1. La noción amplia de daño moral

En 1859 John Stuart Mill publicó un texto fundamental para el liberalismo político y el utilitarismo filosófico: *On Liberty*. Aunque en las primeras páginas del libro Mill aclara que no es un ensayo para hablar del libre albedrío (libertad en sentido moral), sino más bien de la libertad en su sentido social y político, en el transcurso del texto llega a sostener que su objeto es el de “proclamar” un principio general encaminado a regir la conducta de la sociedad en relación con los individuos (Mill, 2001[1859], p.13). Así, en este pequeño texto se encuentra la formulación canónica del *principio del daño*, en torno a la cual han girado por siglos teorías filosóficas y psicológicas acerca de la moralidad. Para Stuart Mill “That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others” (Mill, 2001[1859] p.13).

Algunos investigadores concuerdan hoy con que las teorías de la psicología moral con enfoque culturalista son, en parte, una reacción científica en contra del *principio del daño* de John Stuart Mill (Cf. Haidt, 2012, Cap.5). Para psicólogos morales como Haidt el *principio del daño* responde a una visión parcializada de la realidad moral, pues está postulado para fomentar una perspectiva liberal e individualista del mundo y la sociedad. Es sabido —afirma Haidt (2012, p.148)— que las personas educadas en la cultura occidental tienen una concepción del yo más independiente y autónoma que la que pueden llegar a tener individuos educados en países de Oriente, especialmente del continente asiático. Es más, Haidt (2012, p.309) considera que incluso en los países occidentales claramente existen grupos de personas que tienen una inclinación ideológica distinta a la liberal (conservadores, libertarios, entre otros), y por tal razón pueden no ver en el *principio del daño* la única guía para su actuar en el mundo moral.

Aunque es claro que el *principio del daño* formulado por Mill es uno de los elementos importantes que sirven para soportar una visión liberal de la sociedad, también creo que, como lo mostré en el capítulo anterior, si nos concentramos en las entidades que habitan el amplio dominio de lo moral, dicho principio puede ser una buena guía para identificar el elemento nuclear que se encuentra a la base de las preocupaciones morales, los conceptos, reglas y juicios que buscan la protección de las entidades morales en todas las culturas.

Como ya lo he comentado, la noción de daño ha estado presente en el centro de las reflexiones sobre la moral en las propuestas de una gran variedad de filósofos y psicólogos de todas las épocas, desde Aristóteles, pasando por Hume, Kant, Schopenhauer, Bentham, Mill y llegando hasta

Kohlberg, Turiel, Singer o Gray, entre otros. Después de todo, es interesante descubrir que incluso la noción de daño “reaparece” en un lugar importante, pero no explorado, de las investigaciones y propuestas de Richard Shweder, el culturalista que más ha influenciado el trabajo teórico y empírico de los últimos treinta años sobre la moral. La crítica de Turiel *et al.* (1991) a los estudios y conclusiones de Shweder *et al.* (1987) acerca de que tal vez las observaciones de este último en culturas orientales solo presentan una forma distinta de percibir y evaluar el daño, a mi modo de ver, se concilia con el modelo CAD del propio Shweder, sin quitarle potencia ni pertinencia.

Así, he argumentado que al pensar en una noción más amplia de daño se garantiza, a la vez, que dicha noción se pueda considerar como el elemento unificador del ámbito de la moral, y además que con esto se logre una buena explicación de la diversidad cultural en lo moral. Por el contrario, si nos limitamos a una noción estrecha, relacionada únicamente con perjuicios físicos y, a lo sumo, psicológicos, como la que persistentemente ha empleado Haidt en sus distintos estudios, será muy difícil ver en ella un factor unificador de lo moral.

En este sentido, creo importante resaltar que los elementos básicos para una noción amplia de daño, que no se limitan al perjuicio físico o psicológico, los presenta Shweder casi al final de uno de sus más paradigmáticos trabajos: “The ‘Big Three’ of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the ‘Big Three’ Explanations of Suffering”, de 1997.

In this view morality and obedience to the obligations and limits of the three ethical discourses directly affect physical and mental health, social harmony, status, and well-being. (Shweder *et al.*, 1997, p.157)

Si articulamos esta conclusión de Shweder, que ve en cada uno de los tres códigos morales una preocupación moral por el daño, con las diversas entidades morales que, a su vez, habitan los tres códigos, encontraremos que en el fondo Shweder está asumiendo una concepción amplia de daño moral. Así, además de incluir los perjuicios físicos y psicológicos para los individuos en el código de la Autonomía, también acepta que las entidades morales, desde un punto de vista social (*Community*) y espiritual (*Divinity*), se pueden ver perjudicadas en cuanto a su armonía social, estatus y bienestar.

Como ya lo abordé en la sección 3.1.3. del capítulo anterior, y esquemáticamente en la tabla 10, considero que la noción amplia de daño debe tener en cuenta dos formas de percibir las entidades morales, a saber:

1. Las entidades morales vistas como *individuos* que habitan cada uno de los tres códigos presentados por Shweder, y que se ven afectadas de distintas maneras —especialmente en su dignidad—, dado el particular orden de cosas que cada código asume. Así, en principio los individuos se ven perjudicados física y psicológicamente en el ámbito de la Autonomía por acciones en contra de su libertad y bienestar físico y mental, mientras que en el ámbito de la Comunidad su afectación principal tiene que ver con la pérdida de su estatus social, del reconocimiento dentro de su comunidad y de las posibilidades de relacionarse con los demás; para el caso del ámbito de la Divinidad, generalmente los individuos se ven afectados por una especie de contaminación espiritual que les provoca desconexión con la esfera de lo sagrado, perjuicios en sus creencias y principios, y asalto a su dignidad como persona religiosa. Además, concordando con Nussbaum (2012, p.344), cada entidad viva en el mundo tiene su particular forma de “florecer” y, fundamentalmente, gracias a esto, su propia dignidad. Nussbaum (2012, p.342) sostiene que todo ser vivo posee el interés de vivir y florecer en la existencia: no existe solamente para sobrevivir. Este florecer se expresa en un modo muy particular de vida que su biología, su ambiente y, sobre todo, sus capacidades, le posibilitan desarrollar a lo largo de su existencia. A estos seres, que podemos relacionar sin dificultad con las *entidades morales individuales*, se les ha de proteger su particular florecimiento vital, que en últimas constituye su dignidad como ser viviente. Así, para llegar a una noción amplia de daño moral, considero importante tener en cuenta la protección amplia a la dignidad de los seres vivientes. En un sentido similar, una variedad de teorías morales asume la dignidad como uno de los ejes en torno a los cuales giran sus propuestas (Cf. Singer, 1981; Appiah, 2005; Nussbaum, 2012).
2. Las entidades morales vistas como entidades *espirituales* o *sociales*: dentro del código de la Comunidad podemos percibir daño en la propia *entidad comunal* o *social*, del tipo de las familias, las instituciones o las empresas. Generalmente estos *daños morales* se refieren a la ruptura de la armonía en dichas entidades, impidiendo con ello que sus objetivos grupales sean alcanzados. Esta ruptura se puede ocasionar por múltiples factores, entre los que podemos contar la traición al grupo o el irrespeto a la jerarquía dentro de él. Por último, las personas también pueden percibir daño dirigido a *entidades espirituales*, del tipo de nuestras almas, los espíritus o dioses que habitan, a su vez, el ámbito moral de la Divinidad. Ciertos actos impuros o desconsiderados, entre otros, pueden afectar las *entidades espirituales* al ser contaminadas (nuestra alma, por ejemplo), irrespetadas, engañadas y hasta ignoradas.

Con todo, considero que una definición amplia del concepto de daño moral se debe plantear en los siguientes términos: *el daño moral es la acción que se percibe con la intención de afectar negativamente*

—desde un punto de vista físico, psicológico, espiritual o social— el bienestar, la dignidad y la autoestima de una entidad moral.

Esta definición, además de contemplar el amplio rango de afectación hacia las distintas entidades morales, también asume claramente la necesidad de que el daño sea percibido como *intencional*, ocasionado por la acción de un *agente moral*, responsable de sus actos que recaen en un *paciente moral*. Como hemos visto, el *agente moral* puede ser una persona, una corporación, el Gobierno o hasta Dios, pues es una entidad que percibimos con la capacidad de realizar acciones intencionales a través de la planeación y el uso de la razón. A su vez, el *paciente moral* debe ser percibido como una entidad capaz de sufrir daño, como por ejemplo algunos animales, los niños o los ancianos.

Una característica adicional de la definición, que hemos colegido de los estudios relacionados con la percepción de la mente (*agencia y paciencia psicológica*), es la importancia de sostener que el daño moral es, en principio, un fenómeno que percibimos y que, por tanto, puede que no se dé realmente, a pesar de que lo juzguemos como cierto. Este aspecto es clave para admitir como viable la percepción de daño a *entidades espirituales*, por ejemplo, pues para muchas personas, entre las que seguramente se cuentan Haidt y sus colaboradores, no puede existir la posibilidad de un daño moral a un espíritu o un dios, pero para muchas otras sí es concebible un daño de este estilo. Lo que se señala mediante esta definición *no es si existe realmente tal daño, sino si alguien es capaz de percibirlo*, de la misma forma como percibe y cree en mentes diversas habitando un plano de la realidad.

El aspecto de la definición centrado en la *percepción* también da herramientas para entender por qué nuestra moralidad cambia con el tiempo. Por qué hasta hace algunas décadas, por ejemplo, percibíamos como moralmente reprochable que dos personas sin casarse se fueran a vivir juntas, o por qué, a diferencia de hace algunos años, vemos hoy muy natural que una mujer quiera ser madre soltera. Desde este punto de vista, la explicación de por qué los conservadores generalmente se oponen a los matrimonios homosexuales, no tiene que ver con que ellos crean que dichos actos son meramente impuros (como se ha propuesto tantas veces en las investigaciones sobre la cognición moral), sino que se relaciona más bien con que *perciben* que los actos impuros perjudican (dañan) la armonía social, dando un mal ejemplo a la comunidad, hasta infringiendo daños psicológicos a los niños que son testigos de la convivencia homosexual (DeScioli, et al., 2012; Gray y Ward, 2011; Schein y Gray, 2017).

Whether people are pro-life or pro-choice, or for or against gay rights, depends upon the same simple (but ambiguous) question: Do they *perceive* a mind being harmed? (Schein et al., 2015, p.985) (las cursivas no están en el original)

Anita Bryant, una cantante de música country de los años setenta en Estados Unidos, en su autobiografía expresó su profundo convencimiento de que la homosexualidad, además de ser un pecado calificado por Dios, era un acto que perjudicaba a la sociedad, y en especial a los niños de la comunidad mediante el sufrimiento mental, la corrupción espiritual y hasta el daño físico. Bryant sacrificó toda su carrera y su fortuna por la lucha en contra de los derechos de los homosexuales. Su autobiografía tiene como título *The Anita Bryant story: The survival of our nation's families and the threat of militant homosexuality*. Como lo sugieren Gray et al. (2014, p.1611), la homosexualidad puede parecer inofensiva para muchos, pero para Anita Bryant, y muchos como ella, el vínculo entre el pecado y el daño es evidente.

Un estudio experimental llevado a cabo por Peter DeScioli et al. (2012) muestra que las personas que encuentran los actos homosexuales como moralmente reprochables ven en ellos, además, la presencia de víctimas que resultan perjudicadas. DeScioli et al. (2012) les presentaron a 65 participantes 12 violaciones morales en las cuales la presencia de una víctima era ambigua o inexistente. Dentro de tales delitos estaban, por ejemplo, comerse un perro muerto, quemar una bandera norteamericana, profanar una tumba y tener relaciones sexuales con una persona del mismo sexo. A los participantes se les preguntó por cada violación moral, si veían en ella un acto malo (moralmente negativo), si identificaban alguna víctima, si creían que debía castigarse al infractor y quién podría ser el encargado de aplicar el castigo (p.144). Los resultados mostraron que el 89 % de los que juzgaron al menos un acto como malo moralmente, percibieron una víctima en la situación. Para el caso de los actos homosexuales, el 67 % de quienes los juzgaron inmorales aseguraron a la vez que dichos actos perjudicaban a alguna víctima (p.145, tabla 2). Los resultados del estudio de DeScioli et al. (2012) hacen suponer que las víctimas, y por consiguiente la percepción de daño, han de ser elementos centrales de los modelos que pretenden explicar los juicios morales.

En definitiva, se puede afirmar que *la esencia de la moralidad es capturada al percibir la intención de un daño*. Desde este punto de vista, concuerdo con la postura de Chelsea Schein et al. (2015, p.982), investigadora del Laboratorio de Psicología Moral dirigido por Kurt Gray en Estados Unidos, acerca de que a pesar de los matices políticos y culturales las personas poseemos la misma “mente moral”, fundamentada en la percepción de daño. Defiendo que a la base de la moralidad, sin importar la ideología o la cultura, se encuentra la percepción de daño como elemento unificador

al que se refieren todos los juicios morales condenatorios. La discrepancia entre culturas e ideologías no tiene que ver con ese fundamento unificador (como así lo sugieren los culturalistas); más bien, la discrepancia y diferenciación se halla en la dificultad de ponerse de acuerdo, por un lado, en cuáles son las entidades que merecen consideración moral, cuáles constituyen nuestro círculo moral y, por otro, cuáles son los actos que pueden perjudicar a dichas entidades morales. Es en este punto en el que la diversidad cultural se expresa, tanto que en ocasiones no comprendemos las preocupaciones morales de alguien ajeno a nuestra cultura o a nuestra tendencia política, porque simplemente no le damos la misma valoración moral a las mismas entidades. Como ya comenté, nuestros círculos morales son tan diversos como culturas hay en el mundo. En ese sentido, lo que nos diferencia moralmente es la preocupación por unas entidades y no otras, o la procuración mayor en unas y menor en otras (gradación de la atribución de estatus moral). Por el contrario, lo que nos une moralmente es la incansable preocupación por proteger a dichas entidades del daño intencional.

En la siguiente sección veremos cómo esa esencia de la moralidad se expresa en los mecanismos psicológicos de la plantilla cognitiva de la moralidad propuesta por Gray *et al.* (2012), y cuya función principal es la de reconocer la ocurrencia del daño moral, ya sea por la percepción en el ambiente de una víctima moral o, en ausencia de ella, por la percepción de un victimario moral.

## 4.2. Plantilla cognitiva de la moralidad

Como hemos visto, el importante papel del daño dentro del dominio moral depende, en esencia, de la percepción de mentes a las que les atribuimos estatus moral, ya sea por sus capacidades agenciales o por sus capacidades experienciales. La amplia noción de daño a la que hemos llegado enraíza sus características en la ontología diversa que conforma el también amplio dominio de lo moral. Así, hemos encontrado evidencias que nos llevan a asegurar que el daño es el elemento unificador de las preocupaciones morales, sin importar los matices culturales. En este sentido, el poder del daño dentro de la moralidad es intuitivo y universal, dado que, sin importar nuestra procedencia cultural, todas las personas estamos de acuerdo en que los actos que perjudican a una entidad moral serán, en principio y sin detallada corroboración, juzgados como inmorales. Asesinatos, robos, violaciones, abusos, injusticias son actos característicos de la inmoralidad que, de manera intuitiva, todos reprochamos.

Cada acto que vemos nocivo e inmoral carga dentro de sí ciertos supuestos relacionados con la percepción de mentes en el mundo, que se deben cumplir para que tales actos formen parte del con-

junto de lo inmoral. Por un lado, debemos presumir que son actos realizados por un *agente moral*, alguien que planea y delibera racionalmente para cometer de manera intencional una acción. Por otro lado, debemos percibir que tales actos han de afectar (negativamente) a un *paciente moral*, una entidad que tenga la capacidad de sentir dolor o sufrimiento al ser perjudicada por una acción que recae sobre ella. Si alguna de estas dos condiciones se cumple, entonces cualquier persona, de cualquier cultura, juzgará que se ha cometido, se está cometiendo o se comentará un hecho inmoral, un hecho que viola el orden sagrado de las cosas, como diría Shweder. Aunque a simple vista pareciera que ambos supuestos se deben cumplir a la vez para que un acto determinado sea juzgado como moralmente malo, podemos aceptar más bien que, gracias a una plantilla cognitiva moral (propuesta por Gray *et al.*, 2012), es concebible que un juicio moral condenatorio no necesite más que de la presencia de una de las dos condiciones.

Para Grey *et al.* (2012) esta combinación entre *agente moral* (ente intencional) y *paciente moral* (entidad que sufre) alrededor de la percepción de daño, es una fórmula simple que empleamos todos para juzgar cuándo un acto es moralmente reprochable. La hipótesis de Gray *et al.* (2012), que ha sido respaldada por estudios empíricos (Cf. Gray *et al.*, 2012b, 2014; Gray y Wegner, 2009; Schein *et al.*, 2015, entre otros), sostiene que poseemos una plantilla cognitiva unificadora para reconocer automáticamente actos inmorales cuando, por ejemplo, percibimos a una víctima (*paciente moral* que sufre) en ausencia del victimario. De la misma forma, dicha plantilla cognitiva moral nos permite reconocer un acto moralmente malo cuando, en ausencia de la víctima, percibimos solo al victimario (*agente moral* con intenciones dañinas) (Gray *et al.* 2012b, p.1601).

Comparativamente, según Schein *et al.* (2015, p.984), esta plantilla cognitiva moral se asemeja a la pantalla cognitiva que utilizamos para reconocer automáticamente tipos de animales. Por ejemplo, tenemos una plantilla cognitiva para reconocer a las aves como entidades con alas y voladoras. Cada ser vivo del mundo que cumpla con esta plantilla, inmediatamente será encaillado por nuestro cerebro como un ejemplar de ave. Si vemos en el cielo un animal que vuela, inmediatamente supondremos que es un ave. Si identificamos un animal con alas, de manera automática afirmaremos que es un ave. Por supuesto, a veces la plantilla cognitiva tiene sus dificultades, como por ejemplo cuando vemos a un avestruz que tiene alas, pero no vuela. Allí, dicen Schein *et al.* (2015, p.984), debemos reflexionar un poco (apagando el automatismo cognitivo de nuestro cerebro) hasta poder razonar con confianza y darnos cuenta de que existen aves que, a

pesar de tener alas, no emprenden vuelo. En el caso de la plantilla cognitiva de la moral diádica<sup>1</sup>, las imprecisiones pueden ser abundantes, dado que todo depende de que percibamos entidades que, de alguna forma, creamos que son víctimas en una situación o, por el contrario, victimarios por sus actitudes y acciones. Así, la percepción del daño es central en el mecanismo cognitivo de nuestros procesos psicológicos automáticos, puesto que si percibimos una víctima es porque, de una u otra forma, percibimos que tenemos frente a nosotros una entidad perjudicada, dañada por alguien, mientras que si percibimos a un victimario es porque suponemos que ante nosotros está alguien que realizó un daño o puede realizarlo. En este sentido, los *agentes morales* y los *pacientes morales* son opuestos complementarios que dividen el mundo moral en víctimas y victimarios (Gray y Wegner, 2016, Cap.1).

Así las cosas, en lugar de una lista amplia y variada de transgresiones morales que una a una vamos discriminando, lo que empleamos para proferir juicios morales condenatorios es, en realidad —de manera más rápida y económica—, una plantilla cognitiva moral que integra la percepción de una víctima o de un agente victimario como indicador de un daño moral en el ambiente. El sufrimiento percibido en un *paciente moral* se puede expresar, ante nuestra percepción, en un cuerpo dañado, la actitud de tristeza, desespero, desolación, dolor, rabia, etc., de alguien. En últimas, aunque no veamos la acción nociva, percibimos las consecuencias de dicho acto perjudicial. Al percibir este tipo de actitudes en una entidad moral, seguramente supondremos de manera automática que ella ha sido dañada por alguien, un agente intencional, y por lo tanto juzgaremos que ha sucedido un acto inmoral contra esa persona. Desde la otra orilla, podemos percibir a una persona con actitud peligrosa (por ejemplo, tiene un cuchillo en su mano) que sale corriendo de un lugar público, y con esto suponer de inmediato que ha cometido o va a cometer un acto dañino hacia alguien. Así pues, la plantilla cognitiva moral se ejecuta cuando percibimos uno de los dos componentes de la diada moral: el malhechor - *agente intencional*, o la víctima - *paciente* que sufre. Al percibir una de estas dos entidades, nuestra mente completa la “escena”, suponiendo que en algún lugar o situación se encuentra su complemento. En todo caso, ya sea porque percibimos un agente victimario, ya sea porque percibimos la presencia de una víctima, lo que en general estamos intuyendo en el “ambiente” es un daño moral acaecido, en ejecución o por suceder.

---

<sup>1</sup> Diádica porque se limita a la percepción de *agentes* (victimario) y *pacientes* (víctima).

Sorprendentemente, un pasaje del *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume, parece ya intuir la acción de una tal plantilla cognitiva moral a partir de la percepción de los efectos o de las causas de las pasiones y las emociones. Recuérdese que para el pensador escocés, los juicios morales, en últimas, se generan a partir de las pasiones o emociones que son provocadas por la propensión o aversión a ciertas situaciones (morales) que presenciamos a lo largo de nuestras vidas. Hume sostiene al inicio de la Sección I, Parte III, del *Tratado de la naturaleza humana*, denominada “Del origen de las virtudes y vicios naturales”, que cuando percibe los efectos de una emoción o pasión, inmediatamente va hacia sus causas, generando con ello una visión completa de la situación. De la misma forma, también realiza este paso de completar la situación a través de sus emociones y pasiones cuando percibe las causas de un hecho doloroso o terrible, e inmediatamente, sin presenciarlos, imagina sus efectos y resultados.

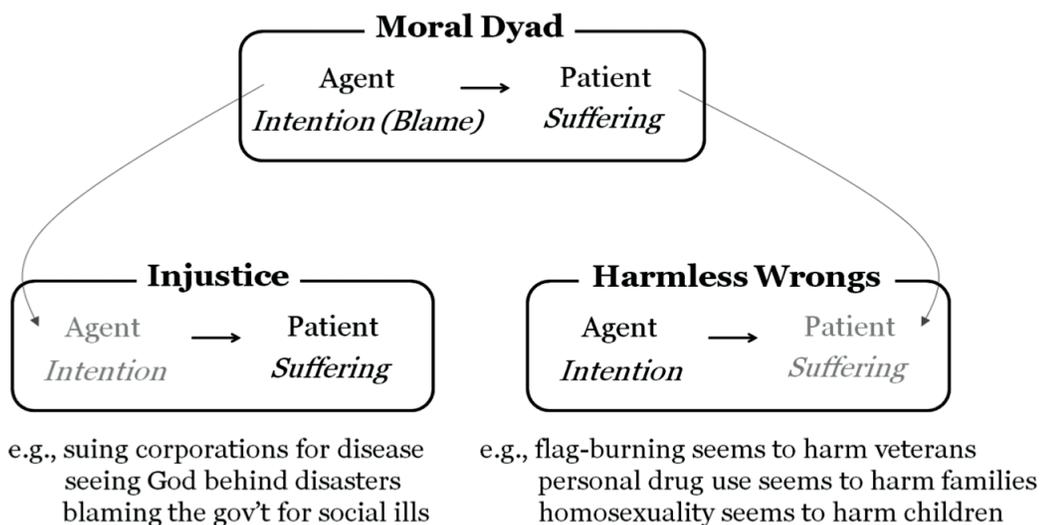
Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción mi mente pasa a los efectos que esas causas producen con lo que se ve movida por una emoción similar. [...] Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: solo percibimos las causas o sus efectos. Por estas cosas es por las que inferimos la pasión y son ellas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía. (Hume, *Tratado*, 576)

Una clave más que nos ofrece Hume en este fragmento —en el que expresa la capacidad que tenemos de pasar automáticamente de la sola percepción de los efectos de una acción a sus causas o viceversa— tiene que ver con esa última frase que identifica en dicho ejercicio una forma primigenia de la empatía, sentimiento moral mediante el cual nos ponemos en la situación de otra persona para experimentar como ella sus mismas emociones y pasiones. Para Hume, la empatía, esa capacidad del ser humano, es lo que caracteriza el sentido moral, pues gracias a ella somos movidos a impedir el dolor y buscar el placer de los demás, o a juzgar como negativo lo que provoca dolor en los demás, y como positivo lo que produce placer (Cf. Stroud, 1995, p.277). Análogamente, podríamos sostener también que la plantilla cognitiva moral funciona de tal forma (percibiendo un daño moral en el ambiente a través de la identificación de una víctima o de un victimario y completando la posible situación) gracias a que se vale de un muy básico, y tal vez nada desarrollado, sentido de empatía.

Vista así la plantilla cognitiva, podemos suponer que su capacidad para generar intuiciones morales, y de allí juicios, radica en la fuerza del sentimiento de empatía que evolucionó en los seres

humanos para ofrecer contrapeso a su natural egoísmo y, de esta forma, hacer posible la coexistencia de los individuos en grupos familiares, comunales y sociales. Considero que ahondar en este aspecto de la plantilla cognitiva moral –mediante investigaciones teóricas y empíricas que articulen los trabajos desde la teoría de la evolución, la filosofía y la psicología– es urgente, y estoy seguro de que abrirán una interesante senda de estudio al rededor del problema de la moral.

La figura 3 presenta el esquema de la plantilla cognitiva de la moral propuesto por Gray *et al.* (2012). Como se ve, la identificación del agente o victimario (con intención de perjudicar a alguien) admite entidades morales que van desde las corporaciones multinacionales superpoderosas, Gobiernos irresponsables frente a la salud pública, hasta Dios detrás de un desastre natural. Del otro lado, se encuentra el paciente o víctima moral, que puede incluir a un grupo de veteranos de la guerra, clanes familiares, o niños desprotegidos. La plantilla cognitiva de la moral requiere, en esencia, la percepción de entidades morales que puedan caer dentro de la descripción de *agente* o *paciente* moral, para posteriormente percibir, por la presencia de uno de estos dos entes morales, un posible daño moral ocurrido o por ocurrir.



**Figura 3.** Plantilla cognitiva de la moral.

Fuente: Gray *et al.*, 2012, p.111, figura 6.

Por ejemplo, bajo la perceptiva de la plantilla cognitiva moral podemos concebir como posible que el practicante de una religión oriental perciba en la desgracia permanente de su vecina viuda la señal de un daño moral hacia ella, ejercido por su difunto esposo desde el más allá, en donde espera su próxima reencarnación. Más cercano a nuestras creencias occidentales, también pode-

mos aceptar como viable que algunos de nosotros veamos en las acciones y actitudes de un gobierno excesivamente poderoso la actuación de un victimario que, tarde o temprano, dañará moralmente al pueblo que lo eligió.

El acento de la diáda moral —que genera la plantilla cognitiva— en la *percepción* de las mentes y la *percepción* del daño nos permite suponer, como lo sugieren Gray *et al.* (2012b, p.104), que el déficit en la capacidad de percibir mentes puede llevar a un déficit en la capacidad de juzgar moralmente situaciones que involucran víctimas o victimarios. Por ejemplo, Gray *et al.* (2012b, p.104) proponen que tal vez las personas con autismo pueden llegar a tener dificultades con la percepción de *agentes*, pues en algunos casos no son capaces de inferir las intenciones de otras personas. En consecuencia, las personas con autismo tendrán un déficit en la generación de juicios morales. Otro déficit moral, un poco más estudiado desde distintas perspectivas científicas como la psicología, la neurociencia y la antropología, se relaciona con los psicópatas (Cf. Tovar y Ostrosky, 2013). Estas personas, sugieren Gray *et al.* (2012b, p.104), presentan una dificultad en reconocer *paciencia psicológica*, es decir, no son capaces de percibir en los demás dolor o sufrimiento. Dada esta deficiencia cognitiva en la percepción de las mentes, los psicópatas pueden llegar a tener problemas en la evaluación moral de situaciones con víctimas involucradas.

En definitiva, la plantilla cognitiva moral se constituye en un mecanismo psicológico, respaldado por los resultados de las teorías sobre el procesamiento dual de la cognición humana, que permite identificar con mayor claridad el papel nuclear del daño en el ámbito amplio de la moral. Como lo afirman Gray y sus colaboradores: “A dyadic template suggests not only that perceived suffering is tied to immorality, but that all morality is understood through the lens of harm” (Gray *et al.* 2012b, p.108).

#### **4.2.1. Modelo del juicio moral a través de la plantilla cognitiva**

Yendo un poco más allá de la plantilla cognitiva moral (pero sin abandonarla), quiero explicar en detalle el mecanismo completo que nos lleva a generar un juicio moral condenatorio. Así, inicialmente debemos tener en cuenta que en el dominio de la moralidad coexisten diversas entidades a las que percibimos con estatus moral, que reconocemos gracias a que asumimos ciertas creencias culturales. A pesar de su diversidad, dichas entidades son clasificadas, dentro del dominio de lo moral, como *agentes morales* capaces de hacer daño y *pacientes morales* expuestos al daño provocado por los *agentes*. Muy probablemente es gracias a esta categorización, en la que un gran número de filósofos y psicólogos concuerdan (Cf. Sapontzis, 1987; Pluhar, 1987; Warren, 2000;

Cavalieri, 2001; Laham, 2009; Sytsma y Machery, 2012), que en las situaciones morales somos capaces de percibir entidades con características de víctimas (*paciencia moral*) o con características de culpables victimarios (*agencia moral*). Así, la plantilla cognitiva moral puede funcionar adecuadamente gracias a que nos movemos en un mundo moral poblado de entidades a las que les asignamos estatus moral en razón de su capacidad de sufrir o su capacidad de hacer sufrir intencionalmente.

De hecho, Gray *et al.* (2012b) sostienen que la percepción de distintas mentes a partir de la atribución de *agencia* y *paciencia* psicológica a múltiples entidades, es consistente con el mecanismo de la plantilla cognitiva moral (díada moral) (Gray *et al.* 2012b, p.106), puesto que la estructura diádica de la plantilla cognitiva lo que nos permite percibir independientemente es la intencionalidad de un *agente* (sea Dios, la sociedad u otro individuo) o el sufrimiento de una *paciente*.

We suggest that morality can be understood through the lens of interpersonal harm—the combination of intention and suffering. [...] A dyadic template suggests that people understand morality as a combination of agent and patient, intention and suffering. (Gray *et al.* 2012b, pp.110-111)

Para Gray *et al.* (2012b) el mecanismo psicológico que se expresa en la plantilla cognitiva moral es adquirido por los niños en su desarrollo temprano gracias a tres componentes ontogenéticos, a saber: a) una comprensión de la causalidad, b) una capacidad de percibir la intención y el sufrimiento en otros (percepción de la mente), y c) la aversión empática del dolor ajeno (p.115). La combinación de estos tres elementos le permite al individuo relacionar la percepción de un sufrimiento con la posible presencia de un agente culpable o viceversa, y además juzgar este acto como inmoral gracias a nuestra natural aversión al dolor de los demás. Como se puede ver, la percepción de distintas entidades capaces de sufrir o de producir daño, se completa con la hipótesis de intencionalidad en la acción perjudicial y, de manera muy importante, con nuestra aversión innata al dolor ajeno que dispara, en últimas, todos nuestros juicios morales.

El estudio empírico de DeScioli *et al.* (2012) mencionado antes, aunque no busca probar la existencia de una plantilla cognitiva moral, sí ofrece un respaldo experimental del papel fundamental de la percepción de múltiples entidades morales (diversas mentes) al identificar víctimas en una situación potencialmente moral. DeScioli *et al.* (2012) les presentan a los participantes de su estudio 12 situaciones morales en las cuales la presencia de una víctima es ambigua o inexistente. A las personas que vieron en dichas situaciones un acto moralmente reprochable se les preguntó si alguien había sido perjudicado, y si así fue, ¿a quién se perjudicó en una situación como la pre-

sentada? La tabla 12 presenta los resultados de DeScioli *et al.* (2012) relacionados con la pregunta por la víctima de la situación moral.

**Tabla 12.** Porcentaje de los participantes que nominan a cada víctima

Offense	None	Victim
Abortion	57%	fetus (42%), father (20%), self (11%)
Cannibalism	8%	deceased (69%), family of deceased (65%), self (15%), society (11%)
Drug use	18%	self (80%), one's family (34%), society (14%), one's community (17%), drug sellers (6%)
Eating dog	22%	dog (75%), society (12%), owner (8%)
Euthanasia	69%	patient (25%), patient's family (17%)
Flag-burning	46%	U.S. citizens (29%), U.S. country (18%), U.S. soldiers (12%), U.S. government (9%)
Grave desecration	5%	family of deceased (88%), deceased (59%), society (11%), cemetery administration (9%),
Homosexuality	94%	—
Human cloning	42%	clone (29%), society (20%), person cloned (17%), humanity (11%)
Incest	35%	self (51%), one's family (37%), society (14%), potential resulting children (9%)
Prostitution	38%	self (52%), client (17%), society (17%), one's family (9%), clients' spouses (6%)
Suicide	29%	one's family (54%), self (51%), one's community (6%)

*Note.* Victims were included if nominated by greater than 5% of participants. Values do not sum to 100% because participants could nominate up to five victims.

Fuente: DeScioli *et al.*, 2012, p.145, tabla 3.

Como vemos, DeScioli *et al.* (2012, p.145) encuentran que los participantes perciben una amplia variedad de víctimas, no solo creen que los actos presentados dañan a otro individuo, sino que también pueden dañar al grupo familiar o la sociedad —en el caso del consumo de drogas, el incesto, la prostitución o el suicidio—, a un cadáver —en el canibalismo o en la profanación de tumbas—, o a un animal —en el caso de comerse a un perro—. Esto muestra que la identificación de víctimas en una situación moral (hecho facilitado por la plantilla cognitiva moral) no se restringe a la percepción de otros individuos pertenecientes a nuestra especie o, incluso, a nuestro contexto natural. Para algunos una víctima moral puede ser un feto, la familia, la comunidad, el país, un gobierno, un perro, un muerto, la humanidad y hasta Dios. Con todo, será interesante emprender estudios empíricos que relacionen con mayor precisión el funcionamiento de la plantilla cognitiva moral con la percepción de distintas entidades morales en situaciones de contextos culturales diversos.

Así pues, cuando percibimos situaciones en las que identificamos una entidad moral que sufre —imaginémonos una anciana que llora—, automáticamente suponemos que alguien (otra entidad) le ha provocado tal sufrimiento. Solo cuando la “escena” se completa seremos capaces de percibir un daño moral. Por ejemplo, gracias a que vemos en la anciana expresiones de sufrimiento, tristeza o cualquier tipo de estado que nos lleve a identificar a una víctima, suponemos, por causa de la plantilla cognitiva, que en algún sitio debe estar su victimario —tal vez sea su hijo desalmado que la abandonó en la calle—. A partir de ahí, percibiremos un daño moral provocado por un hijo

a su madre. A su vez esta situación generará automáticamente en nosotros —los espectadores—, por causa de nuestra natural empatía con los que sufren, un sentimiento de rechazo al estilo de una intuición moral, que sin mucha carga cognitiva (por eso la plantilla) nos indica que algo malo (moralmente) ha sucedido. Este sentimiento o intuición moral es, en efecto, el precursor inmediato de nuestro juicio moral condenatorio.

Para Haidt (2012), las intuiciones son la mejor forma de describir esas rápidas reacciones cognitivas que nos permiten generar cientos de juicios sin necesidad de cargar nuestra mente con pesadas deliberaciones, prescindibles en la mayor parte de las situaciones morales a las que nos enfrentamos a diario. “Intuition is the best word to describe the dozens or hundreds of rapid, effortless moral judgments and decisions that we all make every day. Only a few of these intuitions come to us embedded in full-blown emotions” (Haidt, 2012, p.53).

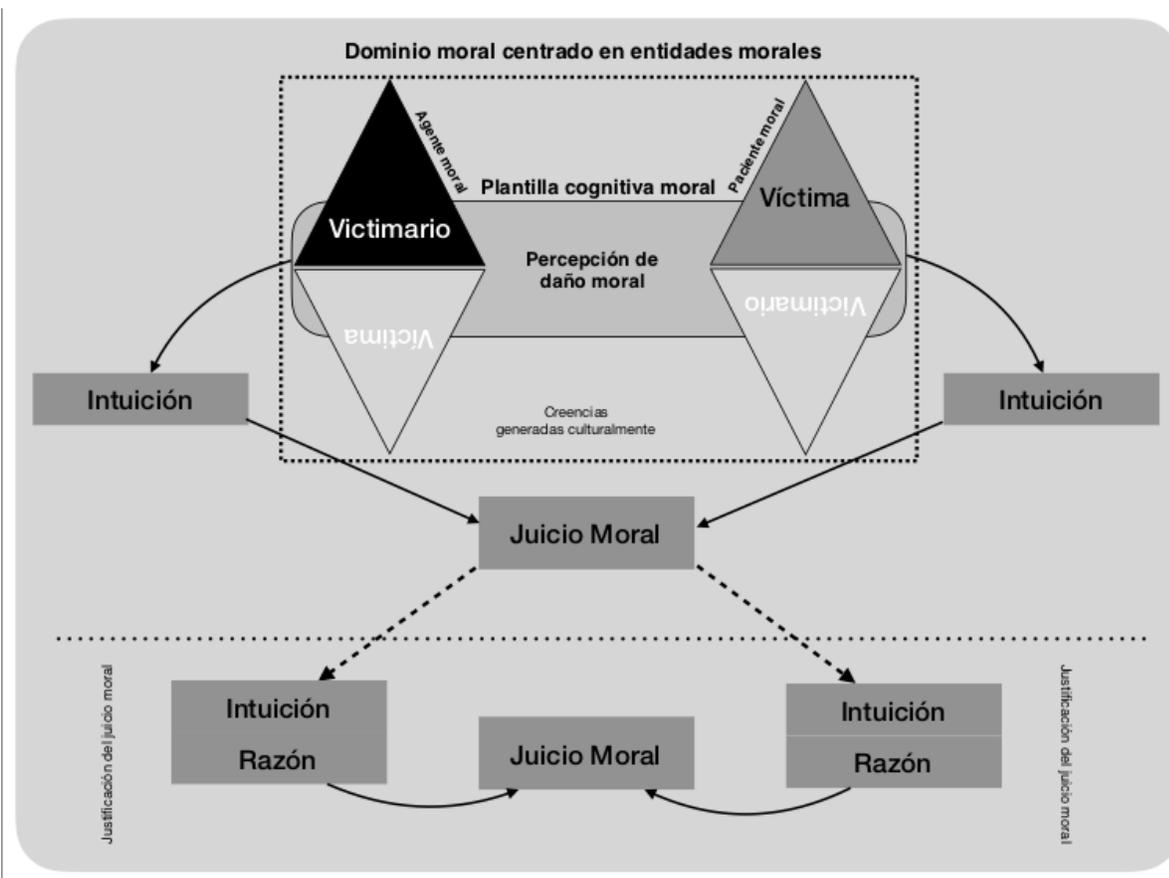
Pero, como lo sostiene Hume (Tratado 576), y el mismo Haidt (2012, p.54), los juicios morales sirven para mucho más que para la simple condena (o alabanza, en el caso de los juicios aprobatorios); ellos cumplen una función social mucho más importante, a saber, la de convencer a otros de nuestros juicios para movilizarlos a condenar los mismos hechos que nosotros hemos condenado y así generar un cierto hábito moral relacionado. Esta es una función de la moral que ya Hume (Investigaciones, 172) observó y que es útil para consolidar alianzas en torno a disputas comunes del día a día. Esta dimensión práctica del juicio moral es fundamental para entender su importancia como estabilizador de la cooperación en agrupaciones amplias de individuos no relacionados genéticamente, como por ejemplo la humanidad. Vista así, la moral es un dispositivo de la evolución humana que nos permite tender lazos fuertes de compromiso y cooperación entre un amplio número de individuos<sup>2</sup>.

Si los juicios tienen esta dimensión eminentemente social, de influir en los juicios de otros, entonces el modelo del juicio moral debe contemplar dicha influencia. Esta se da cuando se profiere un juicio moral, que generalmente se hace en público, y la actitud moral expresada puede ir directo a modificar o reforzar la intuición de otro espectador moral, o incluso servir como materia prima de un razonamiento que después terminará en un juicio moral aún más robusto. Como se ve, no

---

<sup>2</sup> Más adelante, con más detalle, abordaremos la dimensión social de los juicios morales, representada en su capacidad de influir en los juicios, creencias o deseos de los demás, cuando caractericemos nuestro modelo bajo la figura del emotivismo moral.

niego (al igual que Haidt) que los juicios morales puedan ser alcanzados mediante un razonamiento. Sin embargo, concuerdo con Haidt en que en la abrumadora mayoría de los casos son las intuiciones las que generan directamente los juicios morales. Creo que el papel más evidente del razonamiento en los juicios morales tiene que ver con que después de llegar al juicio moral condenatorio, por medio de la intuición que nos entrega la plantilla cognitiva moral, intentamos justificar públicamente nuestro juicio, con lo cual utilizamos las herramientas de la persuasión y la argumentación para convencer a los demás de que mi juicio concuerda con las normas compartida por mi comunidad, que es un juicio correcto, y que por tanto ellos deben acompañarlo con sus propios juicios. Pasa, frecuentemente, que las justificaciones *a posteriori* de los otros llegan a convencerme de acompañarlos en sus juicios morales. La figura 4 busca representar el mecanismo psicológico de la plantilla cognitiva moral en el contexto del dominio moral centrado en las entidades con estatus moral.



**Figura 4.** Modelo del juicio moral a través de la plantilla cognitiva moral.

Fuente: elaboración propia.

Es importante resaltar que bajo mi interpretación, la activación de la plantilla cognitiva moral depende de que percibamos pacientes o agentes morales (entidades con estatus moral). Pero el reconocimiento de una entidad como paciente o agente moral está supeditado a nuestras particulares creencias culturales compartidas con una comunidad, que nos permiten creer, por ejemplo, en la existencia de un espíritu que puede ser afectado por mis acciones o suponer que una corporación merece mi respeto y consideración. En últimas, es gracias a mis creencias, surgidas de una construcción cultural, que reconozco en unos entes, y no en otros, estatus moral. Sobre la base de este reconocimiento la plantilla cognitiva se ejecuta para completar el escenario en donde percibimos daño intencional de un agente hacia un paciente moral.

Por último, no puedo dejar de comentar brevemente que, desde esta perceptiva de la plantilla cognitiva, podemos lanzar una mirada a la “cara iluminada” del dominio de lo moral, en donde los actos se juzgan como bondadosos. Nos hemos concentrado en presentar el fundamental papel de la percepción del daño en los juicios morales condenatorios, lo que yo llamaría la “cara oscura” de la moral. Allí, hemos visto cómo el mal moral es indicado por acciones dañinas de *agentes* intencionales hacia *pacientes* que sufren con tales acciones. De manera complementaria, en la “cara iluminada” de lo moral, encontramos que el bien moral se expresa en acciones de *agentes* intencionales que previenen, protegen o evitan el daño a *pacientes* morales. Así, podemos suponer (aunque habría que probar la hipótesis con estudios empíricos) que esta misma plantilla cognitiva moral también nos capacita para identificar en la presencia de un hombre con felicidad exultante (consecuencia de que ha sido beneficiado por alguna situación) a un posible benefactor o héroe que ha provocado tal felicidad.

En este sentido, y bajo la perceptiva del daño como elemento unificador de la moral (en sus dos caras), las normas morales deben contemplar la prescripción de actos tendientes a evitar el daño y proteger del perjuicio a los demás entes con estatus moral. De la misma forma, las normas prescriptivas se deben concentrar en condenar la nocividad de los actos de los *agentes morales* que, desde un punto de vista físico, psicológico, social y espiritual, afectan la dignidad, la autoestima y el bienestar de los *pacientes morales*.

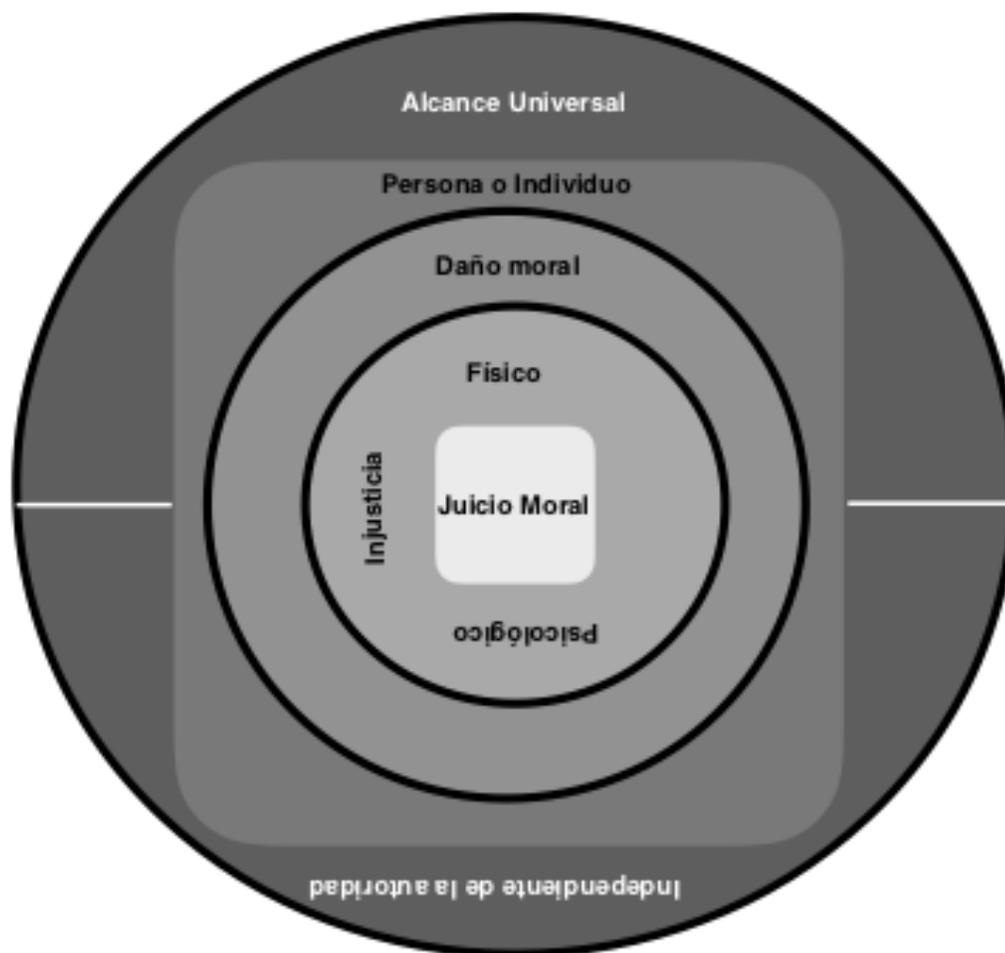
### **4.3. Modelo del dominio moral centrado en la percepción de entidades morales**

En las últimas décadas hemos visto que en los campos de la psicología y la filosofía se han enfrentado varias formas de concebir el dominio de lo moral. Gracias a esto el dominio moral se ha

ensanchado al pasar de un dominio configurado por una visión monocultural y occidental, que privilegia la razón estricta y el individualismo, a uno pluricultural que admite intereses que van más allá de la protección del individuo, para preservar el bienestar de comunidades, instituciones o deidades. Considero que los estudios sobre el dominio de la moral, aunque fuertemente sacudidos por la controversia entre psicólogos representantes del constructivismo cognitivista, del tipo de Turiel y representantes de la psicología culturalista o contextualista como Shweder o Haidt, se han visto fortalecidos y consolidados gracias al abundante trabajo teórico y experimental que, muchas veces en conjunto, han aportado filósofos y psicólogos de todo el mundo.

Mi trabajo se ha concentrado en examinar a fondo las principales posiciones que han entrado en pugna sobre la constitución del dominio moral y, por ende, la determinación del contenido fundamental de los juicios morales. Gracias a esto, he podido observar que los modelos del dominio moral, que representan las principales teorías en controversia, pueden llegar a conciliarse de manera adecuada si dirigimos las luces hacia el conjunto de las entidades morales, para que adquieran un mayor protagonismo del que hasta ahora se les había concedido, pues en últimas son ellas quienes habitan la realidad moral y a quienes juzgamos a través de su capacidad agencial o de paciencia moral.

Al recorrer poco a poco la evolución del escenario del dominio moral encontramos que para alguien como Turiel (1983), el dominio en cuestión está constituido por la serie de principios que con obligación universal delimitan el tipo de acciones que deben ser proscritas con el fin de evitar el daño físico o emocional de los individuos. Como demostró Turiel (1983) los niños, desde edades muy tempranas pueden reconocer que ciertas acciones relacionadas con daños físicos, psicológicos o actos de injusticia son situaciones negativas (malas moralmente), sin importar el contexto en el que se presenten o si están o no permitidas por una autoridad externa. Estos son los dos criterios que constituyen formalmente el ámbito de lo moral, a saber, 1) las normas morales son independientes de cualquier autoridad, y 2) las normas morales son de alcance universal, no dependen de un contexto en particular. Además, Turiel identifica que los sujetos justifican las normas, esencialmente, como dirigidas a proteger a los individuos del daño o la injusticia. La figura 5 intenta presentar, esquemáticamente, la visión de Turiel sobre el dominio moral.

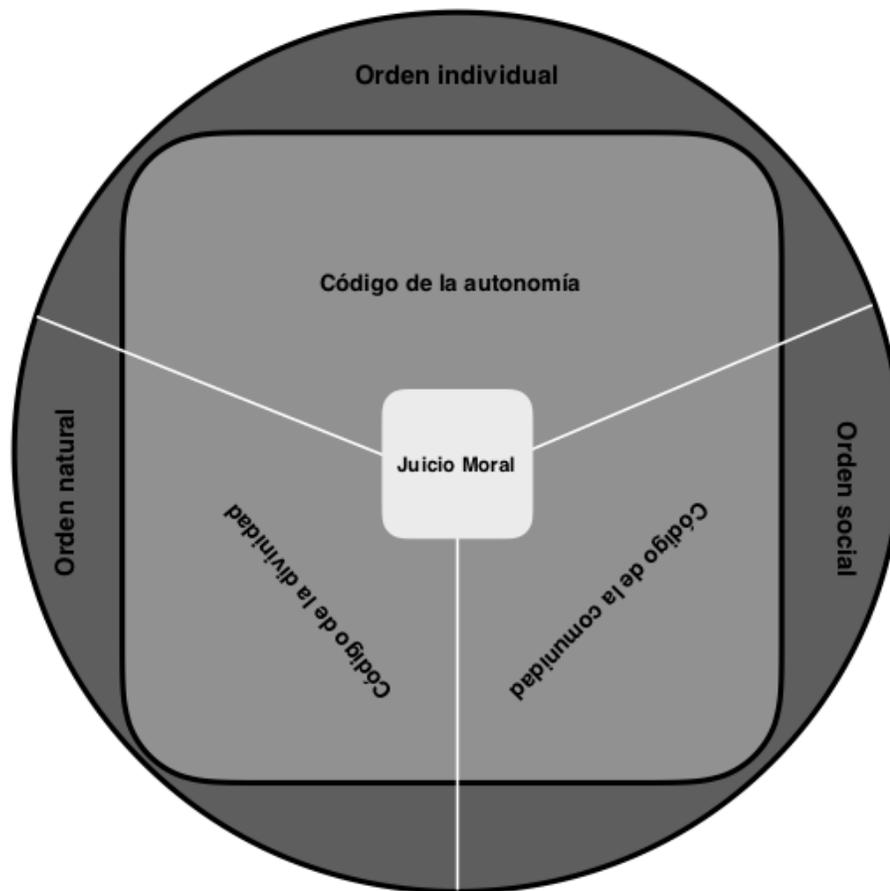


**Figura 5.** Modelo del dominio moral propuesto por Turiel (1983).

Fuente: elaboración propia.

Como vimos en los capítulos anteriores, la propuesta de Turiel sobre la conformación del dominio moral se vio fuertemente interpelada por los hallazgos antropológicos de Richard Shweder a finales de los años 80, los cuales le permitieron a él y a sus colaboradores esbozar una concepción del dominio moral mucho más amplia y rica en intereses, normas y juicios morales que la propuesta por Turiel años atrás. Para Shweder, si se tiene en cuenta la diversidad cultural, expresada en una multiplicidad de intereses morales a lo largo del mundo, podremos esbozar un amplio dominio moral en el cual incluso la propuesta de Turiel represente solo una parte del dominio moral ampliado. Así, la visión de Shweder sobre el dominio moral obedece a tres distintos órdenes de la realidad que se expresan, desde el ámbito de lo moral, en tres distintos códigos o éticas, caracterizadas cada una por sus propias normas y reglas morales. El modelo CAD (*Community, Autonomy,*

Divinity) de Shweder es la articulación de estos tres códigos en un amplio dominio de la moral. La figura 6 presenta un esquema general del modelo CAD.

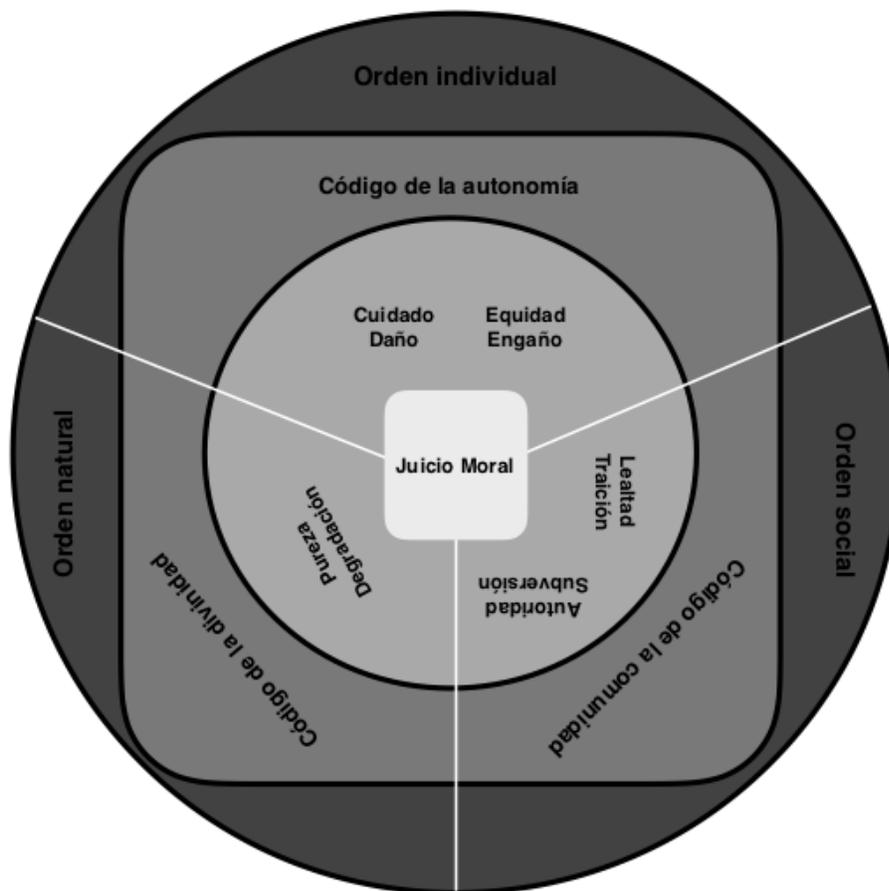


**Figura 6.** Modelo CAD del dominio moral propuesto por Shweder *et al.* (1997).

Fuente: elaboración propia.

Partiendo de la interesante perspectiva antropológica de Shweder, el filósofo y psicólogo Jonathan Haidt ha venido desarrollando desde los años 90 importantes estudios sobre el contenido del dominio moral y su consecuente relación con los juicios morales. Gracias a esto, Haidt y sus colaboradores han elaborado una influyente teoría sobre los fundamentos de la moral que postula al menos cinco elementos básicos de donde se deriva todo juicio moral. Dichos fundamentos expresan la diversidad de intereses morales identificados en los estudios transculturales que por más de tres décadas una amplia colección de investigadores ha desarrollado en el ámbito de la psicología culturalista o contextualista. Se puede decir que las investigaciones de Haidt y sus colaboradores, en buena medida, han venido a complementar las propuestas más teóricas de Shweder, y por supuesto han buscado darles soporte empírico a las intuiciones del antropólogo

estadounidense. Como lo comentamos antes, Haidt propone que la conformación de los juicios morales obedece a contenidos diversos que, a lo sumo, caen en cinco categorías y que guardan perfecta relación con el modelo CAD. Dichos contenidos o fundamentos son: 1) cuidado/daño, 2) equidad/engaño, 3) lealtad/traición, 4) autoridad/subversión, y 5) pureza/degradación. La figura 7 muestra esquemáticamente el modelo de Haidt como complemento al modelo CAD.

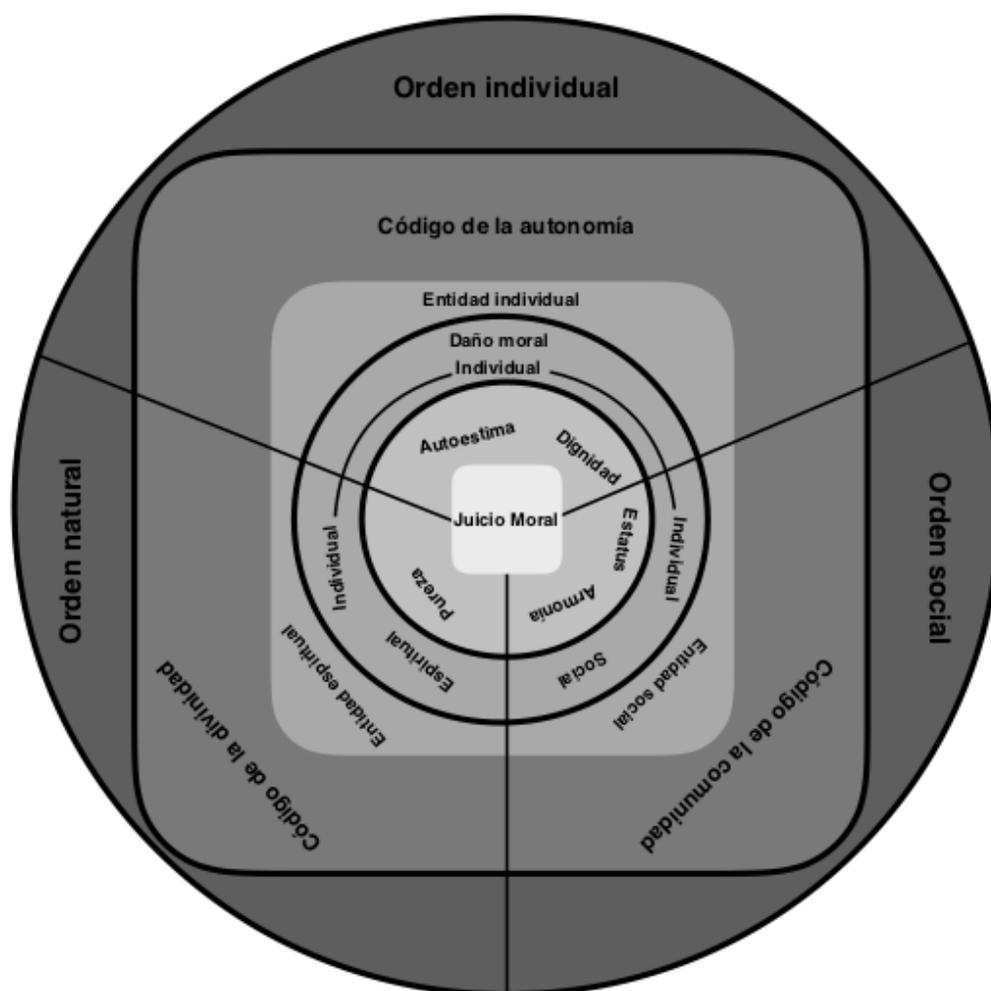


**Figura 7.** Modelo del dominio moral en Haidt (2001) como complemento al modelo CAD de Shweder *et al.* (1997).

Fuente: elaboración propia.

Por último, quiero presentar mi modelo del dominio moral centrado en las entidades morales. Como he argumentado, este modelo pretende conciliar la visión pluricultural de la lógica de Shweder y Haidt (con la multiplicidad de intereses morales), junto con la propuesta de Turiel acerca de un único y universal contenido de los juicios morales, representado en la percepción del daño moral. Creo que esta propuesta es mucho más robusta y coherente que las anteriores, dado que señala con claridad el papel sustantivo de la percepción de diversas entidades morales dentro del

dominio de la moralidad (en coherencia con las reflexiones teóricas del propio Shweder) y asume, a la vez, una concepción del daño moral más amplia y consistente con la composición ontológica del dominio moral. Así las cosas, mi propuesta sostiene que el daño moral es el elemento nuclear de los juicios morales, dado que en cada uno de los tres códigos de Shweder se pueden concebir: 1) daños físicos, psicológicos, sociales y espirituales a la entidad moral percibida como individuo (personas, animales, etc.), y 2) cada uno de los tres códigos de Shweder está habitado por entidades, que van más allá del individuo, en las que reconocemos estatus moral y, consecuentemente, están expuestas a daños morales. La figura 8 presenta de manera esquemática el modelo del dominio moral centrado en las entidades morales.



**Figura 8.** Modelo del dominio moral centrado en las entidades morales.

Fuente: elaboración propia.

La figura, algo compleja, presenta el modelo CAD de Richard Shweder complementado con las entidades morales que actúan como *pacientes* (víctimas) o *agentes* (victimarios) dentro del dominio de la moral. Se puede apreciar cómo una concepción amplia del daño moral recorre todo el modelo, al concebir daño moral para los individuos en cada uno de los ámbitos morales (daño a la autoestima, la dignidad, el estatus social y la pureza de espíritu) y, a la vez, considera daño moral en las entidades de tipo social o espiritual (daño a la armonía y cohesión social, daño a la pureza y respeto de lo espiritual). Al final de cuentas, al resaltar el papel de las entidades morales en el dominio moral y su exposición natural al daño, podemos colegir fácilmente que, en coherencia con la diversidad cultural del dominio moral, el contenido nuclear de los juicios morales se relaciona efectivamente con el daño.

Ahora bien, teniendo en cuenta nuestro modelo propuesto, que —podríamos decir— se operacionaliza en el modelo del juicio moral presentado en la figura 4 de este capítulo, me gustaría abordar algunos aspectos metaéticos muy importantes que, desde mi punto de vista, deben caracterizar no solo los modelos postulados, sino mi postura general sobre los enunciados morales y su alcance teórico y práctico.

#### **4.4. El emotivismo moral del modelo centrado en las entidades morales**

Según Bueno (2003), en la noche del 28 de agosto de 1789 los integrantes de la Asamblea Nacional Francesa que formaban parte del clero y de la nobleza, y que estaban a favor de garantizarle al rey Luis XVI el poder de vetar las decisiones de la Asamblea Constituyente y, en el fondo, de mantener los privilegios a los grupos dominantes, se ubicaron a la derecha del presidente del estamento constitucional, en aquel momento encabezado por Stanislas Marie Adelaide, conde de Clermont-Tonnerre. Al otro lado del recinto, a la izquierda del presidente, se ubicaron aquellos que estaban en contra de permitirle al rey vetar las fundamentales decisiones que la Asamblea debía tomar. La mayoría de los que se encontraban a la izquierda eran juristas, médicos, notarios, comerciantes y hasta agricultores que conformaban lo que se denominó el “Tercer Estado”, y quienes buscaban un cambio profundo del orden monárquico. En el centro se ubicaron algunos indecisos. Se dice que la particular organización espacial obedeció a la finalidad práctica de poder contar los votos (que se proferían a mano alzada) de una manera más rápida y fácil. También, pudo haberse tenido en cuenta el interés de que los participantes de cada uno de los bandos pudieran conversar y acordar sus decisiones más fácilmente, al estar agrupados en uno de los dos lados del recinto. Los historiadores coinciden en que este fue el momento, al inicio de la Revolu-

ción francesa, en el que se acuñaron las etiquetas de “izquierda” y “derecha” para referirse a las ideologías políticas que, por un lado, buscan el cambio de las costumbres, prácticas o estructuras del Estado o, por otro, prefieren y anhelan la preservación de la tradición y el estado de cosas. Hoy nos valemos de “derecha” e “izquierda” para referirnos a lo que ahora llamamos ideología conservadora e ideología liberal, respectivamente.

En principio, a la narrativa de los conservadores, o de la derecha, se asocia la idea de proteger las tradiciones y mantener intactas ciertas instituciones sociales como la familia, la Iglesia, etc. Desde este punto de vista, los conservadores, por lo general, consideran que los actos homosexuales, la promiscuidad y las luchas feministas, entre otros, surgen como una amenaza a las instituciones sociales que han sido erigidas a lo largo de una rica y extensa tradición cultural y que, por lo tanto, deben protegerse de los embates reformistas del ala liberal o de izquierda de la sociedad. Por ejemplo, en la mente de un conservado promedio el asunto de si debe o no legalizarse el aborto es una cuestión eminentemente moral, en la que probablemente está en juego el “bienestar” de un ser no nacido, el mantenimiento de la institución social de la familia y el respeto a ciertos valores tradiciones según los cuales las decisiones de las mujeres están supeditadas por un orden social específico.

Sostengo que en el tema del aborto los conservadores, muy probablemente, perciben un posible daño a una entidad (el feto) a la que le atribuyen estatus moral, y que su reacción ante el aborto es, especialmente, la de llamar la atención a que se protejan del daño a dichas entidades morales. Además, sus juicios sobre el aborto expresan a la vez su deseo de proteger las tradiciones y la institucionalidad relacionada con la familia y el papel de la mujer en la comunidad, expresión de una cierta armonía social bajo costumbres preestablecidas. En este sentido, los juicios sobre el aborto provenientes de la derecha conservadora son, especialmente, expresiones de un sentimiento de desaprobación ante situaciones que son percibidas por ellos como amenazadoras del orden social, la armonía comunal y el bienestar de un tipo particular de entidad moral.

A ciencia cierta no estamos seguros si el aborto es una acto nocivo y perjudicial para un paciente moral, es decir una entidad que tenga la capacidad de sufrir (sentir) o experimentar daño. Desde el punto de vista biológico los científicos aseguran que el inicio del desarrollo de un individuo comienza en la fecundación (Cf. Burgess, 2008; Lodish *et al.*, 2007). “Every human being begins as a zygote, which houses all the necessary instructions for building the human body containing about 100 trillion ( $10^{14}$ ) cells, an amazing feat” (Lodish *et al.*, 2007, p.7). En algunos círculos bioéticos

esto se ha interpretado como el respaldo científico a la idea de que en la fecundación el individuo ya está como entidad biológica identificable (Santos y Venturá, 2009). Otros consideran que estas expresiones solo intentan presentar desde un punto de vista cronológico el proceso epigenético que termina en el nacimiento de un ser humano. Muy probablemente los científicos descartarían que un cigoto, producto inmediato de la fecundación, llegue a tener la capacidad de sufrir dolor. Aproximadamente, solo en el día 14 de la gestación aparece el surco neural en el embrión, inicio del futuro sistema nervioso central (Lodish *et al.*, 2007, p.901). Ahora bien, la generación del surco neural no implica que el sufrimiento pueda darse en este estado de desarrollo tan temprano. Para algunos científicos no es en el embrión en donde se puede identificar la capacidad de dolor, sino más bien en el feto de entre 20 a 25 semanas. Así, Richard P. Smith, del Imperial College School of Medicine de Londres, sostiene que en esta etapa avanzada el feto libera hormonas relacionadas con el estrés que puede experimentar al ser dañado o molestado de alguna manera (Smith *et al.*, 2000, p.162). También asegura que la liberación de hormonas de este tipo se detiene cuando al feto se le aplican calmantes (Smith *et al.*, 2000, p.164). Otros investigadores creen que el feto permanece durante todo el embarazo en un estado de inconsciencia profunda, y por tal motivo no siente dolor.

En definitiva, las investigaciones sobre el dolor y la capacidad fetal de sufrir siguen siendo temas de amplia controversia y mucha interpretación teórica. En muchos casos, la interpretación de los resultados científicos está cargada de creencias e intereses de todo tipo que van más allá de los datos. Algunos científicos y bioéticos condenan el aborto en cualquier fase del desarrollo embrionario y fetal (Santos y Venturá, 2009), otros creen que es admisible el aborto antes de que el feto pueda ser viable fuera del útero, alrededor de la semana 24 de gestación.

Con todo, la percepción de daño, en el caso del aborto, está supeditada a ciertas creencias y puntos de vista asumidas por el individuo (de derecha), que lo hacen percibir en los fetos, o hasta en un cigoto, capacidad de paciencia psicológica y moral, gracias a lo cual les atribuye estatus moral. Dada esta atribución, los conservadores, por lo general, experimentan sentimientos de rechazo frente a la posibilidad o la realización de un aborto, sin importar las circunstancias por las cuales la mujer lo haya decidido. A través de la plantilla cognitiva moral, la persona conservadora percibe en el acto de aborto (o en su posibilidad) una víctima de un daño moral concreto (en especial el feto, pero también puede ser la sociedad o una institución social como la familia), y automáticamente supone que del otro lado hay un agente intencional que ha planeado realizar inescrupulosamente ese inmoral acto perjudicial (en general se identifica a la mujer, pero también puede ser el médico, el Estado, etc.).

Tal vez sea útil pensar en un ejemplo más. Imaginémos la reacción del señor Bhardwaj, un muy activo partidario del hinduismo, cuando tiene conocimiento de que su sobrina Sunidhi, quien hace pocos meses enviudó, empieza a salir con un hombre de su misma edad. Es muy probable que el señor Bhardwaj juzgue como un acto moralmente reprochable la actitud de Sunidhi, quien no sigue los preceptos de la religión hindú. La impresión de Bhardwaj es que Sunidhi, además de estar irrespetando a su esposo y al amor que le juró por siempre, también está dando un muy mal ejemplo a la comunidad. En este sentido, seguramente el señor Bhardwaj considera que el esposo de Sunidhi, fallecido hace poco tiempo, sigue estando allí presente, en alguna parte, y que los actos de Sunidhi lo pueden ofender o perjudicar de alguna manera. De la misma forma, Bhardwaj cree que esos mismos actos son nocivos para la convivencia en comunidad y el respeto a las tradiciones que han hecho de ellos un grupo próspero, pacífico y colaborador. Vistas así las cosas, el señor Bhardwaj puede estar atribuyendo estatus moral al espíritu del fallecido esposo, y también a su comunidad, como entes capaces de experimentar daños morales. La reacción de Bhardwaj, manifestada en su juicio moral condenatorio hacia el comportamiento de Sunidhi, es la expresión de ciertos sentimientos de rechazo y desaprobación provocados por su completo desacuerdo con lo que hace su sobrina. El juicio de Bhardwaj, por tanto, es una voz de protesta contra los actos de su sobrina, una manifestación para que su entorno social también lo acompañe en dicho juicio condenatorio. Es más, el juicio del señor Bhardwaj también pretende expresar un sentimiento moral compartido por su comunidad, que surge cuando actos como los de Sunidhi afectan su relación con entidades sobrenaturales, rompen con sus tradiciones y ponen en peligro la estabilidad social. Estos sentimientos de rechazo, por supuesto, están en coherencia con las creencias del señor Bhardwaj (construidas culturalmente) acerca de que, por ejemplo, los muertos siguen presentes de una u otra forma y pueden ser perjudicados por nuestras acciones.

Nuevamente, a ciencia cierta no sabemos si los espíritus de las personas fallecidas pueden experimentar dolor ante actos que realicemos los vivos; ni siquiera estamos seguros de la existencia de los espíritus. Pero, para alguien como Bhardwaj, la percepción de una situación en la que un agente (Sunidhi) realiza una acción que a sus ojos es negativa, provoca que automáticamente, y gracias a sus creencias fácticas (sin las cuales la plantilla cognitiva moral no se activaría), pase a la suposición de la existencia de una víctima que se verá perjudicada con la acción negativa; una víctima al estilo del esposo muerto de Sunidhi, por ejemplo. Al percibir daño moral en el ambiente con una víctima y un victimario, el señor Bhardwaj juzga la acción de Sunidhi como moralmente condenable.

En ambos ejemplos he intentado mostrar cómo los juicios morales son expresiones de las intuiciones morales (lo que Hume llama sentimientos de aversión o rechazo y sentimientos de satisfacción o simpatía) ante situaciones en las que percibimos —según nuestras creencias y puntos de vista, que generalmente se relacionan con nuestro contexto cultural— entidades morales y daños morales relacionados con ellas. En ese sentido, cobra relevancia la famosa frase de Hume: “La moralidad, es pues, más propiamente sentida que juzgada” (Tratado 470), en tanto que la virtud o el vicio solo se pueden descubrir a través de algunas impresiones o sentimientos que tenemos al percibir una acción determinada (Hume, Tratado 470). Según esta perspectiva, el mal moral (o el mismo bien moral) es algo que depende exclusivamente de la reacción intuitiva y afectiva que tenemos cuando percibimos una situación; en este caso el daño fáctico a una entidad que suponemos le ha sido producido intencionalmente. Es la intuición la que hace que esa situación sea para nosotros reprochable negativamente. De manera complementaria, el espectador moral, aquel que percibe un daño moral en el ambiente a través de la plantilla cognitiva diádica, también asume que, en principio, cualquier otro espectador debe ser capaz de percibir daño moral en esa misma situación o en una similar. Esto le permite al espectador asumir que su juicio moral condenatorio no es un juicio meramente subjetivo, sino más bien un juicio compartido por los demás, quienes por lo general han sido educados con los mismos valores y creencias, y, además, un juicio de alcance universal dada su percepción del daño y del rechazo natural (provocado por una empatía innata) que todos tenemos hacia situaciones que pueden perjudicar a otros individuos. Como ya se mencionó, esta empatía está a la base de la plantilla cognitiva moral.

Para aclarar mejor mi punto de vista sobre la formación de juicios morales a partir de la percepción de daño y la plantilla cognitiva, será útil acudir a la teoría emotivista de la moral, desarrollada ampliamente por los filósofos Charles L. Stevenson y Alfred J. Ayer. Esta perspectiva metaética de la moral posee una concepción del lenguaje moral muy particular que creo se acomoda mejor a la propuesta de la percepción de daño y la aceptación de un dominio de lo moral que involucra de manera central el papel de una amplia diversidad de entidades morales.

#### **4.4.1. Expresión de sentimientos morales compartidos**

Generalmente se piensa que los enunciados éticos describen hechos del mundo, al estilo de los enunciados científicos. En particular, se cree que los enunciados de valor moral describen los intereses que cada uno de nosotros tenemos cuando presenciamos actos morales, es decir describen nuestros puntos de vista sobre situaciones potencialmente morales. Sin embargo, aunque afirmo que los

juicios morales efectivamente suponen la percepción de un daño moral<sup>3</sup>, no es en su contenido descriptivo del mundo en donde encontramos la propiedad moral que se expresa en el juicio condenatorio, pues el verdadero propósito de los juicios morales es el de expresar una actitud ética relacionada con una determinada situación del mundo (la percepción de un daño intencional). Además, debe considerarse también que los juicios morales buscan influir en los intereses de los demás, orientando su conducta (Rachels 1995, p.587). Tanto la función de expresar una actitud moral como la de buscar influenciar las actitudes de los demás para, desde mi punto de vista, coordinar las acciones de cooperación, son objetivos complementarios, puesto que para que mi juicio moral pueda influir en el interés de otra persona, es necesario que dicho juicio exprese una norma que supongo compartir con los demás y, por tanto, a través de él expreso mi convencimiento sobre la pertinencia de dicha norma en una determinada situación.

Con todo, llegará a sostener Stevenson que nuestros juicios morales presentan una fuerza “cuasi-imperativa”, pues, gracias a la sugestión que traen consigo (el tono de voz también resalta dicha sugestión), nos permiten influir, orientar, modificar o reforzar los intereses de otros individuos. Se podría pensarse entonces que los juicios morales son una de las estrategias empleadas en nuestras interacciones sociales para coordinar, mediante la aplicación de normas morales compartidas por la comunidad, los intereses de los individuos que de una u otra forma participan en dicha comunidad (Stevenson, 1981, p.275). La coordinación de intereses individuales es una de las principales estrategias para posibilitar la cooperación en grandes grupos sociales (Cf. Moore, 1995; Hardin, 1995; Miller, 2007). Ahora bien, como lo sugiere Ayer (1984) en *Lenguaje, verdad y lógica*, los enunciados de valor ético presuponen que los sentimientos que se expresan a través de ellos en las mismas o similares situaciones son compartidos por todos los individuos, puesto que suponemos que todos, o al menos los de nuestra comunidad, han sido educados con los mismos valores y creencias que nos impulsan a reaccionar emotivamente ante una situación de injusticia (p.136). Detallando la propuesta de Ayer (1984), podríamos decir que, en principio, gracias a sentimientos de empatía que todos universalmente compartimos, y a la educación suministrada por nuestra cultura, en general coincidimos con que ciertas situaciones (que yo restrinjo en aquellas

---

<sup>3</sup> En esto me aparto de la posición general del emotivismo moral desarrollado por Stevenson o Ayer, pues creo que los juicios morales también nos dan información relevante de nuestras creencias, en especial de creencias acerca de lo que nosotros consideramos entidades morales y de cómo dichas entidades morales pueden ser perjudicadas intencionalmente (daño moral), por determinadas acciones que percibimos en el ambiente.

en las que percibimos algún tipo de daño intencional) producen sentimientos de reprobación moral.

Como se ve, la propiedad moral expresada por los juicios no es una propiedad natural derivada de los hechos del mundo (el acaecimiento fáctico de un daño intencional). El aspecto moral del juicio aparece en la actitud del espectador que cree percibir un daño intencional en una situación concreta, actitud motivada por creencias y normas compartidas en su comunidad que expresan una innata aversión al daño hacia los demás. Así, el juicio condenatorio busca manifestar un sentimiento de rechazo ante la percepción del daño intencional, para que los demás, si no lo han hecho, adopten esa misma actitud moral. En este sentido, la actitud moral contiene un sentimiento de aversión o simpatía (que posiblemente compartimos con los demás) alrededor de una situación concreta; la percepción de un daño intencional, por ejemplo. Tal actitud moral es expresada en nuestros juicios morales para que, a su vez, presente nuestra posible coincidencia con los juicios morales de los demás integrantes de nuestra comunidad, y también para que orienten o modifiquen los juicios morales de aquellos que pueden no estar de acuerdo con nosotros.

Desde este punto de vista, y como ya lo mencioné, los juicios morales, y la moral en general, se pueden concebir más como un dispositivo de coordinación de preferencias entre individuos para la cooperación, que como una herramienta de conocimiento y de descripción de los hechos del mundo, o, como lo expresa Haidt “Moral systems are interlocking sets of values, virtues, norms, practices, identities, institutions, technologies, and evolved psychological mechanisms that work together to suppress or regulate selfishness and make cooperative social life possible” (Haidt y Kesebir, 2010)<sup>4</sup>. Por ejemplo, tenemos el siguiente juicio: “el aborto es un crimen inhumano”. Típicamente se puede interpretar esta oración como un enunciado que está describiendo un hecho del mundo, pero como hemos dicho antes, en general nuestros juicios morales son solo expresiones de nuestros sentimientos e intuiciones alrededor de ciertos hechos y acciones. Estos sentimientos e intuiciones, en general, están motivados por nuestras particulares creencias que emergen de contextos culturales e ideológicos propios. Así que, en términos generales, un juicio de este estilo no es exactamente una descripción de los hechos del mundo. Podría ser más bien

---

<sup>4</sup> Una postura similar es defendida por un abanico amplio de filósofos y psicólogos como Butler (1856); Russell (1927); Hazlitt (1964); Mackie (1977); Gibbard (1990); Rai y Fiske (2011); Rosas (2011); Tomasello y Vaish (2013); Greene (2015) y Curry (2016). Este último desarrolla en “Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach” un interesante modelo desde la teoría de juegos para sostener que la moral es una colección de soluciones biológicas y culturales para los problemas recurrentes de conflicto y cooperación en la vida social de los humanos (p.44).

una descripción de mis sentimientos y creencias alrededor de una situación específica (punto de vista sostenido por el subjetivismo moral).

Como lo señalaron G. E. Moore (2018 [1903]) y Singer (2009), esta perspectiva nos enfrenta al problema de la imposibilidad de la discusión ética, dado que describir mis sentimientos y actitudes es algo en lo que generalmente no me equivoco. Por tanto, una discusión y posible acuerdo en torno a juicios morales es imposible, dado que todas las autodescripciones son correctas; en principio cada quien tiene razón sobre sus propios sentimientos. Además, esta forma de asumir los enunciados morales, como descripciones de determinados sentimientos, también implica que el alcance de los juicios morales sea restringido al rango de una emoción no universal. Por el contrario, podríamos suponer que los enunciados éticos son *expresiones* de actitudes morales (sentimientos e intuiciones morales compartidas por todos o por casi todos que se generan al percibir daño intencional en una situación concreta) que buscan influir en las actitudes morales de los demás.

Expresar una actitud es distinto a describir una actitud. En este sentido, la expresión de un sentimiento o intuición alrededor de una situación solo tendría el propósito de recomendar a los demás un juicio, expresando mi posición moral ante la situación, que supongo comparto con la mayoría de individuos que han sido educados como yo. Esto, por supuesto, de alguna manera podría verse como una forma de transmitir información sobre mis puntos de vista. Y en este sentido, creo (como también lo acepta Ayer, 1984, p.131) que no se pueden eliminar de los juicios morales ciertas propiedades relacionadas con la transmisión de información y la descripción de nuestras actitudes; yo añadiría que también presentan información sobre un daño intencional percibido en el ambiente. Sin embargo, estoy de acuerdo con el emotivismo en que la función central de los enunciados éticos (la función eminentemente moral) es la de expresar sentimientos morales de reproche o empatía compartidos por una comunidad.

Estoy de acuerdo con el escepticismo moral que se encuentra a la base de todo subjetivismo o emotivismo moral, al no ver en los hechos del mundo propiedades morales naturales (Cf. Mackie, 1977, p.21). Más bien, considero que la característica moral de los enunciados éticos radica en la expresión de una actitud específica (moral), la expresión de ciertos sentimientos (morales), frente a la percepción de la ocurrencia de determinados hechos en el mundo (percepción de daño (moral) intencional). En este sentido, sostengo una teoría anti-realista de la moral que no ubica propiedades morales en el mundo empírico de los hechos naturales. Aunque si considero que las

expresiones morales de los juicios éticos condenatorios supervienen<sup>5</sup> a la percepción de daño intencional en el mundo. En otras palabras, cuando afirmo que el daño intencional se constituye en el contenido básico de los juicios morales, estoy afirmando una relación de superveniencia entre las actitudes morales expresadas en todo juicio moral y la percepción de un daño intencional fáctico provocado por un *agente moral* a un *paciente moral*. Todas nuestras actitudes morales de rechazo y reproche que se expresan en nuestros juicios morales son acompañadas, siempre, de la percepción de daño intencional (moral) ejercido sobre una entidad moral determinada. En definitiva, como sostiene Gibbard “Normative talk is part of nature, but it does not describe nature” (2009, p.7).

#### 4.4.2. El papel de la razón en la discusión “cuasi-moral”

Pero, ¿cómo evitamos, desde la perspectiva emotivista de la moral, el problema del desacuerdo moral, postulado inicialmente por G. E. Moore en 1903 para atacar el enfoque subjetivista? Teniendo en cuenta la finalidad práctica de los enunciados de valor moral, a saber, la de expresar mi actitud moral que, supongo, comparto con una comunidad, Ayer (1984) sostiene que la discrepancia radica, no en los distintos sentimientos o actitudes que expresan los interlocutores, ni en los supuestos hechos que parecieran afirmar o describir tales juicios<sup>6</sup>, sino más bien en la aplicación de las actitudes morales en ciertos casos particulares (p.136). En otras palabras, Ayer considera —en lo que estoy muy de acuerdo— que las discrepancias morales, que *de facto* se dan, son motivadas por una aplicación inadecuada de los sentimientos morales compartidos por todos en situaciones que tal vez no todos percibiríamos como motivadoras de dichos sentimientos morales. Cuando entre nuestro juicio moral y el de nuestro interlocutor inicialmente no se presenta un acuerdo, intentamos señalarle sus posibles errores prácticos al expresar su actitud moral sobre circunstancias en las que, por lo general, coincidimos todos en que tal actitud no aplica (la fase justificatoria en el modelo del juicio moral, figura 4). En cualquier caso, las discrepancias morales son, en realidad, discusiones fácticas de la aplicación de las actitudes morales a las situaciones en cuestión. Y dado que compartimos un mismo sistema de valores gracias a la educación y la cultura

---

<sup>5</sup> Desde un punto de vista general, y siguiendo a Caponi, en filosofía la superveniencia es una relación postulada “entre propiedades o fenómenos que consideramos como más fundamentales, o básicos, y propiedades o fenómenos que consideramos necesariamente encarnados en esas propiedades o fenómenos más básicos, aunque también como irreductibles a ellos” (2014, p.150).

<sup>6</sup> Porque como lo ha sostenido C. L. Stevenson (1981), los juicios morales no describen hechos objetivos, ni estados mentales subjetivos, son expresiones de actitudes morales, manifestaciones de sentimientos e intuiciones (p.282).

comunes, y por lo general reaccionamos afectivamente de la misma manera a eventos similares, buscamos hacer consciente a nuestro interlocutor de que su juicio moral adolece de una adecuada aplicación a las circunstancias. Desde mi punto, de vista estas son discrepancias “cuasi-morales”, porque no están dirigidas, como tal, concretamente a nuestros juicios morales.

[...] la disputa no es realmente acerca de una cuestión de valor, sino acerca de una cuestión de hecho. Cuando alguien discrepa de nosotros acerca del valor moral de una determinada acción o clase de acción generalmente acudimos al razonamiento, a fin de ganarle para nuestro modo de pensar. Pero no intentamos demostrar mediante nuestros argumentos que él tiene el sentimiento ético «injusto» respecto a una situación cuya naturaleza ha captado correctamente. Lo que tratamos de demostrar es que está equivocado acerca de los hechos del caso. Argüimos que ha interpretado mal los motivos del agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción, o sus probables efectos en vista del conocimiento del agente; o que no ha alcanzado a considerar las especiales circunstancias en que el agente se encontraba. [...] Hacemos esto con la esperanza de que solo tenemos que conseguir que nuestro oponente esté de acuerdo con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos, para que él adopte la misma actitud moral que nosotros acerca de ellos. *Y como las gentes con quienes discutimos han recibido, por lo general, la misma educación moral que nosotros, y viven en el mismo medio social, nuestra esperanza suele estar justificada.* (Ayer, 1984, p.136) (la cursiva no está en el original).

Cuando, por ejemplo, el señor Bhardwaj dice que “es malo que una viuda salga con un hombre”, y por otro lado Sunidhi, su sobrina, dice que “no, no es malo”, lo que encontramos allí es una discrepancia en la aplicación fáctica de las diferentes actitudes morales. Para Sunidhi su tío cree ver daño en algo que para ella no lo tiene, y por ese motivo su tío expresa sentimientos de reproche ante su forma de actuar. Así que su error es fáctico, por cuanto cree algo que para ella no es cierto y, por esa creencia errada, asume una actitud moralmente negativa ante sus actos. Algo similar puede pensar el señor Bhardwaj de la actitud moral de su sobrina. Puede que la discrepancia se resuelva acudiendo a evaluar las razones y los motivos por los cuales se sostiene un grupo de creencias y no otro que, en este caso, nos hace percibir en el ambiente un daño intencional. De hecho, siempre que nos enfrentamos a una discusión ética, intentamos acudir a razones y motivos que defienden nuestras creencias sobre un asunto en el que tenemos sentimientos de aversión o simpatía. Desde esta perspectiva, podríamos decir que el papel que juega la razón es fundamental cuando intentamos prevalecer en una discusión ética o “cuasi-moral”. Pues, y como se ha comentado antes cuando hablamos del modelo del juicio moral (sección 4.2.1 y figura 4), podemos generar, modificar o reafirmar juicios morales a partir del ejercicio reflexivo involucrado

en la fase de justificación de nuestros enunciados éticos (Cf. Haidt, 2001; Hauser, 2006), que generalmente se presenta en torno a la discusión moral con nuestros interlocutores.

La percepción de daño depende, en principio, de que, gracias a nuestras creencias, surgidas en medio de un ambiente cultural e ideológico específico, identifiquemos en el entorno distintos *pacientes* y *agentes* morales. Depende de si creemos o no en la vida más allá de la muerte, de la existencia de dioses y espíritus, de la suposición de que las corporaciones o los Gobiernos tienen una personalidad particular, etc. En una discrepancia “cuasi-moral” no se discute el sentimiento de rechazo sobre una acción. Lo que se discute es que se tenga el sentimiento de rechazo (expresado en el juicio moral) cuando para el interlocutor el daño (moral) intencional no está presente, ya sea porque a sus ojos no hay un *paciente* moral que resulte dañado, o porque en realidad no hay tal daño, a pesar de que se acepte la existencia de un *paciente* moral.

Otra posibilidad de discrepancia moral o “cuasi-moral” tendrá que ver con que uno de los interlocutores que percibió daño intencional, tal vez, no cuente con toda la información sobre la situación concreta, de tal forma que su juicio (que expresa sus sentimientos de rechazo en la percepción de un daño a una entidad moral específica) en realidad es una aplicación equivocada, dada la información relevante, a una situación que no representa daño moral alguno.

#### 4.4.3. Contexto y universalidad en los juicios morales

Ahora bien, dado que dentro de cada comunidad las personas están expuestas a la influencia de ciertos juicios morales, sus actitudes morales tienden a homogeneizarse, pero al mismo tiempo, en gran medida, sus actitudes tienden a diferenciarse de las actitudes morales expresadas por integrantes de comunidades distantes, con creencias diferentes y culturas alternas. Esto explicaría, en parte, la diversidad de los intereses morales, a la que por años han llamado la atención los investigadores de la corriente culturalista de la psicología moral. Puesto que, además de las creencias culturales que nos hacen suponer, en algunos casos, que los espíritus de nuestros familiares muertos siguen acompañándonos y, por tanto, no podemos irrespetarlos o provocarles daño, se suma el mecanismo de la influencia extendida de los juicios morales por el cual compartimos las mismas actitudes morales dentro de nuestra comunidad (social, religiosa, ideológica, política, institucional, etc.). Las actitudes morales de rechazo al daño a determinados entes morales y no a otros se expanden dentro de las comunidades, y a su vez permiten que comunidades distintas expresen preocupaciones morales distintas.

En general, las creencias sobre la existencia de entidades morales distintas aportan la dimensión cultural y de diferenciación contextual de las preocupaciones morales en diversas sociedades alrededor del mundo. El factor de influencia de los juicios morales expande y homogeneiza las actitudes morales dentro de una comunidad, generalmente diferenciándolas de las demás comunidades. A su vez, las actitudes morales de rechazo al daño a diversas entidades (posibles gracias a mecanismos psicológicos innatos y bien definidos como la empatía o la plantilla cognitiva moral), o las actitudes morales de simpatía hacia la preservación del bienestar de las entidades morales son, en el fondo, la dimensión universal y unificadora de los juicios morales alrededor del mundo. En otras palabras, el vínculo universal de todo juicio moral tiene que ver con la percepción del daño intencional que se intuye mediante una plantilla cognitiva, y que posteriormente se expresará como la manifestación de una intuición o sentimiento de rechazo ante tales circunstancias percibidas. Así, lo común a todas las actitudes morales de las distintas culturas e ideologías alrededor del mundo es que todas ellas, cuando profieren un juicio moral, lo que hacen es expresar una actitud moral (de rechazo) hacia el daño en entidades con estatus moral atribuido.

Desde la perspectiva humeana la universalidad de los juicios morales radica en nuestra capacidad de experimentar las mismas pasiones o sentimientos en los mismos contextos, lo que Hume llama nuestro *sentimiento común de humanidad* que busca el bienestar de los demás (Hume, Investigación 272). Siempre sentimos algún tipo de aversión cuando percibimos daño moral en el ambiente.

La noción de moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que todos los hombres, o la mayoría de ellos, concuerden en la misma opinión o decisión sobre él. Implica también algún sentimiento tan universal y comprensivo como para abarcar a toda la humanidad y convertir las acciones y conductas, incluso de las personas más alejadas, en objetos de aplauso o censura según estén de acuerdo o en desacuerdo con esa regla de lo correcto que está establecida. (Hume, Investigación 272)

Por otro lado, la variedad cultural de la moral —insisto— tiene que ver con la diversidad de creencias que se funden con nuestras emociones y sentimientos mediante su establecimiento a través de la educación o el contexto de influencia en nuestro ambiente cercano. La diversidad moral depende, en especial, del grupo de creencias que nos permiten atribuir estatus moral a una gran variedad de entidades morales (lo que Turiel llamaría “supuestos informativos”), que no siempre coinciden en todas las culturas o ideologías.

#### 4.4.4. El carácter antirrealista de la moral centrada en el daño y las entidades morales

Un aspecto complementario que se desprende de las consideraciones emotivistas del modelo del dominio de lo moral centrado en las entidades morales es lo relacionado con la posible verdad o falsedad de los enunciados de valor. Desde el punto de vista del realismo moral clásico<sup>7</sup>, los juicios morales deben cumplir al menos con dos condiciones fundamentales, a saber: i) cognitivismo semántico: debe ser posible evaluar todo enunciado ético en términos de verdad y falsedad, y ii) ontologismo radical: existen hechos o propiedades morales independientes de las actitudes o intereses de los agentes que se constituyen en condición de verdad de los juicios morales (Cf. Luque, 2011). Es más o menos claro que una perspectiva emotivista del modelo del dominio moral, como la que he presentado en las secciones anteriores, no logra cumplir con ninguna de estas dos condiciones y, por tanto, se circunscribe a un cierta postura antirrealista de la moral. Veamos por qué.

Siguiendo a Stevenson y Ayer, los enunciados éticos son expresiones de sentimientos e intuiciones morales que presentan nuestra actitud moral ante los demás. Stevenson dirá, que expresan nuestros intereses morales. Como vimos, gracias a las creencias culturales de las que disponemos concedemos estatus moral a ciertas entidades que, en determinadas situaciones, son intuitas mediante una plantilla cognitiva moral como víctimas o victimarios, provocando con esto que percibamos en el ambiente un daño moral. Así las cosas, esta percepción de daño genera en nosotros (los espectadores de la situación moral) una intuición conformada por sentimientos de rechazo hacia dicha situación o acción. Este sentimiento o intuición es lo que se expresa fundamentalmente en los juicios morales condenatorios. Entonces, en los juicios morales condenatorios lo que se busca es expresar una actitud moral constituida por sentimientos e intuiciones. En este sentido, el modelo del dominio moral centrado en las entidades morales (figura 8) y su complementario modelo del juicio moral (figura 4) no cumplen con el requisito exigido por el realismo moral acerca del ontologismo radical, a pesar de que el juicio moral supone un contenido fáctico al ser “disparado” por la percepción del daño intencional (este componente semántico descriptivo

---

<sup>7</sup> Con realismo moral clásico me refiero a la teoría metaética de más amplio desarrollo que sostiene un realismo naturalista de los hechos morales. Debo señalar que en esta área de estudio de la metaética las reflexiones filosóficas han elaborado una muy detallada, compleja y, en ocasiones, exagerada taxonomía de las distintas formas del realismo o antirrealismo moral. Así, por ejemplo, encontramos realismo naturalista reduccionista o no reduccionista, realismo no-naturalista, realismo no-cognitivist, realismo intuicionista, antirrealismo no cognitivist, antirrealismo no naturalista, entre muchas otras versiones.

del juicio moral es meramente fáctico y no involucra ninguna propiedad moral natural). Reitero, los juicios morales expresan centralmente actitudes morales que, en ocasiones, intentan influir sutilmente en las actitudes morales de los demás o se suponen compartidas por el público ante quien se expresan esas actitudes.

Si nos concentramos en la otra condición del realismo moral, a saber: el cognitivismo semántico, debemos decir que los juicios morales no pueden tener valor de verdad desde una perspectiva emotivista. Esto, si se supone que el valor de verdad radica en la correspondencia del juicio moral con una propiedad o hecho moral del mundo natural, pues ya hemos dicho que el emotivismo no concibe la existencia de hechos morales.

Sin embargo, G. E. Moore (2018[1903], p.86) ha considerado que se pueden pensar condiciones de verdad de los juicios morales sin aceptar hechos morales de tipo naturalista. Desde su perspectiva, existen propiedades morales no-naturales que son descritas por los juicios morales. G. E. Moore (2018[1903], p.74) sostiene que todos los enunciados éticos predicen un “concepto objetivo, particular y único”. Así, existe la propiedad simple de *bueno* que para G.E. Moore (2018[1903]) constituye la condición de verdad de los juicios morales (p.86). El filósofo inglés inaugura con su propuesta una perspectiva realista no-naturalista o intuicionista de la moral.

Desde la perspectiva emotivista hay que decir que los juicios morales no cumplen la función de describir hechos del mundo externo ni estados mentales del mundo subjetivo. Su función principal es la de expresar una actitud moral y, siguiendo a Ayer, manifestar su acuerdo con las actitudes compartidas con su comunidad; también, frecuentemente, los juicios morales pretenden influir en las actitudes morales de los demás. La actitud moral se relaciona directamente con los sentimientos o intuiciones generados por la percepción de un posible daño moral en el ambiente. En este sentido, un intuicionismo moral que *describe* propiedades morales no-naturales del mundo es algo difícil de aceptar ya que el juicio moral emotivista se restringe a la expresión “cuasi-imperativa” de una actitud moral.

Así las cosas, los juicios morales no pueden cumplir con la condición del realismo moral acerca de que deben ser evaluados en términos de verdad y falsedad, pues no sirven para describir hechos, propiedades o misteriosas cualidades simples, indefinibles, “objetivas, particulares y únicas” al estilo de la propuesta por G. E. Moore.

Pero entonces, ¿cómo podemos aún sostener la posibilidad del desacuerdo moral, que por lo general siempre supone la discrepancia en torno al valor de verdad o falsedad de los juicios morales? Como lo expliqué antes, podemos aceptar la discusión moral en un nivel distinto al de los juicios morales, en un plano que tiene que ver con la apropiada aplicación de la actitud moral en determinadas situaciones. En efecto, no es una discusión relacionada exclusivamente con los juicios morales, con lo que los juicios morales expresan. Es más bien una discusión que va más allá de los juicios morales, pues se concentra en los posibles errores prácticos de nuestro interlocutor al expresar una actitud moral en circunstancias que a nuestros ojos, y suponemos que por lo menos a los ojos de nuestra comunidad, no son adecuadas para expresar dicha actitud moral. Así, la discusión moral, o mejor “cuasi-moral”, no se refiere directamente a los juicios morales que expresan la actitud, sino que tiene en cuenta las condiciones fácticas de aplicación de la actitud moral expresada mediante los juicios morales, en las circunstancias que motivan tal actitud y que se interpretan a la luz de nuestras creencias formadas dentro de un contexto cultural e ideológico particular.

Intentaré ilustrar esto con un ejemplo. Desde el punto de vista del emotivismo moral, mi juicio ético “no está bien que maltrates a tu perro” es un enunciado que expresa mi actitud moral ante ciertas circunstancias y que creo compartir con la mayoría de las personas. Estoy expresando que al ver que maltratas a tu perro experimento un sentimiento de rechazo e “indignación”. Además, mi juicio pretende expresar mi acuerdo con lo que presumo podría expresar la mayoría de los integrantes de la comunidad a la que ambos (mi interlocutor y yo) pertenecemos. Nadie puede discutir mi expresión de sentimientos de rechazo o “indignación” (mi actitud moral), en otras palabras, nadie puede discutir mi juicio moral. Sin embargo, sí se puede discutir que esa actitud moral de “indignación” expresada en mi juicio moral se haya motivado por unas circunstancias no adecuadas para tal “indignación”. Por ejemplo, que en realidad yo nunca vi que golpearan al perro, solo escuché un lamento del animal, y por eso supuse que su dueño lo estaba maltratando (identifiqué una víctima, introduje al victimario, y por tanto percibí un daño moral). Así que la discusión “cuasi-moral” con mi interlocutor no se dirige a mi juicio moral como tal, sino que se dirige a mi error fáctico de aplicar mi indignación a unas circunstancias que en realidad no merecían tal actitud moral.

De manera similar, imaginemos que efectivamente sí presencié el maltrato al perro por parte de su dueño. Alguien podría entablar conmigo una discusión “cuasi-moral”, no sobre mi juicio, sino alrededor del grupo de creencias en las que mi interlocutor y yo diferimos para interpretar las circunstancias percibidas. Gracias a mi educación y mi relación estrecha con los animales yo

atribuyo estatus moral a los perros, como a muchos otros animales. Pero, resulta que, gracias a su educación y a su labor como comerciante de carne exótica en un mercado oriental, mi interlocutor no ve en los animales entidades con *paciencia* moral, como tal vez tampoco lo ven las personas que integran su comunidad laboral. Así las cosas, nuestra discusión “cuasi-moral” girará en torno a nuestras creencias particularmente culturales que hacen que veamos o no en los perros entidades morales. Yo discutiré con mi interlocutor esgrimiendo argumentos que intentan demostrar que los perros sienten dolor y que, por tanto, deben tener una consideración moral. Él, por otro lado, dirá que le han enseñado que los únicos que sienten dolor son las personas y que para él los animales solo son objetos. Sus creencias y las mías discrepan en puntos importantes, así que el desacuerdo que tenemos no se relaciona estrictamente con mis juicios morales (con la expresión de mi sentimiento moral), sino con cómo aplicamos nuestras expresiones “cuasi-imperativas” a ciertas circunstancias que cada uno interpreta de manera distinta dependiendo del grupo de creencias de las que disponen culturalmente.

El emotivismo moral es la doctrina metaética que propone que los juicios morales solo son expresiones de actitudes o sentimientos por cuanto estos poseen un carácter valorativamente moral. Como se ha visto, algunos juicios morales particulares pueden asociar elementos morales a elementos fácticos. Sin embargo, como lo sostiene Macintyre (2013) “en tal juicio el elemento moral siempre se distingue claramente del fáctico” (p.26). En el ejemplo anterior, el elemento fáctico es el daño intencional a un perro. Este elemento, dado que es fáctico, puede ser verdadero o falso, dependiendo de los hechos reales acaecidos. Sin embargo, el elemento moral del juicio, a saber, la expresión de “indignación” como una actitud moral no es ni verdadero ni falso, pues solo es una expresión de un sentimiento. El punto es que, dado que los juicios morales asocian elementos fácticos, es sobre la aplicación de las actitudes morales a estos elementos fácticos en donde se puede encontrar la posibilidad de una discusión “cuasi-moral”; no más allá de esto.

Desde otro punto de vista, también se puede decir que el carácter valorativo de los juicios morales, la expresión de mis actitudes morales, es “originado” por ciertos elementos fácticos que, por un lado, presenten en el ambiente situaciones que parecen ir en contra del bienestar, la justicia y los derechos de entidades a las que les atribuimos paciencia psicológica (por ejemplo, el lamento de un animal como expresión de dolor) y que, por otro lado, dichas situaciones son interpretadas por nosotros como actos intencionales de daño moral gracias a mecanismos psicológicos del tipo de la empatía, la aversión al daño o la plantilla cognitiva moral (intuyo que el dueño del animal lo ha pateado y me indigno por tal situación). Así, el modelo del dominio moral centrado en las entidades morales, aunque no admite una especie de reduccionismo de los hechos morales a

propiedades naturales (concepción estrecha del naturalismo moral), y en ese sentido los juicios morales no son ni verdadero ni falsos, sí contempla que para que un juicio moral se dé, han de intervenir mecanismos psicológicos compartidos por todos los seres humanos y que nos sirven para identificar en el ambiente actitudes intencionales de daño moral. Se podría decir, entonces, que el modelo que he presentado en este capítulo cae dentro de la categoría metaética del naturalismo moral antirrealista.



## Conclusión general

Hasta el momento he mostrado el amplio panorama de la controversia en torno al contenido de los juicios morales emergida dentro del campo de la psicología y en la que han intervenido investigadores de áreas diversas como la filosofía, la antropología, la biología y las neurociencias. Este debate, de gran actividad en los últimos 30 años, enfrenta a teorías universalistas como las de Elliot Turiel, que ven en el daño moral el elemento nuclear de los juicios morales condenatorios, y por otro lado teorías de raigambre culturalista como las desarrolladas por Shweder o Haidt, que postulan una pluralidad cultural de contenidos a la base de los juicios morales. Como ya lo he comentado, este activo debate dentro de la psicología moral no solo ha permitido ampliar el conocimiento sobre los mecanismos psicológicos que intervienen en nuestras decisiones morales, sino que además, gracias a la gran diversidad de trabajos empíricos, hemos experimentado tanto en la filosofía como en la psicología refinamientos metodológicos importantes y múltiples avances en desarrollos teóricos y conceptuales. Particularmente, gracias al abundante trabajo empírico que se ha desarrollado en estos años en torno a un problema clásicamente filosófico como es el de la moral, hemos presenciado una mayor apertura dentro de la filosofía misma hacia el trabajo interdisciplinario y experimental que, desde mi punto de vista, ha fortalecido el desarrollo de teorías éticas, metaéticas, o de las ciencias cognitivas en todos los espectros.

Al abordar con detalle uno de los estudios empíricos que ha influido con mayor fuerza en el desarrollo reciente de las propuestas culturistas de la psicología moral, el de Haidt *et al.* (1993), hemos mostrado que el debate en torno al contenido de los juicios morales, que Haidt y sus colaboradores creían cerrado, sigue activo y con múltiples posibilidades de discusión. Nuestro análisis detallado del paradigmático artículo publicado en 1993 por Haidt y sus colaboradoras muestra que la Teoría de los Fundamentos Morales aún está por probarse, pues persisten cuestionamientos con respecto a sus conclusiones fundamentales. Aún no está claro que los sujetos con los que se han adelantado los experimentos realicen sus juicios morales sin percibir daño en las acciones presentadas. De la misma forma, los datos experimentales y sus correspondientes análisis todavía permiten interpretar que la percepción de daño cumple un papel fundamental en la generación de los juicios morales.

Gracias a que el debate sigue abierto, he intentado esbozar una propuesta conciliadora que explique la evidente diversidad cultural de intereses, normas y juicios morales, pero que al mismo tiempo halle en la percepción de daño el contenido básico del dominio de lo moral. Con este objeto presenté una interpretación alternativa del modelo CAD de Shweder, que fundamenta teóricamente la mayoría de los posteriores modelos culturistas de la moral. Revisando cuidadosamente los argumentos y marcos teóricos de los estudios de Shweder encontramos que el mismo antropólogo estadounidense acepta la posibilidad de que dentro de su teoría se contemple una diversidad de entidades morales que intervienen en la vida ética de las comunidades. Así, entidades morales como los grupos sociales, los espíritus o los mismos individuos pueblan el amplio dominio moral que Shweder reconoce en culturas de todo el mundo. Gracias a esta diversidad ontológica del mundo moral también Shweder concibe una noción más amplia de daño moral que involucra el perjuicio a las diversas entidades morales. No solo el daño físico o psicológico es protagonista, también podemos aceptar daños a la comunidad o al espíritu. En definitiva, la ampliación del dominio moral —como bien lo exigen Shweder, Haidt y otros—, con el fin de acoger las distintas preocupaciones morales de culturas diversas, también implica la ampliación del conjunto de entidades que merecen consideración moral y, consecuentemente, es necesario aceptar una noción amplia de daño moral, por cuanto las normas morales han de perseguir la protección de dichas entidades.

En este sentido, la tesis que he defendido, y que considero conciliadora en medio del debate sobre el contenido de los juicios morales, propone que: la percepción de daño es el elemento nuclear y unificador del dominio moral, pues los juicios morales condenatorios, sin importar la cultura en donde se generan, tienen como principal objetivo juzgar como negativo el daño intencional a la entidad moral, a su dignidad y autoestima, contemplando una concepción amplia de daño físico, psicológico, espiritual y social que depende, a la vez, de una concepción amplia de entidad o persona moral.

De manera complementaria, con la ayuda de la literatura filosófica, he elaborado una definición amplia de noción de daño moral que se puede concretar así: daño moral es la acción que se percibe con la intención de afectar negativamente —desde un punto de vista físico, psicológico, espiritual o social— el bienestar, la dignidad y la autoestima de una entidad moral.

Así las cosas, considero que si hacemos que el modelo del dominio moral gire en torno a los diversos tipos de entidades morales, encontraremos que el daño moral sigue siendo la mejor y más

simple hipótesis de unificación del dominio, con la ventaja de que además acoge adecuadamente la diversidad cultural del mundo moral resaltado por tantos investigadores.

Mi propuesta, entonces, gira en torno a concebir un nuevo modelo del dominio moral que tenga en cuenta la diversidad cultural, y que a la vez asuma el daño moral como elemento unificador de la moralidad. Para esto, además de apoyarme en la interpretación alternativa del marco teórico de Shweder, he presentado un amplio número de estudios teóricos y empíricos que, por un lado, encuentran que la percepción del daño moral es el principal factor de unificación de los juicios morales, y por otro, que generalmente atribuimos estatus moral a diversas entidades naturales o sobrenaturales cuando creemos ver en ellas agencia o paciencia moral. El modelo esbozado sobre el dominio moral centrado en las entidades morales tiene en cuenta la concepción amplia de daño moral como aquel perjuicio intencional dirigido a las entidades que habitan cada uno de los ámbitos morales. Al final de cuentas, al resaltar el papel de las entidades morales en el dominio moral y su exposición natural al daño, podemos fácilmente colegir que, en coherencia con la diversidad cultural del dominio moral, el contenido nuclear de los juicios morales se relaciona efectivamente con el daño.

En definitiva, considero que *la esencia de la moralidad es capturada al percibir la intención de un daño*, pues, como lo afirman Schein *et al.* (2015, p.982), a pesar de los matices políticos y culturales las personas poseemos la misma “mente moral” (organizada mediante mecanismos psicológicos tales como la aversión al daño, la empatía y la plantilla cognitiva moral), fundamentada en la percepción de daño. Así, a la base de la moralidad, sin importar la ideología o la cultura, se encuentra la percepción de daño como elemento unificador al que se refieren todos los juicios morales condenatorios. La diversidad entre culturas e ideologías no tiene que ver con ese fundamento unificador, más bien, la diferenciación se halla en la dificultad de ponerse de acuerdo, por un lado, en cuáles son las entidades que merecen consideración moral, cuáles constituyen mi círculo moral y, por otro, cuáles son los actos que pueden perjudicar a dichas entidades morales. En este punto es donde la diversidad cultural se expresa. Lo que nos diferencia moralmente es la preocupación por unas entidades y no por otras, o la procuración mayor en unas y menor en otras. Por el contrario, lo que nos une moralmente es la incansable preocupación por proteger a dichas entidades del daño intencional. El poder del daño dentro de la moralidad es intuitivo y universal, dado que, sin importar nuestra procedencia cultural, todas las personas estamos de acuerdo en que los actos que perjudican a una entidad moral serán, en principio y sin detallada corroboración, juzgados como inmorales, mediante la expresión de una actitud moral de reproche.

Soy consciente de que mi investigación no se cierra con el esbozo del modelo del dominio moral centrado en las entidades morales, pues debo construir con más detalle, y apoyo experimental, una teoría que explique por ejemplo la relación central de la empatía o de factores complementarios como el atractivo o el asco en la percepción de daño. De la misma forma es importante complementar el nuevo modelo mediante estudios empíricos que relacionen con mayor precisión el funcionamiento de la plantilla cognitiva moral con la percepción de distintas entidades morales en situaciones de contextos culturales diversos. También es indispensable investigar la capacidad funcional de la empatía en la consolidación evolutiva de una tal plantilla cognitiva moral como la propuesta por Gray y sus colaboradores.

Es importante mencionar, además, un aspecto de la discusión –seguramente uno de muchos “cabos sueltos”–, que no abordé detalladamente en el presente trabajo, principalmente porque quise explorar con mayor dedicación el papel de las entidades morales en los juicios morales. Me refiero a lo que Haidt y sus colaboradores sostienen con respecto a que la conexión entre daño y moralización es una mera racionalización *post hoc*. Las personas atribuyen daños a conductas que juzgan inmorales, como una forma de justificar su juicio ante otros. Según, la hipótesis de Haidt *et al* (1993), posiblemente los procesos subpersonales que emplean los individuos, en realidad, no siempre conectan el daño con el juicio moral condenatorio, a pesar de que al final las personas justifiquen sus juicios morales señalando un posible daño. En otras palabras, la verdadera razón que está detrás de algunos juicios morales quedaría oculta a su conciencia. Hannikainen y Rosas (2019) parecen mostrar que efectivamente la reflexión acerca de la nocividad de una acción acentúa el nivel de moralización (Estudio 2), respaldando la *Hipótesis de daño*. Así como también la moralización promueve la racionalización *post hoc* que ve daño en violaciones de pureza y decencia (Estudio 3); esto reafirmaría el punto de Haidt. Sin embargo, el estudio deja abiertas las explicaciones sobre por qué la nocividad sobresale cuando se lleva a cabo una racionalización *post hoc*, puede ser porque, como lo sostiene Haidt, los individuos generalmente justifican su moralización con un posible daño, sin haberlo percibido, o puede ser que los individuos al detenerse a pensar en el acto inmoral sí encuentran cierta nocividad en él que les da razones para moralizarlo; casos de *reflexión* en el Estudio 2 de Hannikainen y Rosas (2019). De cualquier modo, creo que la hipótesis de Haidt sobre la racionalización *post hoc* que vincula moralización y daño debe estar motivada por alguna teoría que explique por qué “camuflamos” con razones de daño las condenas morales que hacemos por otras razones, y por qué esas razones quedan fuera de nuestra conciencia. Como sea, acudiendo al principio de simplicidad en las teorías, considero que sostener que los actos inmorales están asociados a la percepción del daño en la mente de los individuos cuando ellos así lo manifiestan es, hasta el momento, la mejor explicación de una gran cantidad de estu-

dios empíricos relacionados. Estos y otros temas importantes han quedado abiertos a lo largo de este trabajo. Mi propósito es abordarlos en las subsiguientes fases de la presente investigación.

El debate por el contenido de los juicios morales (alimentado por los estudios empíricos desde la psicología y la antropología) incide de manera fundamental en un más amplio debate filosófico naturalista que concibe la moral como un desarrollo evolutivo de nuestra especie que nos ha permitido consolidar la característica cooperación a gran escala de las sociedades contemporáneas. Estoy seguro de que las propuestas de la presente investigación —en torno a considerar el daño moral como factor unificador del contenido de los juicios morales— encuentran su sentido dentro de la filosofía moral, pues al fijar un contenido nuclear de los enunciados morales se puede beneficiar (al adquirir mayor precisión) una concepción naturalista de la moral que argumente que los predicados morales más abstractos (bueno, malo, debido o indebido) supervienen a contenidos experienciales que giran en torno a hechos naturales del tipo de situaciones que involucran daño intencional, acciones causadas por agentes morales y sufridas por pacientes morales.



## Bibliografía

- Appiah, K. A. (2005). *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Appiah, K. A. (2010). *Experimentos de ética*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Atran, S. y Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(06), 713-730.
- Ayer, A. J. (1984). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29-34.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bentham, J. (1988[1781]). *The Principles of Moral and Legislation*. Amherst, Nueva York: Prometheus Books.
- Bentham, J. (2012[1780]). *Introduction to the principles of morals and legislation*. Nabu Press.
- Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences*, 29(05), 453-462.
- Bering, J. M. y Bjorklund, D. F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity. *Developmental Psychology*, 40, 217-233.
- Blair, R. J. R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: investigating the psychopath. *Cognition*, 57(1), 1-29.
- Bloom, P. (2007). Religion is natural. *Developmental Science*, 10(1), 147-151.
- Bloom, P. (2009). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (1992). Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach. *Numen*, 39(1), 27-57.
- Boyer, P. (2000). Evolution of the modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting-case. En P. Carruthers y A. Chamberlain (Eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition* (pp. 93-112). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, D. O. (1997). Moral motivation. *Ethics*, 108, 4-32.
- Bryant, A. (1977). *The Anita Bryant story: The survival of our nation's families and the threat of militant homosexuality*. Grand Rapids, MI: Revell.
- Bueno, G. (2003). *El mito de la Izquierda: Las izquierdas y la derecha*. Barcelona: Ediciones B.
- Burgess, J. A. (2008). Could a Zygote be a Human Being?, *Bioethics*, vol. Online, 1-10.
- Butler, J. (1856). *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*. London: Longman.

- Callicott, J. B. (1980). Animal liberation. *Environmental Ethics*, 2, 311-338.
- Camps, V. (2017). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA Libros.
- Caponi, G. (2014). *Leyes sin causa y causas sin ley en la explicación biológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castano, E. y Giner-Sorolla, R. (2006). Not quite human: Infrahumanization in response to collective responsibility for intergroup killing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, 804-818.
- Caswell, M. (2006). Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil. *Kant-Studien*, 97(2), 184-209.
- Cavalieri, P. (2001). *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. New York: Oxford University Press.
- Chakroff, A., Dungan, J. y Young, L. (2013). Harming ourselves and defiling others: What determines a moral domain? *PLoS ONE*, 8(9), e74434.
- Cohen, J. A. (1992). Power Primer. *Psychological Bulletin*, 112(1), 155-159.
- Cooley, E., Payne, B. K., Cipolli, W., Cameron, C. D., Berger, A. y Gray, K. (2017). The paradox of group mind: "People in a group" have more mind than "a group of people." *Journal of Experimental Psychology, General*, 146(5), 691-699.
- Copp, D. (1997). Belief, Reason and Motivation: Michael Smith's The moral problem. *Ethics*, 106, 33-54.
- Curry, O. S. (2016). Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach. En T.K. Shackelford, R.D. Hansen (Eds.), *The Evolution of Morality, Evolutionary Psychology*. Springer International Publishing Switzerland.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes'error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Putnam.
- Darwin, C. (2012[1871]). *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica.
- De Villiers-Botha, T. (2019). Haidt et al.'s case for moral pluralism revisited. *Philosophical Psychology*, <https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1688776>
- DeGrazia, D. (2008). Moral status As a Matter of Degree?, *The Southern Journal of Philosophy*, XLVI, 181-198.
- Dennett, D. C. (1996). *Kinds of minds: Toward an understanding of consciousness*. New York, NY: Basic Books.
- Dennett, D. C. (2004). *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, D. C. (2007). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York, NY: Penguin Books.
- DeScioli, P. (2008). *Investigations into the problems of moral cognition*. (Doctoral dissertation, University of Pennsylvania). Recuperado de <http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3309424/>
- DeScioli, P., Gilbert, S. y Kurzban, R. (2012). Indelible victims and persistent punishers in moral cognition. *Psychological Inquiry*, 23, 143-149.
- Dewey, J. (1939). *Theory of valuation*. Chicago: University of Chicago.
- Dwyer, S. (1999). Moral competence. En K. Murasugi y R. Stainton (Eds.), *Philosophy and Linguistics*. Boulder, CO: Westview Press.

- Dwyer, S. (2006). How good is the linguistic analogy? En Carruthers, P., Laurence, S. y Stich, S. (Eds.), *The innate mind*, Vol. 2: *culture and cognition* (pp. 237-255). Oxford: Oxford University Press.
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of social life*. New York: The Free Press.
- Flanagan, O. (2017). *The Geography of Morals: Varieties of moral possibility*. Nueva York: Oxford University Press.
- Friman, P. C., Allen, K. D., Kerwin, M. L. E. y Larzelere, R. (1993). Changes in modern psychology: A citation analysis of the Kuhnian displacement thesis. *American Psychologist*, 48, 658-664.
- Geertz, C. (1994). *The Uses of Diversity. Assessing Cultural Anthropology*, 454-367.
- Gibbard, A. (1992). *Wise Choices, Apt Feelings: a Theory of Normative Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glenn, A. L., Iyer, R., Graham, J., Koleva, S. y Haidt, J. (2009). Are all types of morality compromised in psychopathy? *Journal of Personality Disorders*, 23, 384-398.
- Glover, J. (2018). *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*. Barcelona: Cátedra.
- Goodpaster, K. E. (1978). On being morally considerable. *The Journal of Philosophy*, 75, 308-325.
- Goodwin, G. (2015). Experimental Approaches to Moral Standing. *Philosophy Compass* 10/11, 914-926.
- Graham, J., Haidt, J. y Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(5), 1029-1046.
- Graham, J., Koleva, S., Iyer, R., Haidt, J., Motyl, M., Wojcik, S. P. y Ditto, P. H. (2013). Moral foundations theory: The Pragmatic Validity of moral Pluralism. *Advances in Experimental Social Psychology*, 47, 55.
- Gray, H. M., Gray, K. y Wegner, D. M. (2007). Dimensions of mind perception. *Science*, 315, 619.
- Gray, K., Knobe, J., Sheskin, M., Bloom, P. y Barrett, L. F. (2011). More than a body: Mind perception and the nature of objectification. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(6), 1207-1220.
- Gray, K. y Schein, C. (2016). No absolutism here: Harm predicts moral judgment 30x better than disgust—Commentary on Scott, Inbar y Rozin (2016). *Perspectives on Psychological Science*, 11, 325-329.
- Gray, K. y Schein, C. (2012a). Two minds vs. two philosophies: Mind perception defines morality and dissolves the debate between deontology and utilitarianism. *Review of Philosophy and Psychology*, 3, 405-423.
- Gray, K., Schein, C. y Ward, A. F. (2014). The myth of harmless wrongs in moral cognition: Automatic dyadic completion from sin to suffering. *Journal of Experimental Psychology, General*, 143, 1600-1615.
- Gray, K. y Ward, A. F. (2011). *The harm hypothesis: Perceived harm unifies morality*. Manuscript under review.

- Gray, K. y Wegner, D. M. (2016). *The Mind Club: Who Thinks, What Feels, and Why It Matters*. New York: Penguin Putnam Inc.
- Gray, K. y Wegner, D. M. (2009). Moral typecasting: Divergent perceptions of moral agents and moral patients. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(3), 505-520.
- Gray, K. Young, L. y Waytz, A. (2012b). Mind Perception Is the Essence of Morality. *Psychological Inquiry*, 23, 101-124.
- Greene, J. D. (2015). The rise of moral cognition. *Cognition*, 135, 39-42.
- Greene, J. D. y Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgement work. *Trends in Cognitive Science*, 6, 517-523.
- Gunnthorsdottir, A. (2001). Physical attractiveness of an animal species as a decision factor for its preservation. *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People and Animals*, 14, 204-215.
- Haidt, J. (2001). The emotional Dog and its Rational Tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, (4), 814-834.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. En Scherer & Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective science* (pp. 852-870), . Oxford: Oxford University Press..
- Haidt, J. (2006). *The happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York: Basic Books.
- Haidt, J. (2007). The new Synthesis in Moral Psychology. *Science*, 316, 5827, -5998.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind*. Knopf Doubleday Publishing Group. Edición de Kindle.
- Haidt, J., Bjorklund, F. y Murphy, S. (2000). *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*. Manuscrito no publicado, University of Virginia, Charlottesville.
- Haidt, J. y Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98-116.
- Haidt, J. y Hersh, M. (2001). Sexual Morality: The Cultures and Reasons of Liberals and Conservatives. *Journal of Applied Social Psychology*, 31, 191-221.
- Haidt, J. y Joseph, C. (2004). Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus*, 55-66.
- Haidt, J. y Joseph, C. (2007). The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. En P. Carruthers, S. Laurence, y S. Stich (Eds.), *The innate mind* Vol. 3 (pp. 367-391). New York: Oxford University Press.
- Haidt, J. y Joseph, C. (2008). The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. En P. Carruthers et al. (Eds.), *The innate mind* (pp. 367- 444). New York: Oxford University Press.
- Haidt, J. y Kesebir, S. (2010). Morality. En S. Fiske, G. Gilbert, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology*, 5th ed. (pp. 797-832). Hoboken: Wiley.
- Haidt, J. y Koller, S. (1994). Julgamento Moral nos Estados Unidos e no Brasil: Uma Visão Intuicionista. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 7(1), 75-90.

- Haidt, J., Koller, S. y Dias, M. (1993). Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613-628.
- Hannikainen, I. y Rosas, A. (2019). Rationalization and Reflection Differentially Modulate Prior Attitudes Toward the Purity Domain. *Cognitive Science*, 43, e12747.
- Hardin, R. (1995). *One for all: The logic of group conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. London, Oxford: Oxford University Press.
- Hauser, M. D. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. London: Abacus.
- Hazlitt, H. (1964). *The foundations of morality*. Princeton: D. Van Nostrand Company Inc.
- Hegel, G. W. (2010[1793]). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Gredos.
- Hume, D. (1976[1757]). *The Natural History of Religion: Dialogues concerning natural religion / David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (2005[1738]). *Tratado de la naturaleza humana: Autobiografía*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (2014[1777]). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Inbar, Y., Pizarro, D. A. y Bloom, P. (2009). Conservatives are more easily disgusted than liberals. *Cognition and Emotion*, 23(4), 714-725.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kelly, D., Stich, S., Haley, K., Eng, S. y Fessler, D. (2007). Harm, affect, and the moral/ conventional distinction. *Mind y Language*, 22(2), 117-131.
- Killen, M. y Stangor, C. (2001). Children's social reasoning about inclusion and exclusion in gender and race peer group contexts. *Child Development*, 72(1), 174-186.
- Knobe, J. y Nichols, S. (2008). *Experimental philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Knobe, J. y Prinz, J. (2007). Intuitions About Consciousness: Experimental Studies. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 67-83.
- Kohlberg, L. (1976). Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach. T. Licona (Ed.). *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development: Vol 1. The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper y Row.
- Korsgaard, Ch. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México: Universidad Autónoma de México.
- Kuhlmeier, V. A., Bloom, P. y Wynn, K. (2004). Do 5-month-old infants see humans as material objects? *Cognition*, 94(1), 95-103.
- Laham, S. (2009). Expanding the moral circle: inclusion and exclusion mindset and the circle of moral regard. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 250-253.
- Lee, J. y Nucci, L. (1993). Morality and personal autonomy. En G. Noam y T. Wren, *The moral self* (pp. 124-148). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Lodish, H., Berk, A. y Kaiser, C. A. (2007). *Molecular Cell Biology*. New York: W.H. Freeman and Company.

- Luque, P. (2011). Las dos vías del realismo moral. *Discusiones*, 10, 275-283.
- MacIntyre, A. C. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. C. (2013). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. London: Penguin.
- Markus, H.R. y Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Mill, J. S. (2001[1859]). *Autobiography: Essay on liberty*. Norwalk, Conn: Easton Press.
- Miller, J. G. y Bersoff, D. M. (1992). Culture and moral judgment: How are conflicts between justice and interpersonal responsibilities resolved? *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 541-554.
- Miller, J. G., Bersoff, D. M. y Harwood, R. L. (1990). Perceptions of social responsibilities in India and the United States: Moral imperatives or personal decisions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 33-47.
- Miller, L. M. (2007). Coordinación y acción colectiva. *Revista Internacional de Sociología*, 45(46), 161-183.
- Moll, J., Zahn, R., De Oliveira-Souza, R., Krueger, F. y Grafman, J. (2005). Opinion: the neural basis of human moral cognition. *Nat Rev Neurosci*, 6, 799-809.
- Montaigne, M. (2014). *Ensayos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Moore, G. E. (2018[1903]). *Principia ethica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Moore, W. H. (1995). Rational Rebels: Overcoming the Free-Rider Problem. *Political Research Quarterly*, 48, 417-454.
- Müller-Lyer, F. C. (1889). Optische urteilstäuschungen. *Archiv für Anatomie und Physiologie, Physiologische Abteilung*, 263-270.
- Murphy, J. G. (1965). The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism (Beck «versus» Silber). *Kant-Studien*, 56(1), 107.
- Nichols, S. (2004) *Sentimental rules: On the natural foundations of moral judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- Nucci L. (1982). Conceptual Development in the Moral and Conventional Domains: Implications for Values. *Review of Educational Research*, 52(1), 93-122.
- Nucci, L. (2001). *Education in the moral domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nucci, L. (2003). *La dimensión moral en la educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer SA.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Madrid: Katz.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Osofsky, M. J., Bandura, A. y Zimbardo, P. G. (2005). The role of moral disengagement in the execution process. *Law and Human Behavior*, 29, 371-393.

- Piaget, J. (1987[1932]). *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca.
- Piazza, J. y Landy, J. (2013). "Lean not on your own understanding": Belief that morality is founded on divine authority and non-utilitarian moral thinking. *Judgment and Decision Making*, 8(6), 639-661.
- Platón. (1985). *Diálogos: Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hippias Mayor; Hippias Menor; Laques; Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Pluhar, E. (1987). Moral Agents and Moral Patients. *Between the Species*, 4(1), 32-45.
- Posada-Gilède, R. (2018). Creciendo en entornos violentos: influencia del contexto en el desarrollo moral. En E. Dulcey-Ruiz, C. J. Pwerales-Quenza y R. Posada-Gilède (Eds.), *Envejecimiento: Del nacer al morir*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Prinz, J. (2007). *The emotional construction of moral*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rachels, R. (1995). El subjetivismo. En P. Singer, *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.
- Rai, T. S. y Fiske, A. P. (2011). Moral psychology is relationship regulation: Moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality. *Psychology Review*, 118(1), 57-75.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosas, A. (2000). Explicación y justificación: hacia el naturalismo en la filosofía moral. En Notero J., Ramos, J. y Rosas, A. *Mentes reales: La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente* (pp. 101-118). Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Nacional de Colombia.
- Rosas, A. (2011). Ética Evolucionista: o enfoque adaptacionista da cooperação humana. En P. Abrantes, *Filosofia da Biologia* (pp. 296-314). São Paulo: Editores.
- Rosas, A. (2013). Harm, Reciprocity and the Moral Domain. En V. Karakostas y D. Dicks (Eds.), *Perspectives and Foundational Problems in Philosophy of Science*, 493-502.
- Royzman, E. B., Leeman, R. F. y Baron, J. (2009). Unsentimental ethics: Towards a content-specific account of the moral-conventional distinction. *Cognition*, 112(1), 159-174.
- Rozin, P. y Fallon, A. (1997). A perspective on disgust. *Psychological Review*, 94, 23-41.
- Rozin, P., Haidt, J. y McCauley, C. (1993). Disgust. En M. Lewis y J. Haviland (Eds.), *The handbook of emotions* (pp. 575-594). New York: Guilford Press.
- Russell, B. (1927). *Philosophy*. New York: Norton.
- Santos, M. y Venturá, T. P. (2009). El inicio de la vida de un nuevo ser humano desde la perspectiva científica biológica. *Ars Médica*.
- Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schein, C., Goranson, A. y Gray, K. (2015). The uncensored truth about morality. *The Psychologist*, 28, 982-985.
- Schein, C. y Gray, K. (2017). The Theory of Dyadic Morality: Reinventing Moral Judgment by Redefining Harm. *Personality and Social Psychology Review*, 1-39.
- Schein, C., Ritter, R. S. y Gray, K. (2016). Harm mediates the disgust-immorality link. *Emotion*, 16(6), 862-876.
- Schnall, S., Haidt, J., Clore, G.L. y Jordan, A. H. (2008). Disgust as embodied moral judgement. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 1096-1109.

- Sexto Empírico. (2002). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Shweder, R. A. (1990). In defense of moral realism: Reply to Gabennesch. *Child Development*, 61, 2060-2067.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, R. A. (2002). The nature of morality: The category of bad acts. *Medical Ethics*, 9.
- Shweder, R. y Haidt, J. (1993). The future of moral psychology: Truth, intuition, and the pluralist Way. En B. Puka, *Moral development: A compendium* (pp. 360-367). New York y London: Garland.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. y Miller, J. (1987). Culture and moral development. En J. Kagan y S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children* (pp. 1-83). Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M. y Park, L. (1997). The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three”. Explanations of Suffering. En A. Brandt y P. Rozin (Eds.), *Morality and Health* (pp. 120-169). New York: Routledge.
- Shweder, R. A. y Sullivan, M. A. (1993). Cultural psychology: Who needs it?”. *Annual Review of Psychology*, 44, 497-52.
- Silva, G., Reyes, G., Peña, G. y Rosas, A. (En prensa). La noción de daño y su rol en los juicios morales. Un debate abierto. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. En prensa.
- Singer, M. (1961). *Generalization in Ethics*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Singer, P. (1981). *The expanding circle*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Singer, P. (2009). *Ética práctica*. Madrid: Akal.
- Sinnott-Armstrong, W. y Wheatley, T. (2011). Moral judgments are not unified: Why moral psychology needs a taxonomic approach. Manuscript under review.
- Smetana, J. (1993). Children’s conceptions of social rules. *The Child As Psychologist*, 111-141.
- Smetana, J., (2006). Social-cognitive domain theory: Consistencies and variations in children’s moral and social judgments. *Handbook of Moral Development*, 119-155.
- Smetana, J., Braeges, J. L. y Yau, J. (1991). Doing what you say and saying what you do: Reasoning about adolescent-parent conflict in interviews and interactions. *Journal of Adolescent Research*, 6, 276-95.
- Smith, R. P., Gitau, R., Glover, V. y Fisk, N. M. (2000). Pain and stress in the human fetus. *European Journal of Obstetrics y Gynecology and Reproductive Biology*, 92(1), 161-165.
- Sperber, D. (2005). Modularity and relevance: How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive? En P. Carruthers et al. (Eds.), *The innate mind: Structure and contents* (pp. 53-68). New York: Oxford University Press.
- Sripada, C. H. y Stich, S. (2006). A Framework for the psychology of norms. En P. Carruthers et al. (Eds.), *The innate mind: Culture and cognition*. New York: Oxford University Press.
- Stangor, C. y Ruble, D. N. (1989). Differential influences of gender schemata and gender constancy on children’s information processing and behavior. *Social Cognition*, 7(4), 353-372.

- Stevenson, C. L. (1981). El significado emotivo de los términos éticos. En Ayer, A. *El positivismo lógico* (pp. 269-286). México: Fondo de Cultura Económica.
- Stich, S., Fessler, D. y Kelly, D. (2009). On the morality of harm: A response to Sousa, Holbrook and Piazza. *Cognition*, 113, 93-97.
- Stone, C. D. (2010). *Should trees have standing?: Law, morality, and the environment*. New York, N.Y: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1995). *Hume*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Sytsma, J. y Machery, E. (2012). Two conceptions of subjective experience. *Review of Philosophy and Psychology*, 3, 303-324.
- Taylor, C. (1996). La explicación y la razón práctica. En M. Nussbaum y A. Sen (Comps.), *La calidad de vida* (pp. 274-303). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomasello, M. y Vaish, A. (2013). Origins of human cooperation and morality. *Annual Review of Psychology*, 64(1), 231-255.
- Tovar, J. O. y Ostrosky, F. (2013). *Mentes criminales ¿eligen el mal? Estudios de cómo se genera el juicio moral*. México: Manual Moderno, Kindle.
- Trivers, R. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.
- Turiel, E. (1979). Distinct conceptual and developmental domains: social convention and morality. In En H. Howe and C. Keasey (edsEds.), *Nebraska Symposium on Motivation, 1977: Social Cognitive Development*, vol. 25 (pp. 77-116). Lincoln : University of Nebraska Press, 77–116.
- Turiel, E. (1983). *The Development of social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turiel, E. (1989). Domain-specific social judgments and domain ambiguities. *Merrill-Palmer Quarterly*, 35, 89-114.
- Turiel, E. (1998). The development of morality. In En N. Eisenberg (Ed.), W. Damon (Series Ed.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Social, emotional, and personality development*. (5th ed., (pp. 863-932). New York: Wiley.
- Turiel, E. (2002). *The culture of morality: social Social development, context and conflict*. Wainryb: Cambridge University Press.
- Turiel, E., Hildebrandt, C. y Wainryb, C. (1991). Judging social issues: Difficulties, inconsistencies, and consistencies. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 56, 1-103.
- Turiel, E., Killen, M. y Helwig, C. (1987). Morality: Its structure, functions, and vagaries. En J. Kagan y S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children* (pp. 155-244). Chicago: University of Chicago Press.
- Warren, M. (2000). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. New York: Oxford University Press.
- Waytz, A., Gray, K., Epley, N. y Wegner, D. M. (2010). Causes and consequences of mind perception. *Trends in Cognitive Science*, 14, 383-388.

- Waytz, A. y Young, L. (2012). The Group-Member Mind Tradeoff: Attributing Mind to Groups Versus Group Members, *Psychological Science*, 23, 77-85.
- Wegner, D. M. y Gray, K. J. (2016). *The mind club: Who thinks, what feels, and why it matters*. New York: Penguin Random House. Kindle.
- Wellman, H. M. (1990). *The Child's Theory of Mind*. Massachusetts: MIT Press.
- Westbury, H. R. y Neumann, D. L. (2008). Empathy-related responses to moving film stimuli depicting human and non-human animal targets in negative circumstances. *Biological Psychology*, 78, 66-74.
- Wheatley, T. y Haidt, J. (2005). Hypnotically induced disgust makes moral judgments more severe. *Psychological Science*, 16, 780-784.
- Wong, D. B. (1995). Pluralistic Relativism. *Midwest Studies in Philosophy*, 20, 378-399.
- Wong, D. B. (2006). *Natural Moralities*. Oxford: Oxford University Press.
- Yáñez, J., Perdomo, A. (2009). Los dominios del desarrollo sociomoral: una nueva propuesta sobre el desarrollo. *Horizonte Pedagógico*, 11(1), 55-66.