



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

**Un estudio descriptivo-correlacional de los juicios morales
sobre la eutanasia a
partir de la preferencia por los valores de la vida y de la
autonomía**

Juan Sebastián Díaz Arboleda

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Psicología
Bogotá D.C., Colombia
2024

**Un estudio descriptivo-correlacional de los juicios morales
sobre la eutanasia a
partir de la preferencia por los valores de la vida y de la
autonomía**

Juan Sebastián Díaz Arboleda

Tesis o trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Psicología

Director:

Jaime Yáñez Canal, Doctor en Filosofía

Línea de Investigación:

Psicología del Desarrollo y de la Educación

Cognición y Desarrollo Moral

Grupo de Investigación:

Estudios Sobre el Desarrollo Socio-Moral

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Psicología

Bogotá, D.C., Colombia

2024

A mi mamá y a mi abuela

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Juan Sebastian Díaz A

Juan Sebastián Díaz Arboleda

Fecha 02/02/2024

Agradecimientos

Agradezco al profesor Jaime Yáñez Canal, director de tesis, por la orientación brindada a lo largo de esta investigación, así como al grupo de investigación *Estudios en Desarrollo Socio-Moral* por los debates, lecturas y preguntas.

Igualmente, agradezco a los Departamentos de Psicología y Derecho de la Universidad de Ibagué que facilitaron la recolección de los datos y a los estudiantes que participaron en esta investigación.

Agradezco al profesor Jairo Alfonso Clavijo Mendez de la Universidad del Tolima por sus sugerencias y conversaciones sobre estadística.

Por último, agradezco a la Universidad Nacional de Colombia por otorgarme la Beca de Asistente Docente que me ayudó a financiar los estudios doctorales.

Resumen

Título: Un estudio descriptivo-correlacional de los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía

La moralidad de la eutanasia ha generado un importante debate público en los últimos años. Sin embargo, los juicios morales sobre esta práctica aún no han recibido una descripción adecuada. Por esta razón, el objetivo principal de esta investigación es describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. A partir de una revisión teórica de algunas perspectivas filosóficas y psicológicas sobre la moralidad, así como de una revisión empírica de los estudios sobre la eutanasia, se formularon dos hipótesis principales de investigación. La primera hipótesis establece que la preferencia por el valor de la vida está asociada a la condena moral de la eutanasia, mientras que la segunda hipótesis establece que la preferencia por el valor de la autonomía está asociada a la aprobación moral de la eutanasia. Para contrastar estas hipótesis se empleó un diseño descriptivo-correlacional. La muestra estuvo conformada por 382 estudiantes universitarios. Los juicios morales sobre la eutanasia y la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía fueron medidos mediante un instrumento compuesto por tres enunciados sobre la eutanasia y diez afirmaciones sobre la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. Los datos se analizaron con modelos de regresión logística. Los resultados proporcionan evidencia a favor de las hipótesis principales de investigación y sugieren que los valores son relevantes en el estudio del juicio moral sobre la eutanasia.

Palabras clave: eutanasia, juicio moral, intuición moral, valores, comunitarismo, ética de los valores, regresión logística

Abstract

Title: A descriptive-correlational study of moral judgments of euthanasia from the preference of the value of life and of autonomy.

The morality of euthanasia has generated an important public debate in the last years. However, moral judgments of this practice have not received an adequate description yet. For this reason, the main objective of this research is to describe the moral judgments of euthanasia from the preference of the values of life and of autonomy. Two main research hypotheses were formulated from a theoretical review of some philosophical and psychological perspectives on morality, as well as from an empirical review of the studies about euthanasia. The first hypothesis establishes that the preference for the value of life is associated to the moral condemnation of euthanasia, whereas the second hypothesis establishes that the preference for the value of autonomy is associated to the moral approval of euthanasia. A descriptive-correlational design was used to contrast these hypotheses. The sample was formed by 382 university students. Moral judgments of euthanasia and the preference for life and for autonomy were measured with an instrument composed of three statements on euthanasia and ten affirmations on the preference for the value of life and of autonomy. Data were analyzed with logistic regression models. The results provide evidence in favor of the principal research hypotheses and suggest that values are relevant in the study of the moral judgment of euthanasia.

Keywords: euthanasia, moral judgment, moral intuition, values, communitarianism, value ethics, logistic regression.

Tabla de Contenido

Introducción.....	1
I. Marco Teórico.....	5
La Aproximación Deontológica de Kant y Rawls.....	6
La Ética del Deber de Immanuel Kant.....	6
La Teoría de la Justicia de John Rawls.....	15
Las Críticas Comunitaristas.....	23
El Concepto del Bien en el Comunitarismo.....	24
El Concepto de Valor en el Comunitarismo.....	29
La Ética de los Valores de Max Scheler.....	37
Antecedentes de la Teoría de los Fundamentos Morales.....	55
El Modelo Intuicionista Social y La Teoría de los Fundamentos Morales.....	59
El Modelo Intuicionista Social.....	59
La Teoría de los Fundamentos Morales.....	66
Las Críticas a la Teoría de los Fundamentos Morales y al Modelo Intuicionista Social...76	
La Crítica al Innatismo y a la Modularidad.....	76
La Crítica al Intuicionismo.....	83
Hacia una Integración de las Teorías sobre la Intuición Moral.....	86
El Contexto Social de la Eutanasia.....	97
La Definición de la Eutanasia.....	98
El Debate moral sobre la Eutanasia.....	100
Intereses Críticos e Intereses de Experiencia.....	104
Inversión Humana e Inversión Natural.....	109
La Investigación Psicológica sobre la Moralidad de la Eutanasia.....	112
La Investigación de las Actitudes hacia la Eutanasia.....	112
La Investigación de los Juicios Morales sobre la Eutanasia.....	119
Planteamiento del Problema.....	123
Objetivos de Investigación.....	131
II. Metodología.....	133
Diseño.....	133
Participantes.....	134
Instrumentos.....	135
Juicios Morales Sobre la Eutanasia.....	135
Escala de Satisfacción con la Vida y Escala de Afecto Positivo y Negativo.....	141
Escala de Orientación Religiosa “Age Universal” I-E-12.....	142
Procedimiento.....	143
Consideraciones Éticas.....	144
Análisis de Datos.....	146
III. Resultados.....	148
Descripción de las Variables.....	148

Descripción de los Juicios Morales Sobre la Eutanasia de Acuerdo con las Variables Demográficas.....	150
Contraste de Hipótesis.....	155
Asociación entre el Juicio Moral sobre la Eutanasia y el Valor de la Vida y de la Autonomía.....	155
Asociación entre el Valor de la Vida y la Orientación Religiosa.....	162
Asociación entre la Preferencia por el Valor de la Vida y el Bienestar Subjetivo.....	163
IV. Discusión.....	166
Descripción de los Juicios Morales Sobre la Eutanasia a Partir de la Preferencia por el Valor de la Vida y de la Autonomía.....	166
Descripción del Valor de la Vida a Partir de la Orientación Religiosa y del Bienestar Subjetivo.....	174
Contextualización Empírica de los Juicios Morales sobre la Eutanasia de Acuerdo con Factores Socio-demográficos.....	179
Limitaciones.....	184
Investigaciones Futuras.....	186
Referencias.....	190
Anexo A. Cuestionarios usados en la investigación.....	201
Anexo B. Matriz para Evaluación de Jueces Expertos.....	208
Anexo C. Consentimiento Informado Usado en la Investigación.....	217

Índice de Tablas

Tabla 1. Resultado del Análisis Factorial Exploratorio del Cuestionario Sobre el Juicio Moral de la Eutanasia, el Valor de la Vida y el Valor de la Autonomía.....	139
Tabla 2. Estadísticos descriptivos de las variables observadas.....	149
Tabla 3. Diferencias en los Juicios Morales Sobre la Eutanasia Entre Pares de Denominaciones Religiosas	154
Tabla 4. Correlaciones Bivariadas de las Variables de Interés.....	156
Tabla 5. Probabilidades de los Juicios Morales Según la Preferencia por el Valor de la Vida o de la Autonomía en Tres Enunciados sobre la Eutanasia.....	159

Índice de Figuras

Figura 1. Juicios Morales Sobre la Eutanasia Según la Denominación Religiosa.....	152
Figura 2. Probabilidades de los Juicios Morales según la Preferencia por el Valor de la Vida o de la Autonomía.....	160

Introducción

En el año 1997, la Corte Constitucional de Colombia despenalizó la eutanasia bajo la figura jurídica del homicidio por piedad. En ese momento, la Corte exhortó al Congreso de la República a que regulara la eutanasia mediante una Ley. Hasta el momento, y tras reiterados e infructuosos intentos, el Congreso aún no ha regulado la eutanasia. Entretanto, en el año 2015 la Corte declaró el derecho fundamental a morir con dignidad y en el año 2017 extendió este derecho a los niños, niñas y adolescentes.

Colombia es sólo una de las jurisdicciones que han despenalizado la eutanasia. Holanda y Bélgica fueron los primeros países en crear una norma para regular la eutanasia, mientras que España y Nueva Zelanda recientemente decidieron regular esta práctica. Otros países, como Luxemburgo, Australia y Canadá también han seguido el camino de la regulación. Portugal aprobó la regulación, pero la ley aún no ha entrado en vigencia.

La regulación de la eutanasia no ha estado exenta de debate. Férreas posiciones se enfrentan en el debate sobre la eutanasia, tanto en los países que permiten la práctica como en los que ésta continua siendo ilegal. Actualmente, el debate se centra en la eutanasia voluntaria, entendida como un procedimiento, realizado por un médico, que conduce a la finalización, sin dolor, de la vida de un paciente bajo solicitud explícita del paciente. La eutanasia es un problema complejo, con aspectos clínicos, legales y morales, que despierta juicios categóricos e involucra convicciones profundas.

¿Cuáles son estos juicios y estas convicciones? Aunque la eutanasia necesariamente se practica en un contexto clínico y las leyes precisan las circunstancias en que se puede emplear, sin duda la moralidad de la eutanasia es la faceta que dinamiza las pasiones y los argumentos en el debate público y en la conciencia de los ciudadanos. Por esta razón, para comprender los juicios de las personas frente a la eutanasia y las convicciones en que descansan es necesario examinar el problema moral de la eutanasia.

Tradicionalmente, la moralidad ha sido objeto de reflexión de la ética o filosofía moral. Al interior de esta disciplina, la deontología ha propuesto que la moralidad consiste en el cumplimiento de los deberes derivados de unos principios morales universales. Con base en esta definición de la moralidad, la deontología ha formulado grandes teorías morales especialmente dirigidas a comprender el problema moral de la justicia.

Sin embargo, algunas críticas recientes a la deontología han cuestionado que la moralidad esté basada en principios universales. Según estas críticas, agrupadas bajo el nombre de comunitarismo, los principios morales son el resultado de las creencias o supuestos de cada comunidad. Entre estos supuestos, se encuentran las formas particulares de sentir que caracterizan a las comunidades, sus sensibilidades y disposiciones, sus motivos y fines. En particular, los valores de cada comunidad son fundamentales en la formulación de los principios morales en tanto orientan la búsqueda o realización de una vida buena o digna.

Los valores siempre han estado presentes en la reflexión sobre la moralidad, pero el interés en los valores incrementó notablemente en el siglo XIX con la creación de la axiología o teoría del valor, una disciplina dedicada a estudiar los valores. Durante el siglo XX, los planteamientos axiológicos conducen a la formulación de la ética de los valores, una teoría moral basada en los valores. De acuerdo con esta perspectiva, los valores fundamentan la moralidad al proporcionar el contenido material o no formal de los juicios morales.

La ética de los valores es un complemento adecuado para la crítica comunitarista porque permite comprender con mayor profundidad la relevancia moral de los valores. Al rescatar la importancia de los valores y de los contextos particulares en los que se revelan, el comunitarismo cimentó un abordaje renovado de antiguos problemas morales y despejó el camino para comprender problemas morales novedosos, como la eutanasia. El comunitarismo ha permitido comprender el problema moral de la eutanasia a partir de los significados que la gente atribuye al valor de la vida y a la importancia que tiene el valor de la autonomía en la formulación y persecución de estos significados.

Aunque la filosofía moral da luces sobre la importancia que tienen los valores en la moralidad de la eutanasia desde el punto de vista normativo, cabe preguntarse si los juicios morales de las personas pueden ser descritos a partir de estos valores. Abordar esta pregunta requiere un desplazamiento desde la filosofía moral hacia la psicología moral, disciplina encargada de estudiar los fenómenos psicológicos relacionados con la moralidad.

El desarrollo de la psicología moral sigue ciertos paralelismos con la discusión filosófica mencionada con anterioridad. El trabajo pionero de Kohlberg, fuertemente influido por la deontología y centrado en el problema de la justicia, ejerció una enorme influencia en la comprensión psicológica de la moralidad. Como resultado de las críticas comunitaristas, una

serie de autores impulsaron nuevas perspectivas en psicología moral centradas en el estudio del afecto y de los contextos morales particulares. Entre estas perspectivas, cabe resaltar el cognitivismo intuicionista representado por el modelo intuicionista social y la teoría de los fundamentos morales, dos teorías que buscan describir un conjunto amplio de cuestiones morales a partir de un número reducido de intuiciones morales.

¿Pueden estas teorías describir los juicios morales sobre la eutanasia? En este trabajo se sostiene que la descripción que estas teorías proporcionan es insuficiente y que puede ser complementada por una aproximación basada en los valores. Así, el objetivo central de esta investigación consiste en describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. La pregunta de investigación que corresponde a este objetivo es: ¿cuál es la relación entre los juicios morales sobre la eutanasia y la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía? Como respuesta a esta pregunta se plantean dos hipótesis. La primera es que la preferencia por el valor de la autonomía está asociada a la aprobación moral de la eutanasia. La segunda es que la preferencia por el valor de la vida está asociada a la condena moral de la eutanasia.

Puesto que el debate moral sobre la eutanasia asigna una particular relevancia al valor de la vida, esta investigación plantea dos objetivos secundarios relacionados con la preferencia por este valor. El primero es describir la preferencia por el valor de la vida a partir de la orientación religiosa y el segundo es describir la preferencia por este valor a partir del bienestar subjetivo. Respecto al primer objetivo, se plantea la pregunta: ¿cuál es la relación entre la orientación religiosa y la preferencia por el valor de la vida?, mientras que frente al segundo objetivo se plantea la pregunta: ¿cuál es la relación entre el bienestar subjetivo y la preferencia por el valor de la vida? La hipótesis planteada como respuesta a la primera pregunta es que la orientación religiosa está asociada positivamente con la preferencia por el valor de la vida. Respecto a la segunda pregunta se formulan dos hipótesis. La primera establece que la satisfacción con la vida está asociada positivamente con la preferencia por el valor de la vida, mientras que la segunda establece que los afectos positivos y negativos no están asociados a la preferencia por el valor de la vida. Cabe aclarar que la satisfacción con la vida y los afectos positivos y negativos son dos dimensiones del bienestar subjetivo que, por razones teóricas que se detallarán más adelante, pueden tener una asociación diferente con la preferencia por el valor de la vida.

Con estos objetivos de investigación se espera contribuir a la comprensión psicológica del problema moral de la eutanasia. En el primer capítulo de este trabajo, se desarrolla el marco teórico de la investigación, empezando por una contextualización filosófica de la deontología, de la crítica comunitarista y de la ética del valor. Posteriormente se realiza una contextualización psicológica del paradigma cognitivo-evolutivo de Kohlberg, los aportes de Turiel y Shweder al interior de este paradigma y los planteamientos teóricos del modelo intuicionista social y de la teoría de los fundamentos morales. Para terminar este contexto psicológico, se presentan algunas críticas a estas dos teorías intuicionistas y se sugiere una integración de las teorías psicológicas sobre la intuición moral desde una perspectiva basada en los valores. Después de esta contextualización psicológica, se introduce el debate moral sobre la eutanasia enfatizando el papel del valor de la vida y del valor de la autonomía en este problema moral, así como un conjunto de estudios empíricos sobre las actitudes y juicios morales sobre la eutanasia que muestran el estado actual de la investigación sobre este tema. Para finalizar el primer capítulo se sustentan las preguntas de investigación y se plantean las hipótesis sugeridas como respuesta a estas preguntas.

En el segundo capítulo, se describe el diseño metodológico descriptivo-correlacional usado para abordar estas preguntas de investigación y para contrastar las hipótesis correspondientes. En el tercer capítulo se reportan los resultados obtenidos con esta estrategia metodológica y en el cuarto capítulo se interpretan estos resultados desde el contexto teórico y empírico desarrollado en el primer capítulo. Asimismo, en el cuarto capítulo se presentan a modo de conclusión algunas limitaciones de esta investigación y se proponen futuros caminos de investigación derivados de este estudio.

I. Marco Teórico

El estudio contemporáneo del juicio moral en la psicología tiene como principal referente la obra de Lawrence Kohlberg, quien basó su teoría del juicio moral en la interpretación de la filosofía moral Kantiana introducida por John Rawls. Sin embargo, su desarrollo intelectual muestra que la influencia de este tipo de posturas en su teoría cambió a lo largo del tiempo. En su carrera académica, Kohlberg cambió reiteradamente su interpretación de las principales tesis deontológicas y al final de su vida adoptó elementos de otras teorías morales (Yáñez-Canal & Fonseca, 2012). Estos cambios en el recorrido intelectual de Kohlberg señalan la diversidad de perspectivas filosóficas que alimentan la investigación en la psicología moral y la necesidad de ubicar la presente indagación en medio de ella.

Con este propósito, en este capítulo se presentará un panorama general de algunas posturas éticas relevantes para esta investigación. En la ética normativa contemporánea, existen múltiples clasificaciones de las teorías éticas. Aquí se distinguirán algunas posturas éticas de acuerdo con su fundamentación. Así, se distingue entre una ética fundamentada en el deber, una ética fundamentada en los bienes y fines y una ética fundamentada en los valores. Con frecuencia, estos tipos de teorías morales se presentan como mutuamente excluyentes. Su divergencia en la fundamentación de la moralidad se relaciona con incompatibilidades en su definición de la moralidad, en su concepción del individuo y la sociedad, en su noción de los hechos morales y del juicio moral, en el papel de la razón y el sentimiento en la moralidad, entre otros aspectos esenciales de una teoría moral. En este capítulo se introducirán solamente los aspectos relevantes para esta investigación, excluyendo aquellos que no estén directamente relacionados con la problemática objeto de estudio.

Para comenzar, se presentarán algunos elementos de la ética del deber de Kant y Rawls. A continuación, se contrastará esta teoría moral con las críticas formuladas por MacIntyre y Taylor, dos autores que fundamentan la moralidad en el bien. A partir de estos planteamientos críticos, especialmente desde la propuesta de Taylor, se enfatiza la relevancia de los valores para una adecuada investigación de la moralidad. Finalmente, se introduce la ética material de los valores de Max Scheler con el propósito de complementar la postura de Taylor y MacIntyre mediante una conceptualización fenomenológica del valor. Con esta contextualización filosófica

se espera mostrar el trasfondo conceptual del que parten las teorías psicológicas que se tratarán posteriormente.

La Aproximación Deontológica de Kant y Rawls

La Ética del Deber de Immanuel Kant

Como se mencionó anteriormente, las teorías éticas suelen clasificarse de acuerdo con su fundamentación en teorías teleológicas, o éticas de bienes y fines, y éticas deontológicas, o éticas del deber. Todas las teorías éticas, sin embargo, giran en torno a la cuestión fundamental acerca de cómo deberíamos vivir (Williams, 2011). Cada teoría ética busca responder algún aspecto particular de esta pregunta. Por ejemplo, las éticas teleológicas se preguntan cuáles fines o bienes caracterizan una vida humana completa y satisfactoria, mientras que las éticas deontológicas plantean preguntas sobre cómo deben actuar las personas o cuáles normas deben seguir. El conjunto de posiciones relacionadas con estas cuestiones se conoce como ética normativa y hace referencia a los principios o estándares que han de orientar una vida humana ejemplar.

Los primeros argumentos filosóficos de la ética normativa fueron planteados en la Antigua Grecia (Devettere, 2002). Platón, Aristóteles, los estoicos y los epicúreos son exponentes de las primeras corrientes éticas de la Antigüedad. En particular, la teoría ética de Aristóteles ha tenido gran influencia en teorías éticas posteriores. En ella, Aristóteles (2012) propone la felicidad como el fin supremo que orienta toda vida humana. En la teoría teleológica de Aristóteles, la felicidad es entendida como el bienestar asociado al perfeccionamiento de las habilidades humanas, especialmente del razonamiento (Santas, 2001). La virtud es la excelencia en las habilidades humanas, y entre todas las virtudes, la sabiduría es la más elevada porque es la excelencia en el razonamiento práctico, la habilidad para ordenar todas las demás habilidades con el propósito de alcanzar la felicidad.

Durante muchos siglos, la ética aristotélica fue el paradigma en filosofía moral. En el medioevo, sucesivas elaboraciones y síntesis con el cristianismo dieron lugar a un esquema unificado que tuvo su máxima expresión en las reflexiones de Santo Tomás de Aquino. Con todo, el esquema aristotélico-tomista fue cuestionado fuertemente en la modernidad debido a su teleología o razonamiento basado en bienes y fines (Schneewind, 1998). El esquema teleológico era incompatible con los cimientos mecanicistas de la ciencia moderna. La nueva física de Galileo y Newton, fundamentada en el modelo mecanicista, afirmó contra la física tradicional

que el orden del universo era el producto de leyes causales que prescindían de la finalidad como factor explicativo. Pero si el mundo físico funcionaba bajo principios mecanicistas, ¿por qué el comportamiento humano debería estudiarse bajo el esquema teleológico tradicional?

Las discusiones derivadas de esta pregunta conformaron gradualmente cambios importantes en la filosofía moral moderna (Schneewind, 1998). En los albores de la modernidad, los dos esquemas eran utilizados para comprender cada uno de sus dominios particulares. Sin embargo, el avance de la ciencia moderna y las luchas políticas y religiosas contra el poder de la Iglesia Católica en Europa condujeron a reiterados esfuerzos por demostrar la posibilidad de una ética naturalizada y secularizada. En este contexto, Immanuel Kant adoptó un rechazo contundente de las éticas teleológicas tradicionales, incluyendo las versiones naturalizadas y secularizadas de sentimentalistas como Hume, para proponer una nueva ética deontológica fundamentada en el deber.

Con esta nueva propuesta, Kant esperaba mostrar que, tal como la ciencia aristotélica era insuficiente para explicar el universo físico, la ética teleológica tampoco era capaz de explicar la moralidad humana en un mundo mecanicista. Si el cuerpo humano es un objeto contingente regido por las mismas leyes de causa y efecto que rigen otros cuerpos físicos, su comportamiento también tendría que estar determinado por las mismas contingencias. Sin embargo, la ética tradicional adjudicaba al ser humano la capacidad para controlar libremente su comportamiento a través de la razón. Con el propósito de justificar la libertad de la voluntad humana para elegir lo moralmente correcto sin apelar a ninguna finalidad o bien supremo, Kant desarrolló conceptos centrales de la ética moderna como el deber, la autonomía y los principios morales universales, al tiempo que resignificó los conceptos tradicionales del bien, los deseos y los fines humanos.

De ahí que la idea central de la ética Kantiana sea la autonomía, entendida como la capacidad de las personas para gobernarse a sí mismas (Kant, 1785/2012). Según Kant, el autogobierno es posible gracias a la obligación o deber moral. El deber moral, a su vez, consiste en actuar según una ley que los agentes morales se imponen a sí mismos. Usualmente, el deber moral es contrario a los deseos de los agentes morales. Por esta razón, Kant define la virtud moral como la fuerza de voluntad requerida para imponer la ley moral sobre el deseo.

Para Kant (1785/2012), el conflicto entre la ley moral y los deseos tiene su origen en la naturaleza contingente de éstos últimos. La ley moral exige una determinación necesaria e

incondicional de la acción, pero los deseos, al ser contingentes, son incapaces de determinar necesariamente la acción. Así, la cuestión de la ley moral es central en la teoría moral de Kant. Según Kant, la voluntad impone la ley moral sobre el deseo a través de la razón práctica. En otras palabras, la voluntad puede estar determinada por la razón o por el deseo, pero no por los dos simultáneamente.

Antes de Kant, la mayoría de filósofos pensaba que la bondad era el fundamento adecuado para una teoría moral (Schneewind, 1992). Desde ese punto de vista, la bondad era el resultado de las acciones morales correctas. Sin embargo, Kant rechazó esta perspectiva porque era incompatible con su concepto de autonomía. Si la bondad es un fin en sí misma, con independencia de la voluntad, entonces actuar para alcanzarla no es un ejercicio de autogobierno, sino de obediencia a un conjunto de estándares ajenos a la voluntad.

Por esta razón, Kant fundamenta la moralidad directamente en la voluntad de los agentes morales. De esta manera, una acción moral correcta es una acción determinada completamente *a priori*, es decir, antes de cualquier fin o deseo contingente. Kant garantiza así su noción de autonomía, pero a partir de ese momento el orden de fundamentación tradicional se invierte. Ahora, la bondad se fundamenta en la ley moral. En palabras de Kant (1788/2005):

Éste es el lugar apropiado para explicar la paradoja del método de una crítica de la razón práctica: que el concepto de lo bueno (Gutes) y lo malo (Böses) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta. (p. 74)

A pesar de este orden de fundamentación, Kant (1788/2005) pensaba que la voluntad no está completamente determinada por la razón práctica. En realidad, la mayor parte del tiempo está determinada por el deseo. Por eso las personas sienten una tensión cuando la razón práctica contradice al deseo. La virtud moral para Kant es precisamente la fuerza de voluntad que la razón práctica requiere para imponerse sobre el deseo. Sin virtud, el deseo se impone sobre la razón práctica y determina la voluntad. No obstante, Kant cree que las personas siempre conocen los dictados de la razón práctica, incluso cuando son incapaces de obedecerlos.

Para Kant, el deber u obligación moral es un concepto moral central porque expresa el conflicto entre la razón práctica y el deseo por el dominio de la voluntad. Kant define el deber como lo que una voluntad racional perfecta haría en una situación particular desde el punto de

vista de una voluntad racional imperfecta, como la voluntad humana. En otras palabras, en la voluntad racional perfecta de un ser divino el deber sería un concepto innecesario porque en ella el querer estaría completamente determinado por los mandatos de la razón. Por el contrario, el deber es un concepto esencial en la voluntad racional imperfecta de los seres humanos porque en ella los mandatos de la razón entran en conflicto con los deseos contingentes que luchan por determinar su querer. Al respecto, Kant (1785/2012) menciona:

Así pues, una voluntad perfectamente buena se hallaría igualmente bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello cabría representársela como *apremiada* para ejecutar acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su modalidad subjetiva, sólo puede verse determinada por la representación del bien. De ahí que para la voluntad *divina* y en general para una voluntad *santa* no valga imperativo alguno: el *deber-ser* no viene aquí al caso, porque el *querer* coincide ya de suyo necesariamente con la ley. De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v.g. de la voluntad humana. (p. 114).

Como se indicó, la autonomía exige que las acciones morales sean realizadas conforme al deber, es decir, que la voluntad esté determinada por la razón práctica. De acuerdo con Kant (1785/2012), esto es posible porque la ley moral es un principio formal. Un principio formal es un principio *a priori* o independiente de cualquier contenido o materia. Según Kant, los deseos y necesidades proporcionan el contenido de la moralidad, pero la razón práctica proporciona su forma.¹

¹ La distinción entre forma y contenido ha estado presente en la ética desde sus inicios. Aristóteles, por ejemplo, afirmaba que el principio formal de la ética radicaba en la autosuficiencia del bien supremo, al cual tienden todos los fines y que reúne todos los bienes, mientras que el contenido de la ética descansaba en las diversas actividades que los hombres realizan para alcanzar el bien supremo (Santas, 2001). En el caso de Kant (1785/2012), esta distinción se expresa como un conflicto entre las diferentes facultades del hombre. Por una parte, el principio formal de la ética es la ley moral, necesaria y universal, mientras que su contenido, por el contrario, estaría dado en deseos contingentes y particulares. Para Kant, la razón es la única facultad que puede determinar la voluntad a partir del principio formal de la moralidad porque solo ella puede conocer leyes necesarias y universales. En cambio, la sensibilidad es una fuente inagotable de deseos determinados accidentalmente por las contingencias naturales. Así, en la ética Kantiana el conflicto de las facultades conlleva la oposición entre la forma y el contenido de la moralidad. Más adelante, se mostrará que otras teorías morales, fundamentadas en el valor, se distancian del conflicto y la oposición introducidas por Kant, sin eliminar la distinción crucial entre la forma y el contenido de la moralidad y sin volver necesariamente al esquema aristotélico previo.

En vista de la importancia de primer orden que Kant atribuye a la razón práctica en el obrar correcto, su ética se convirtió en el paradigma de las perspectivas morales racionalistas en la modernidad. Kant fue un defensor acérrimo de la Ilustración, un movimiento histórico que abogaba por una organización social fundamentada en la racionalidad entendida según los esquemas mecanicistas de la física moderna. Para Kant (1784/2013), la razón no era solamente la facultad que permitía conocer las leyes inmutables que rigen el universo. También era la facultad que conducía el progreso de la humanidad enfrentando diversos condicionamientos derivados de la sensibilidad y de los prejuicios del pasado, especialmente los prejuicios religiosos basados en supersticiones. Con la razón, el hombre se elevaría por encima de estos condicionamientos y llegaría a determinar su propio destino mediante el auto-gobierno o autonomía. Llegaría entonces a la mayoría de edad del ser humano que tiene la audacia de pensar por sí mismo.

De ahí que, como contenidos que motivan la acción, los deseos y necesidades deban ser representados en la voluntad a través de “máximas” (Kant, 1785/2012). Una máxima es un plan de acción que incluye el deseo o necesidad que se intenta satisfacer junto con otros elementos como las circunstancias de la acción o sus consecuencias esperadas. Kant afirma que las personas, cuando actúan racionalmente, someten sus máximas o planes de acción a dos “leyes del querer racional”. La primera ley indica que querer un fin necesariamente implica querer el medio necesario para alcanzar ese fin. Como imperativo del deber que ha de constreñir la voluntad imperfecta de los seres humanos, Kant llama a esta ley “imperativo hipotético”. Este tipo de imperativo es hipotético porque es condicional. Solamente se han de usar los medios para alcanzar un fin si se desea alcanzar ese fin en particular. Si no se desea alcanzar ese fin, no es un deber utilizar los medios que conducen a él.

En contraste, la segunda ley del querer racional es incondicionada y corresponde a la ley moral. Como se mencionó, la ley moral es un principio formal que se alcanza cuando se destila cualquier contenido moral. Por esta razón, la ley moral consiste en la forma pura de la legalidad y se expresa en un querer que pueda ser universal. Como mandato del deber, Kant (1785/2012) llama a la ley moral “imperativo categórico” y lo formula así: “*Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” (p. 126). Según Kant, este es el principio supremo de la moralidad. En otras palabras, sobre este principio se fundamenta todo juicio y actuar moral correcto.

Con todo, Kant (1785/2012) reformula este principio en reiteradas ocasiones. Por ejemplo, otra formulación del imperativo categórico es: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (p. 139). Mientras que la primera formulación se centra en la universalidad de la ley moral, esta segunda formulación dirige la atención sobre el valor de la ley moral; a saber, el valor absoluto que tiene toda persona humana como fin en sí misma (Wood, 2005). En vista de su humanidad, ninguna persona puede ser instrumentalizada para alcanzar un fin ulterior, cualquiera que éste sea. Utilizar de esta manera a otra persona, o a uno mismo, equivale a negar la capacidad que cada persona tiene para proponer sus propios fines con independencia de cualquier coerción o condición externa a su propio juicio y razón. En otras palabras, equivale a negar su autonomía.

En su última formulación, el imperativo categórico indica que “Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza” (Kant, 1785/2012, p. 151). Implicando las dos formulaciones anteriores, esta fórmula del imperativo categórico anuncia que la autonomía de cada persona humana, en su capacidad de autodeterminación a través de la ley moral, necesariamente debe coincidir con la autonomía de las demás (Schneewind, 1992). De esta forma, los fines que cada persona propone en sus máximas de acción deben ser acordes con los fines que otras personas persiguen. Una república basada en el imperativo categórico armoniza entonces los fines de todos sus ciudadanos en un gran sistema de leyes organizado y coherente, lejano a los conflictos políticos que han asolado los grupos humanos desde el inicio de la historia.

Las diferentes formulaciones del imperativo categórico han dado lugar a interpretaciones divergentes del principio supremo de la moralidad y a su función en la deliberación moral. Por ejemplo, Schneewind (1992) afirma que la primera formulación del imperativo, llamada Fórmula de la Ley Universal, es la única formulación del principio supremo de la moralidad. En su opinión, las otras formulaciones son expresiones distintas de la formulación original que tienen el objetivo de hacer más comprensible el principio supremo en sus diferentes implicaciones. Esta interpretación es criticada por Wood (2005), quien afirma que las subsiguientes formulaciones del imperativo categórico tienen el propósito de construir gradualmente el principio supremo de

la moralidad hasta finalizar en la Fórmula del Reino de los Fines, la tercera formulación antes citada.

En vista de la poca claridad respecto a las diferentes formulaciones del imperativo categórico, no es de extrañar que tampoco exista consenso respecto a la función que este principio tiene en la deliberación moral. Al respecto, Schneewind (1992) sostiene que la deliberación moral kantiana procede en dos etapas secuenciales. En la primera etapa, los agentes morales prueban su máxima de acción con el imperativo hipotético, es decir, examinan si la acción en efecto conduce a los fines que se desea alcanzar. Luego, en la segunda etapa, los agentes prueban su máxima con el imperativo categórico, examinando si su máxima puede convertirse en una ley universal. Si su máxima no supera satisfactoriamente las dos etapas, un agente moral no debería actuar según esa máxima en particular.

En cambio, Wood (2005) piensa que esta es una interpretación equivocada de una deliberación moral fundamentada en el imperativo categórico. Para Wood, interpretaciones como la de Schneewind (1992) suponen que la formulación definitiva del imperativo categórico es la Fórmula de la Ley Universal. Sin embargo, Wood indica que, en su deliberación de los deberes específicos consignados en su doctrina del derecho y de la virtud, Kant (1797/2008) se fundamenta mayoritariamente en la segunda formulación del imperativo categórico citada con anterioridad, llamada Fórmula de la Humanidad, según la cual cualquier acción siempre debe considerar a la persona humana como un fin en sí misma, y no en la Fórmula de la Ley Universal. Según Wood, la Fórmula de la Ley Universal puede ser usada para probar si una máxima puede convertirse en ley universal, pero no es útil para deducir máximas morales particulares, o lo que es igual, deberes específicos, a partir de un principio moral universal. En la interpretación de Wood, Kant propone ésto último y no lo primero como objetivo central de una teoría moral. La universalizabilidad de máximas particulares es un paso crucial en su argumento, pero no es su tesis principal.

De acuerdo con Wood (2005), Kant introduce la Fórmula de la Humanidad debido a esta deficiencia en la primera formulación del imperativo categórico. Con la Fórmula de la Humanidad, Kant proporciona el contenido del principio moral supremo, a saber, el valor absoluto e incondicionado de la persona humana como ser racional. Kant llama “dignidad” a este

valor absoluto y considera que es el principal motivo para actuar moralmente, ya que genera un sentimiento de respeto frente a la ley moral como manifestación pura de la racionalidad humana.

Con independencia de estos debates interpretativos, es claro que incluso el máximo exponente de las éticas del deber también se preocupó por los contenidos de la moralidad, aún cuando ellos terminan reducidos al valor absoluto de la razón. A partir de este valor absoluto deduce Kant (1797/2008) deberes específicos que son al mismo tiempo fines a alcanzar, es decir, contenidos específicos de una doctrina de la virtud. Con todo, su posición no deja de ser fundamentalmente formalista, comprometida con una razón abstracta que es elevada a valor supremo.

Para condensar, Kant considera que la racionalidad es el fundamento de la moralidad. Desde su perspectiva, los fines que las personas se proponen y sus sentimientos no pueden ser el fundamento de la moralidad debido a su naturaleza contingente. Kant se refiere a diversos tipos de sentimientos, como los intereses personales, los vínculos afectivos interpersonales, las inclinaciones, las pasiones, entre otros (Pacheco, Pinedo & Yáñez-Canal, 2017).² Todos ellos, sin excepción, serían insuficientes para fundamentar adecuadamente la moralidad. Todos los sentimientos serían contingentes y estarían condicionados empíricamente, mientras que la razón sería absolutamente valiosa debido a su autonomía.

No obstante, que el fundamento de la moralidad no pueda descansar en los sentimientos o en los fines no significa que estos no tengan un lugar en la ética kantiana. Por el contrario, Kant adjudica un importante lugar a estos conceptos en su filosofía moral (Rivera, 2014). Por una parte reconoce que la felicidad, el sentimiento moral más importante de todos, es indispensable para garantizar el compromiso moral de las personas. Kant sostiene que la felicidad debe suponerse como una “recompensa” que permite soportar los grandes sufrimientos que el comportamiento moral acarrea cuando se practica de manera recurrente. Incluso plantea la

² Para los objetivos de este trabajo resulta irrelevante profundizar en la clasificación que Kant hace de los sentimientos. Lo relevante es que todos ellos se oponen a la razón en la fundamentación de la moralidad. Los conceptos de sentimiento, pasión, inclinación, entre otros, han tenido variados significados en diferentes contextos históricos y posturas filosóficas. Por ejemplo, los sentimentalistas británicos, antecesores inmediatos de Kant, consideraban los sentimientos morales como motivos necesarios para actuar en favor del bienestar del prójimo (Schneewind, 1998). Sin embargo, Kant criticó esta perspectiva porque creía que condicionar la acción moral al sentimiento es contrario a una ley moral universal. Puesto que Kant pensaba que los sentimientos eran contingentes y no estaban bajo control racional, una ética basada en los sentimientos renunciaría por completo al auto-gobierno del comportamiento y a la universalidad de la ley moral. Más adelante se retomarán las posturas sentimentalistas en el contexto de las reflexiones acerca del valor. En estas reflexiones, los sentimientos no se perciben como contrarios a la moralidad, sino como condición necesaria para su fundamentación.

existencia de Dios como un “postulado” necesario para garantizar esta felicidad, tanto en esta vida como en su especulativa continuación en la eternidad.

Por otra parte, la ética kantiana, en su última elaboración, se presenta como un sistema de deberes que al mismo tiempo constituyen los fines de la moralidad. En su último trabajo en filosofía moral, Kant (1797/2008) presenta su teoría como un sistema de deberes perfectos e imperfectos que permiten al agente moral proponerse los fines que han de orientar su acción en la vida cotidiana. Por una parte, los deberes perfectos establecen las acciones que se deben realizar y las prohibiciones que se deben acatar. Por otra parte, los deberes imperfectos sugieren que un fin debe ser propuesto, aunque las acciones que se deben realizar para alcanzar este fin no estén estipuladas de antemano y queden a discreción del agente. Por ejemplo, la prohibición del suicidio es un deber perfecto porque en ningún caso está permitido acabar con la propia vida, mientras que el desarrollo de los talentos personales es un deber imperfecto porque, aunque se sugiere este fin, no se estipula cuál de los múltiples talentos con que cuenta una persona se debe desarrollar, así que queda bajo discreción del agente determinar las acciones concretas que le permitirían cumplir con este deber. En este sentido, la deliberación moral no consiste en someter cada máxima de acción a una prueba de universalizabilidad, sino en elegir aquellos fines que permiten desarrollar más la virtud y alcanzar la mayor perfección y felicidad posibles de acuerdo con las capacidades de cada uno y sus circunstancias.

Esta imagen de la filosofía moral kantiana señala que la clasificación de esta teoría moral como una ética deontológica solo tiene sentido en el debate sobre la *fundamentación* de la moralidad, mas no en una conceptualización de otros aspectos de la moralidad, como el juicio moral ordinario, principal objeto de interés en este trabajo. La aclaración es importante porque, aunque Kant desarrolla con especial atención el concepto del deber, no excluye de su teoría moral importantes conceptos como el valor moral, los fines de las acciones o el bien. Más adelante en este capítulo se mostrarán algunas limitaciones en el significado que atribuye a estos conceptos, pero tales limitaciones simplemente invitan a comprenderlos con mayor profundidad desde otros horizontes.

Ahora que se han precisado algunos aspectos de la teoría moral kantiana, es posible introducir la importante renovación de esta corriente de pensamiento desarrollada por John Rawls en la filosofía política contemporánea. El pensamiento de Rawls ha delimitado el debate

contemporáneo en teoría política, pues la mayoría de discusiones actuales tienen como punto de partida su obra. Puesto que el objetivo de esta presentación no es elaborar una interpretación del pensamiento de Rawls, sino contextualizar en un marco filosófico los argumentos psicológicos que se adelantarán en los siguientes capítulos, solamente se expondrán las bases conceptuales de su teoría relevantes para este trabajo.

La Teoría de la Justicia de John Rawls

Aparte de la ética de Kant, el racionalismo moderno también produjo el utilitarismo, otra influyente teoría moral moderna. Junto a la deontología Kantiana, el utilitarismo surgió de los debates Ilustrados como otra postura que abogaba por el progreso humano basado en la razón. A diferencia de Kant, los utilitaristas clásicos pensaban que los fines que persiguen las acciones eran indispensables para una comprensión adecuada de la moralidad. Bentham, quien inventó el término “utilitario”, formuló el principio utilitarista, también llamado principio de la mayor felicidad, como la obtención del mayor bienestar posible para el mayor número de personas (Crimmins, 2014). Bentham entendía el bienestar como la satisfacción generada por el placer sensible y pensaba que este tipo de placer es cuantificable. De este modo, el mecanismo más racional para decidir sobre el valor de cualquier curso de acción consistía en calcular la cantidad de placer que cada curso de acción produce. El curso de acción que más placer produzca para el mayor número de personas sería entonces moralmente correcto. Según Bentham, toda organización social a nivel global debería implementar un sistema de leyes basadas en el principio utilitarista para alcanzar el progreso mundial.

Posteriormente, Mill (1871/2015) desarrolló el utilitarismo de Bentham reconociendo que el placer sensible no era la única medida de la felicidad. Aunque el placer sensible es bueno, lo es aún más la belleza o la verdad. Por eso, reducir la medida de la felicidad al placer sensible es un error. Además de este tipo de placer, es necesario ponderar los elevados placeres de la cultura y el conocimiento en cualquier cálculo de la felicidad. Sólo este proceder podrá llevar al progreso social que realmente conduce a la felicidad de la humanidad. La garantía de las libertades individuales es esencial para este propósito, pues solo ella posibilita el florecimiento del carácter individual, es decir, del desarrollo de las virtudes. Sin las virtudes, sería imposible producir los bienes que satisfacen las necesidades, tanto refinadas como básicas, de los grupos humanos. Según Mill, no es posible una humanidad feliz sin las virtudes individuales que

permiten a los grandes artistas y pensadores aportar al desarrollo de la cultura y del conocimiento.

Como se puede apreciar, en el utilitarismo conviven dos discusiones relacionadas pero independientes. Por una parte, se encuentra la preocupación por el desarrollo social y una idea de justicia entendida como el mayor bienestar posible para la mayor cantidad de personas. Por otra parte, el fortalecimiento del carácter, el disfrute de la vida y la satisfacción de las necesidades personales juega un papel fundamental en el progreso social. Aquí se aprecia la separación entre el espacio público, lugar en el que se discuten los problemas relacionados con la justicia y la organización social, y el espacio privado, en el que cada individuo promueve su propio bienestar e intenta aprovechar su vida al máximo. La relación entre estas discusiones definió el debate anglosajón en filosofía política desde finales del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX. A partir de ese momento, las posiciones contractualistas, especialmente de inspiración Kantiana, renovaron su influencia al criticar el concepto utilitarista de justicia como el simple agregado de la satisfacción individual.³

De acuerdo con estas críticas, una concepción de la justicia adecuada no puede partir de la suma de la satisfacción que cada individuo siente porque las expectativas, demandas y deseos de los individuos difieren entre sí y no pueden reducirse a ningún deseo o satisfacción común que permita realizar un cálculo general (Scanlon, 2003). En lugar de esta concepción utilitarista, para las teorías contractualistas la justicia se comprende mejor como la búsqueda de un acuerdo general sobre principios aceptados como razonables por las personas involucradas en su deliberación. Desde este punto de vista, las personas están motivadas a acordar unos principios generales porque estos principios les permiten promover sus propios intereses, mas no porque cuenten con un sentimiento general de benevolencia que las motive a promover el bienestar de la mayoría como supone el utilitarismo. Sin embargo, en las posturas contractualistas todas las personas están dispuestas a considerar los intereses de las demás y aceptan las limitaciones que esos intereses imponen sobre los propios intereses. De esta manera, las teorías contemporáneas

³ Las posturas contractualistas en filosofía política sostienen que la moralidad está basada en un acuerdo o contrato entre los individuos pertenecientes a una sociedad. En la modernidad, las teorías del contrato social incluyen el pensamiento moral y político de autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Sus posturas difieren en relación a elementos como el tipo de acuerdo que se busca alcanzar, la comprensión de la naturaleza humana y las partes que participan en el acuerdo. En todos los casos, las posturas contractualistas buscan demostrar que el acuerdo alcanzado es legítimo o válido y que en consecuencia puede regular la organización social.

del contrato social defienden la idea Kantiana del individuo como un fin en sí mismo, que en ningún caso puede ser utilizado como un medio para promover los fines de otros individuos. Asimismo, el respeto a la diversidad de intereses individuales y una deliberación basada en estos intereses son dos aspectos de las teorías contractualistas que permiten comprender la demanda de ciertos derechos por parte de comunidades particulares, como ocurrió inicialmente en las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, extendidas ahora a otras naciones (Sandoval, 2003). Estas y otras cuestiones similares debilitaron la posición utilitarista en la segunda mitad del siglo XX. En su lugar, la teoría contractualista de John Rawls, fuertemente influida por la filosofía Kantiana, centró el debate en una concepción de la justicia como equidad bajo un marco político comprometido con el liberalismo.

Las dos principales ideas de la teoría de la justicia como equidad son la posición original y el velo de la ignorancia. Según Rawls, la forma adecuada para indagar en qué consiste una sociedad justa es imaginar los principios que acordarían las personas si no conocieran ciertos hechos particulares acerca de sí mismas. Los principios de la justicia son el resultado de ese acuerdo y han de “gobernar la asignación de derechos y deberes y regular la distribución de las ventajas sociales y económicas” (Rawls, 1971, p. 61). La posición original hace referencia a este compromiso por alcanzar los principios de la justicia a través de un acuerdo social, mientras que el velo de la ignorancia hace referencia al conocimiento del que carecen las personas que participan en la deliberación necesaria para llegar al acuerdo final (Mulhall & Swift, 1992).

El velo de la ignorancia es una idea que permite asegurar dos condiciones que Rawls (1971) considera esenciales en una reflexión acerca de la justicia. Estas condiciones son la libertad y la igualdad de las personas que participan en la deliberación para alcanzar los principios de la justicia. Para garantizar la igualdad, las personas que participan en la posición original desconocen sus propios talentos o la posición social de su familia, ya que este tipo de características generan desigualdades sociales. Rawls cree que estas desigualdades no pueden ser el punto de partida para una reflexión acerca de la justicia puesto que las personas no adquieren este tipo de características mediante su propio esfuerzo, sino que les son dadas al azar en el momento de su nacimiento. Por esta razón, Rawls afirma que este tipo de características son “arbitrarias desde un punto de vista moral” (p. 15).

Por otra parte, para garantizar la libertad, las personas desconocen sus propias concepciones del bien. Una concepción del bien es un conjunto de creencias que le permiten a una persona orientar su vida hacia aquello que considera más valioso (Rawls, 1971). Al ignorar sus concepciones particulares del bien, las personas estarían motivadas para defender la libertad de elegir, modificar y perseguir cualquier concepción del bien que consideren adecuada. En otras palabras, el velo de la ignorancia intenta defender la libertad para elegir cualquier estilo de vida, más allá de la defensa de algún estilo de vida particular.

Una vez que se han aceptado la posición original y el velo de la ignorancia, la deliberación conduciría a los siguientes dos principios de la justicia. El primer principio afirma que “cada persona ha de tener igual derecho al sistema total más amplio de iguales libertades básicas compatible con un sistema de libertad similar para todos” (Rawls, 1971, p. 302), mientras que el segundo principio consiste en que “las desigualdades sociales y económicas han de organizarse de manera que ambas sean (a) del mayor beneficio para los menos aventajados, y (b) atadas a puestos y posiciones abiertos para todos bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidad” (Rawls, 1971, p. 302).

El acuerdo de estos principios estaría acompañado de un sistema de prioridades, en el que el primer principio tendría prioridad sobre el segundo, de manera que no sería posible intercambiar las libertades que otorga el primero por las ventajas que otorga el segundo (Rawls, 1971). Además, la segunda parte del segundo principio tendría prioridad sobre la primera parte del segundo principio, es decir, la equitativa igualdad de oportunidad debe anteponerse a las ventajas que se hayan de distribuir a los desventajados. En este sistema de prioridades consiste el llamado orden lexicográfico de los principios de la justicia.

Dado el velo de la ignorancia, la teoría de Rawls considera que para las personas en la posición original resulta racional asegurar que la peor posición posible sea tan buena como pueda ser. Rawls (1971) se refiere a esta idea de racionalidad como “maximin”, un término derivado del proceso de maximizar las ventajas y minimizar las desventajas. La aplicación del maximin en la posición original conduce a la búsqueda de la igualdad, pues sostener o incrementar la desigualdad contradice el concepto de racionalidad antes mencionado, ya que no permite mejorar la peor posición posible.

De manera similar, el orden lexicográfico de los principios de la justicia surge al aplicar el maximin al acuerdo alcanzado en la posición original. Para Rawls (1971), las libertades consignadas en el primer principio hacen parte de un conjunto de bienes sociales que denomina “bienes primarios”. Sin embargo, las ventajas que proporcionan estas libertades en comparación con las ventajas que proporcionan otros bienes sociales son tan grandes que bajo la directriz del maximin el único orden racional consiste en darles prioridad absoluta respecto a otros bienes sociales consignados en las ventajas otorgadas en el segundo principio. Por esta razón, el primer principio de la justicia resulta prioritario sobre el segundo.

La anterior descripción contiene los puntos esenciales de la teoría de la justicia propuesta por Rawls.⁴ Aunque estos puntos perduraron en el tiempo, Rawls (1999a, 2001) ofreció subsiguientes interpretaciones de su teoría de la justicia para enfrentar las inconsistencias que sus críticos y él mismo encontraron en su formulación inicial. Aunque aquí no serán tratadas estas variaciones interpretativas de una teoría de la justicia como equidad, es importante indicar que, en un esfuerzo por superar estas críticas e inconsistencias, a partir de la década de 1980 Rawls encuadra su teoría de la justicia como un tipo particular de teoría moral Kantiana que denomina constructivismo Kantiano. El constructivismo Kantiano equivale entonces a una interpretación del pensamiento moral de Kant que permite comprender adecuadamente una teoría de la justicia como equidad. Debido a la influencia que esta interpretación de Kant ha tenido en la filosofía moral y política contemporánea, a continuación se describirán algunas de sus características esenciales.

La tesis central del constructivismo Kantiano es que los principios morales correctos son aquellos que los agentes morales elegirían bajo unas condiciones ideales de deliberación. Según Rawls (1999b), Kant desarrolla esta tesis especificando una concepción particular de la persona como parte de un procedimiento razonable de construcción de los principios morales. En este sentido, en el constructivismo Kantiano la persona humana es un agente racional, mientras que lo razonable del procedimiento radica en una serie de requisitos que garantizan la validez de sus

⁴ Como se puede apreciar, Rawls intenta sintetizar en su teoría diversas tradiciones de reflexión moral como el utilitarismo, el intuicionismo y el contractualismo. La diferenciación de lo racional y lo razonable sigue la argumentación intuicionista, mientras que el concepto del maximin sigue los criterios de racionalidad del utilitarismo. Por otra parte, la idea de un sujeto que delibera sobre los principios morales sin conocer sus determinaciones o vínculos sociales sigue las nociones contractualistas de libertad y autonomía. Aquí no se detallarán estas influencias en la teoría de Rawls, pues lo importante es mostrar cómo todas ellas son encuadradas posteriormente bajo una fuerte interpretación Kantiana.

conclusiones. De esta manera, según Rawls, Kant establece una relación entre una determinada concepción de la persona y unos principios morales a través de un procedimiento válido de construcción. En el caso particular de su teoría de la justicia, Rawls acepta que los principios que se obtienen a través del procedimiento de construcción son principios de la justicia y no principios morales sin cualificar, como en el caso de Kant, y que esta diferencia separa el constructivismo Kantiano como es formulado en la teoría moral de Kant respecto a su implementación en una teoría de la justicia.

Así, Rawls (1999b) circunscribe su descripción del constructivismo Kantiano al problema de la justicia. Desde esta perspectiva, el problema de la justicia consiste en proporcionar una justificación del orden básico de las instituciones sociales aceptable para ciudadanos que se consideran a sí mismos como personas libres e iguales. Para Rawls, esta justificación del orden social equivale a una concepción de la justicia. Los principios de la justicia como equidad, expuestos anteriormente, son simplemente el desarrollo de la concepción de la justicia planteada en el constructivismo Kantiano. Según Rawls, la concepción de la justicia como equidad debe incluir una concepción de la persona definida a partir de su libertad e igualdad. Sin esta concepción de la persona, la justificación no sería aceptable para ciudadanos que se conciben a sí mismos bajo esas dos características. Rawls cree que la concepción Kantiana de la persona es la concepción filosófica que mejor articula estas dos características. Por eso, esta concepción de la persona es el aspecto específicamente Kantiano del tipo de constructivismo que Rawls propone.

En general, Rawls (1999b) describe su concepción de la persona a partir de cuatro características. Primero, y ante todo, en el constructivismo Kantiano la persona se caracteriza por su libertad para elegir su propia concepción del bien. En este contexto, Rawls entiende las concepciones del bien como sistemas de fines coherentes y realizables. De acuerdo con esta definición, y como segunda característica, las personas son racionales cuando emplean los medios apropiados para alcanzar los fines de la concepción particular del bien que han elegido. En tercer lugar, las personas se caracterizan por la igualdad en su derecho a participar en el ordenamiento básico de las instituciones sociales a las cuales pertenecen. Puesto que la existencia de cualquier institución social requiere un mínimo de cooperación, las personas deben aceptar ciertos requisitos básicos de la cooperación. En particular, deben aceptar la distribución equitativa de los beneficios y las cargas de la cooperación social. Así que, por último, las

personas se caracterizan por ser razonables al aceptar esta condición necesaria para la cooperación.

Entre estos cuatro aspectos de la persona, es importante profundizar en la noción de libertad de Rawls (1999b) debido a las reacciones que provocó en otras posturas éticas que se revisarán a continuación. La noción de libertad de Rawls se caracteriza por extender indefinidamente la capacidad de las personas para elegir una concepción del bien. Es decir, las personas pueden cambiar su concepción del bien cuantas veces lo consideren necesario. Al hacerlo, las personas cambian sus fines y todas las concepciones que los justifican. Rawls introduce esta posibilidad porque, si la libertad para elegir una concepción del bien es anterior a la formulación de una concepción de la justicia, como lo afirma el constructivismo Kantiano, entonces inicialmente las personas podrían elegir una concepción del bien contraria a la concepción de la justicia que eventualmente encontrarían aceptable. En ese caso su libertad debería permitirles modificar su concepción del bien para que sea coherente con la concepción de la justicia que desarrollen después.

Rawls (1999b) se refiere como “independencia” a este aspecto de la libertad porque, al ser libres, las personas son independientes de cualquier sistema de fines. Aunque Rawls acepta que esta noción de libertad es “extremadamente vaga”, su propósito es justificar una concepción de la justicia. En su vida privada o asociativa las personas pueden adquirir fuertes compromisos y vínculos que no podrían eliminar sin perder completamente su identidad personal. No obstante, ninguno de estos compromisos es relevante para justificar la concepción de la justicia que Rawls propone. En el espacio privado las personas pueden adoptar una identidad ligada a la concepción del bien que prefieran, pero en el espacio público deben mantener su independencia para deliberar con imparcialidad sobre la concepción de la justicia que regirá las instituciones sociales.

De hecho, la defensa de la independencia en la concepción Kantiana de la persona está acompañada de un rechazo de cualquier tipo de doctrina moral, religiosa o filosófica en las deliberaciones públicas acerca de la justicia. Según Rawls (1999b), este tipo de doctrinas, esenciales en muchas concepciones del bien, suelen alejarse del sentido común de las sociedades democráticas modernas. Puesto que la concepción de la justicia que regule el orden social debe ser aceptable para todos, incluir doctrinas de este tipo en su deliberación resulta problemático

porque en las democracias contemporáneas existe una gran diversidad e incompatibilidad entre ellas.

Es más, en vista del recurrente conflicto que las diferencias entre estas doctrinas han generado en las sociedades humanas, Rawls (1999b) cree que es muy improbable un eventual acuerdo entre ellas que sirva como fundamento para construir una concepción de la justicia aceptable para todos. Aunque este tipo de doctrinas puede tener una función indispensable en la vida asociativa de las comunidades, son un obstáculo para llegar a un acuerdo en las discusiones relacionadas con la justicia y, en consecuencia, Rawls cree que deben ser excluidas de ellas.

No obstante, Rawls no piensa que las doctrinas filosóficas, morales o religiosas sean falsas o deban desaparecer. Por el contrario, afirma que algunas de ellas pueden ser verdaderas e incluso superiores al sentido común de un momento histórico particular. Aún si algunas de ellas no logran probar de manera concluyente su veracidad, su gran diversidad es un valor en sí mismo que debe ser conservado en cualquier sociedad democrática. Al igual que Mill (1871/2015), Rawls también cree que la libertad para comprometerse con cualquiera de estas doctrinas es una condición esencial del desarrollo intelectual humano. Sin embargo, a diferencia de él, Rawls separa tajantemente el espacio público del espacio privado y cree que las consideraciones relacionadas con el bienestar deben limitarse al ámbito privado para dar lugar a una concepción adecuada de la justicia en el ámbito público.

En síntesis, en el constructivismo Kantiano la persona se define a partir de su capacidad de elección. Para garantizar esta capacidad, las personas deben ser independientes de cualquier compromiso, afecto o vínculo social. Incluso deben ignorar cualquier doctrina filosófica, moral o religiosa que pueda amenazar su imparcialidad en las discusiones acerca de la justicia. Su esencia se reduce a su capacidad para elegir, aún cuando sus elecciones particulares sean excluidas de la deliberación pública. La organización de las instituciones sociales requiere criterios de imparcialidad que garanticen un procedimiento adecuado de construcción de los principios de la justicia. Estos criterios articulan una concepción de la justicia que simplemente debe ser coherente con la concepción de las personas como libres e iguales y no con alguna concepción particular del bien. Rawls encuentra esta concepción en Kant y rehabilita así la deontología en la discusión moral y política contemporánea.

Como se puede observar en esta breve descripción de la aproximación moral de Rawls, la

justicia es un problema central en la filosofía moral y política moderna. Sin embargo, el abordaje de este problema moral desde una perspectiva Kantiana supone una teoría moral sustantiva basada en una concepción particular de la persona. Aunque Rawls, siguiendo a Kant, insiste en que tal concepción de la persona es un planteamiento que ha de suponerse para formular una concepción moral aceptable, sin que ello implique comprometerse con la verdad o realidad de esa concepción, diversos autores contemporáneos dudan de la pertinencia o plausibilidad de este esquema argumentativo.

En estas discusiones, las críticas a la perspectiva deontológica se dirigen al lugar secundario que el bien, los fines y los valores tienen en los planteamientos morales Kantianos subyacentes a la teoría política de Rawls. Como se ha visto hasta el momento, la concepción Kantiana de las personas como libres e iguales implica que todas ellas tienen la capacidad para formular y perseguir sus concepciones particulares del bien con independencia de cualquier doctrina filosófica, moral o religiosa. Tal independencia de la persona respecto a cualquier concepción sustantiva del bien es indispensable para la concepción de la justicia como equidad desarrollada por Rawls. Así, desde esta perspectiva el bien es un concepto subordinado a la justicia. Sin embargo, como se verá a continuación, tal subordinación impide reconocer la importancia del bien en la vida moral. Al reparar en el lugar central del bien en la moralidad, la concepción de las personas como individuos aislados e independientes del mundo social en el que se encuentran inmersas resulta menos plausible o aceptable. Paralelamente, estas consideraciones relacionadas con el bien permitirán introducir el concepto de valor moral y su relevancia, a menudo inadvertida, en las discusiones sobre el juicio moral.

Las Críticas Comunitaristas

Como respuesta al formalismo e individualismo característicos de la teoría política Rawlsiana, un conjunto de autores rescató, mediante la crítica, la importancia de los contextos sociales para la reflexión moral. Este conjunto de autores, usualmente llamados comunitaristas, señaló el carácter fundamental de conceptos como el bien o el valor moral en la reflexión moral de seres humanos que viven en comunidad y que no pueden comprenderse adecuadamente a sí mismos como individuos aislados para quienes estos conceptos están subordinados a reglas morales abstractas y universales. Con el propósito de contrastar la aproximación comunitarista con la aproximación de Rawls, pero también de señalar algunas limitaciones en la

conceptualización del juicio moral desde el comunitarismo, se presentan los conceptos del bien según Alasdair MacIntyre y del valor moral según Charles Taylor, dos autores centrales en esta corriente del pensamiento moral y político contemporáneo.

El Concepto del Bien en el Comunitarismo

La teoría moral de MacIntyre se caracteriza por una perspectiva crítica dirigida a la cultura moral moderna. En ella, la teoría de la justicia de Rawls aparece como una manifestación particular de esta cultura moral general en la que se enmarcan las teorías morales más relevantes de la modernidad (Mulhall & Swift, 1992). MacIntyre (1981) afirma que la cultura moral moderna se caracteriza por la inconmensurabilidad entre las teorías morales enmarcadas en ella. En las discusiones al interior de esta cultura, cada teoría parte de un conjunto de supuestos aceptables al interior de esa teoría, pero que resultan incomprensibles para las otras teorías morales modernas. Más aún, la cultura moral moderna carece de los recursos necesarios para establecer la verdad de los supuestos de cada teoría moral y rechaza cualquier contexto más abarcador que pueda proporcionar esos recursos. En otras palabras, MacIntyre sostiene que no es posible resolver racionalmente las discusiones morales de la modernidad.

Debido a la irracionalidad de las discusiones morales contemporáneas, MacIntyre (1981) cree que la postura adoptada por un individuo en estas discusiones es el resultado de una elección arbitraria basada en preferencias personales. En la modernidad, los individuos eligen arbitrariamente sus posturas morales porque no encuentran razones suficientes para defender o criticar una postura particular. Sin embargo, pueden justificar la posición que han elegido apelando a los supuestos de esa posición, incluso si el contraste con los supuestos de otras posiciones no conduce a una elección racional. Según MacIntyre, el contraste entre los supuestos de las diferentes teorías morales modernas revela la ausencia de una fundamentación racional en cada una de ellas; pero en lugar de reconocer su irracionalidad, cada postura moral hace pasar sus supuestos como verdades y aparenta contar con un discurso racional superior a los demás. Más claramente, MacIntyre advierte que las diferentes posturas morales contemporáneas emplean un lenguaje que supone estándares impersonales, abstractos y universales, como aquellos característicos de la teoría moral Kantiana. Con este tipo de lenguaje, las teorías morales modernas aparentan una articulación racional de sus supuestos.

Para MacIntyre (1981), esta característica del lenguaje moral moderno es un remanente de una cultura anterior en la que este tipo de estándares justificaba racionalmente la moralidad. Como se recordará, en la Antigüedad la ética aristotélica era el esquema más importante para comprender la moralidad. De acuerdo con este planteamiento, MacIntyre cree necesario recuperar el esquema teleológico aristotélico para enfrentar las deficiencias de la filosofía moral moderna. En lugar de concebir la persona humana como un individuo libre para proponer cualquier concepción del bien que le parezca adecuada, MacIntyre encuentra en el pensamiento de Aristóteles una concepción de la persona según la cual los individuos están inmersos en comunidades que definen previamente una concepción del bien. Esta concepción del bien, a su vez, brinda los supuestos necesarios para la reflexión moral. Sin esta matriz social, la moralidad pierde sentido y se convierte en un juego de preferencias arbitrarias, como es característico en la modernidad.

Así, MacIntyre (1981) rescata el concepto de fin como concepto esencial para una fundamentación racional de la moralidad. Partiendo de la comprensión aristotélica, los fines son los estándares que permiten juzgar si un curso de acción es moralmente correcto. Solamente las acciones que se proponen como fin alcanzar algún bien pueden ser consideradas acciones virtuosas. La moralidad entonces recupera su función como guía hacia la felicidad. Debido a que en este esquema teleológico el ser humano identifica sus fines mediante la razón, la moralidad puede ser justificada racionalmente mediante argumentos que muestren una conexión necesaria entre las acciones virtuosas y los fines propuestos al interior de una comunidad particular. Asimismo, la moralidad puede ser criticada racionalmente si aleja a los seres humanos de los fines que se propone.

A pesar de la importancia que adjudica al concepto de fin, MacIntyre (1981) piensa que su recuperación en la modernidad exige modificar algunas características que el pensamiento aristotélico imprimió en él. En el esquema aristotélico, el concepto de fin era entendido según una noción de la naturaleza humana basada en una biología metafísica que hoy resulta obsoleta. Adicionalmente, el contexto de aplicación del concepto aristotélico de fin era la ciudad-estado de la Antigüedad Griega, pero ese contexto social ha desaparecido y su lugar ahora es ocupado por los Estados nacionales modernos. Con el fin de superar estas dificultades, MacIntyre despliega

tres conceptos que serán brevemente revisados a continuación: el concepto de práctica social, el concepto de unidad narrativa de la vida humana y el concepto de tradición.

MacIntyre (1981) propone estos conceptos a partir de un análisis histórico del concepto de virtud. En este análisis, las prácticas sociales, las narrativas y las tradiciones son conceptos que modifican la interpretación tradicional de la virtud aristotélica con el propósito de mostrar su relevancia en el contexto social de la modernidad. Cada uno de estos conceptos aporta una novedosa interpretación de la virtud que, sucesivamente, muestra sus propias limitaciones y conduce a una conceptualización ulterior. A saber, el concepto de la unidad narrativa de la vida humana busca superar las limitaciones de una interpretación de la virtud desde las prácticas sociales, así como el concepto de tradición busca superar las limitaciones de la unidad narrativa de la vida humana. De esta manera, MacIntyre construye un complejo trasfondo conceptual que rehabilita la virtud en los contextos sociales contemporáneos, lejanos a las comunidades de la Antigüedad.

El concepto de práctica social es la base de esta renovada interpretación de la virtud. Según MacIntyre (1981), una práctica social es una actividad humana cooperativa realizada con el propósito de alcanzar ciertos bienes. Los bienes que las prácticas sociales se proponen alcanzar pueden ser bienes internos o externos. Los bienes internos de una práctica social son aquellos que solo es posible alcanzar mediante la ejecución de esa práctica social particular, mientras que los bienes externos son aquellos que pueden ser alcanzados mediante la ejecución de otras prácticas sociales diferentes a esa práctica social. De acuerdo con este concepto, MacIntyre define las virtudes como las cualidades humanas que permiten alcanzar los bienes internos de una práctica social.

No obstante, ante la diversidad de prácticas sociales surge la pregunta de cuáles son las prácticas sociales más importantes. Puesto que el concepto de práctica social no permite responder este cuestionamiento, MacIntyre (1981) presenta el segundo concepto: la unidad narrativa de la vida humana. Este concepto permite decidir racionalmente entre diferentes prácticas sociales al ordenarlas históricamente en una totalidad con un fin particular. Esta totalidad se encarna en una vida humana individual orientada según un fin proyectado en el futuro. Cada vida humana individual se desenvuelve en el presente, pero este presente solamente es inteligible si se comprende como cercano o lejano a un fin particular. Este fin no está

preestablecido, así que la unidad narrativa de la vida humana permite formular una segunda definición de la virtud como la búsqueda constante de las prácticas sociales que alcanzan el bien de la vida humana entendida como una totalidad individual. En otras palabras, desde la unidad narrativa de la vida humana el bien consiste en la búsqueda de las mejores prácticas sociales desde una perspectiva individual.

Con todo, la búsqueda del bien que caracteriza la unidad narrativa de la vida humana es incierta debido a la diversidad de fines que pueden orientar una vida humana individual. Por ende, esta búsqueda debe apoyarse en el pasado para reflexionar acerca del camino que cada quién ha recorrido en esta búsqueda del bien. En esta visión histórica, el pasado individual se percibe como una concatenación de acciones basadas en creencias e intenciones orientadas a fines particulares. Es decir, el conjunto de acciones pasadas realizadas por una persona puede ser interpretado como cercano o alejado de un fin particular. Esta interpretación brinda una comprensión del pasado individual, al tiempo que orienta las acciones futuras a partir de su coherencia con las acciones previas. Puesto que para MacIntyre (1981) la comprensión que cada individuo tiene de su propia historia es la esencia de la identidad personal, la unidad narrativa de la vida humana equivale a una concepción de la identidad personal.

Finalmente, MacIntyre (1981) propone el concepto de tradición para completar su trasfondo conceptual de la virtud. Para MacIntyre una tradición es una comprensión narrativa de la importancia de ciertas prácticas sociales que se perpetúa a través de generaciones. El concepto de tradición es necesario porque, como individuos, los seres humanos se acercan a sus circunstancias sociales con una identidad social particular. Gracias a esta identidad social, los individuos pueden acercarse a sus circunstancias con la comprensión que han heredado de su tradición. La forma en la que un individuo entiende su historia personal se encuentra condicionada por la comprensión del bien de la tradición a la que pertenece. Sin la membresía a una tradición que establece el valor de ciertas prácticas sociales sobre otras, los individuos no podrían decidir racionalmente los fines que orientan sus acciones. En consecuencia, el trasfondo conceptual de la tradición redefine el concepto de virtud como el cuidado y preservación de la tradición a la que se pertenece, incluso si este cuidado requiere su crítica y confrontación.

Con la actualización del esquema teleológico aristotélico, MacIntyre (1981) se opone radicalmente a la teoría moral de Kant en su implementación Rawlsiana. Según MacIntyre, la

inconsistencia de la teoría de Rawls obedece a su defensa de la constitución individual del sujeto moral. La abstracción del individuo respecto a su contexto social es engañosa porque generaliza los supuestos de una tradición moral particular con el fin de justificar la aparente universalidad de los principios morales. De hecho, MacIntyre (1988) afirma que tanto la teoría moral Kantiana como su desarrollo en una teoría de la justicia como imparcialidad son concepciones morales pertenecientes a una tradición política liberal que apenas se está comenzando a reconocer como tal y no como la expresión de un orden natural de la racionalidad humana. Junto a la tradición liberal, existen múltiples tradiciones morales con historias entrecruzadas pero independientes, poseedoras de criterios de justificación únicos fundamentados en concepciones divergentes de la racionalidad. Por esta razón, la concepción de racionalidad de la teoría moral Kantiana, así como la concepción de persona que la acompaña, no son más que expresiones de una tradición formuladas para superar los problemas históricos que enfrentaron y aún enfrentan ciertas comunidades particulares.

En síntesis, la crítica de MacIntyre está dirigida a la concepción moral que subyace a la teoría moral Kantiana y a la teoría de la justicia de John Rawls. Para rehabilitar algún grado de racionalidad en el discurso moral contemporáneo, MacIntyre propone reemplazar la cultura moral moderna, basada en principios abstractos y universales, por una nueva cultura que actualice el esquema de la racionalidad práctica aristotélica frente a la gran diversidad de contextos sociales que caracterizan el mundo presente.

Como resultado de la puesta en práctica del esquema aristotélico en las circunstancias sociales actuales, MacIntyre espera una deliberación moral basada en los fines que persiguen las prácticas sociales, enmarcadas en la búsqueda del bien común al interior de tradiciones defendidas por comunidades particulares. Así, cada tradición puede usar sus propios criterios de justificación hasta agotar sus posibilidades, y frente a nuevos y cambiantes contextos sociales, reformular estos criterios, bien sea mediante su crítica al interior de la tradición, o en el intercambio intelectual con otras tradiciones que pueden ofrecer nuevos criterios no contemplados previamente.

A seguir, se presenta el concepto de valor moral de Charles Taylor. Al igual que MacIntyre, Taylor realiza una amplia exploración de la cultura moral de la modernidad para recuperar la relación esencial entre la identidad personal y el bien. En su opinión, esta

recuperación es necesaria porque la filosofía moral moderna ha desconectado estos conceptos para reemplazar el bien por la obligación como el concepto moral fundamental. Con un enfoque menos crítico, pero similar al punto de vista social e histórico de MacIntyre, Taylor desarrolla diversos conceptos, como las evaluaciones fuertes y las distinciones cualitativas, que indican la importancia de los valores en la moralidad, un aspecto poco desarrollado tanto por MacIntyre como por la perspectiva deontológica. De este modo, la propuesta de Taylor se presenta como complemento a la crítica radical de MacIntyre. Tras introducir esta propuesta, se señalan algunas diferencias con la teoría de MacIntyre y se contrasta la perspectiva comunitarista con la perspectiva deontológica para enfatizar la relevancia del concepto de valor moral.

El Concepto de Valor en el Comunitarismo

Para recuperar la relación entre la identidad y el bien, Taylor (1989) intenta mostrar el trasfondo de las intuiciones morales modernas. En este trasfondo aparecen las “evaluaciones fuertes” como conceptos necesarios para dar cuenta de las intuiciones morales. Taylor define este concepto como discriminaciones del valor de los objetos realizadas con independencia de los deseos o inclinaciones del individuo. Al partir de criterios independientes a los deseos o inclinaciones individuales, las evaluaciones fuertes pueden evaluar esos deseos o inclinaciones.

Taylor (1989) considera que las intuiciones morales son el resultado de las evaluaciones fuertes realizadas por los miembros de una comunidad. La defensa de la vida humana o la evitación del sufrimiento son ejemplos de este tipo de intuiciones. Desde su perspectiva, las intuiciones morales son compartidas por todas las comunidades humanas, aunque cada comunidad las aplica de manera distinta. En este sentido, los criterios de aplicación de las intuiciones morales son una construcción de la cultura de cada comunidad. Por ejemplo, cada comunidad establece en su cultura los criterios que permiten a sus miembros aplicar ciertas intuiciones morales a unas personas pero no a otras.

De acuerdo con Taylor (1989), las consideraciones relacionadas con el respeto son el principal criterio de aplicación de las intuiciones morales, al tiempo que permiten la articulación de este tipo de intuiciones en comunidades particulares. Por ejemplo, la intuición moral de no herir o matar a los semejantes, basada en la tendencia más básica, compartida por otros animales no humanos, de no dañar o matar a los miembros de la misma especie, puede adoptar diferentes formas en culturas particulares. En una cultura profundamente religiosa se prohíbe el asesinato

porque Dios, al ser el creador de la vida humana, es el único que tiene potestad sobre la vida y la muerte. En cambio, en una cultura secularizada el asesinato se condena por atentar contra la dignidad que los seres racionales intrínsecamente poseen. Pese a sus diferencias, en ambos casos estos supuestos ampliamente compartidos al interior de cada cultura definen a los semejantes con estas características y en consecuencia los hace merecedores de respeto.

Debido a que las consideraciones acerca del respeto se refieren a características particulares del ser humano, Taylor (1989) las presenta como “ontologías” del ser humano. Igualmente, designa con el término “explicaciones ontológicas” a las articulaciones de las intuiciones morales basadas en las consideraciones acerca del respeto. En particular, las consideraciones acerca del respeto permiten establecer las propiedades de los objetos asociados a las intuiciones morales. Continuando con el ejemplo anterior, una consideración como la naturaleza racional del ser humano permite justificar la defensa de toda vida humana en una cultura secular. Consideraciones alternativas podrían justificar la misma intuición moral a partir de criterios diferentes basados en una caracterización distinta del ser humano.

Cada una de estas ontologías contiene una conceptualización particular del universo y del lugar que ocupa el ser humano en él. Puesto que esta conceptualización es independiente de las intuiciones morales articuladas en las ontologías, Taylor (1989) defiende la existencia de la objetividad moral entendida como la posibilidad de contrastar las intuiciones morales con la conceptualización del universo y del ser humano articuladas en una misma ontología. No obstante, a diferencia de la objetividad en la ciencia natural, la objetividad moral no requiere eliminar las reacciones subjetivas generadas por las propiedades morales de los objetos. Al contrario, las reacciones morales subjetivas, o intuiciones morales, permiten acceder a las propiedades de los objetos articuladas en las ontologías. Más claramente, las ontologías articulan las propiedades morales de los objetos a través de las intuiciones morales.

Además de las consideraciones relacionadas con el respeto, mencionadas anteriormente, Taylor (1989) plantea otros dos ejes que articulan las intuiciones morales de las personas. En el primer eje se plantean diversas consideraciones relacionadas con la vida buena, mientras que el segundo incluye variadas consideraciones relacionadas con la dignidad. Así, Taylor distingue entre el respeto y la dignidad. El respeto, por una parte, hace referencia a los derechos de las

personas. La dignidad, en cambio, se refiere a la admiración que una persona genera en el ámbito público.

Taylor (1989) cree que estos ejes existen en todas las culturas, pero que su influencia en las intuiciones morales difiere en cada una de ellas. En particular, la cultura moral moderna se distingue por las preguntas que plantea en el primer eje, la vida buena.⁵ En la mayoría de las culturas, las preguntas sobre la vida buena están acompañadas de un marco evaluativo incuestionable que permite responderlas. No obstante, la modernidad ha problematizado tanto sus propios marcos evaluativos que ha llegado a rechazarlos a todos como alternativas válidas para responder este tipo de preguntas.

En otras palabras, la modernidad no ofrece ningún marco evaluativo aceptado por todos para responder las preguntas relacionadas con la vida buena. Sin embargo, ante la necesidad de responder este tipo de preguntas, las personas persisten en la búsqueda de un marco evaluativo relevante en diferentes tradiciones que, aunque disputadas, permiten a las personas identificarse con cierta visión particular del bien. Para Taylor (1989), la persistencia en esta búsqueda indica la importancia del significado en la vida moral de la modernidad. Cuando las personas no logran encontrar un marco evaluativo apropiado, sufren crisis espirituales en las que su vida pierde sentido. Para evitar esta dolorosa situación, en la modernidad las personas pueden incluso inventar o construir su propio marco evaluativo para dotar de significado sus vidas, aun si este marco no se encuentra avalado por la autoridad de alguna tradición particular.

Así y todo, los marcos evaluativos se caracterizan por las distinciones cualitativas realizadas en su interior. Según Taylor (1989), una distinción cualitativa consiste en juzgar un modo de vida como incomparablemente superior a otros. Por ejemplo, en una distinción cualitativa un modo de vida puede juzgarse como más completo, puro, profundo o admirable que otro. Especialmente, las distinciones cualitativas refieren fines o bienes que se consideran valiosos y que no pueden ser ponderados como los fines y bienes ordinarios. Por su valor superior, estos bienes especiales comandan el respeto y la admiración que los distinguen de otros bienes ordinarios, menos valiosos. En este punto, las distinciones cualitativas se conectan con las

⁵ Como se recordará, la noción de vida buena está vinculada con el concepto de fin en la ética aristotélica. Para Aristóteles, la vida buena es el resultado del ejercicio de las virtudes que conduce a la realización de los fines propios del ser humano, en particular aquellos inherentes a su naturaleza racional. Aquí, Taylor se apoya en el esquema aristotélico para señalar que la problematización de los marcos evaluativos en la modernidad conlleva una incomprensión radical de la vida buena, de las virtudes y de los fines que orientan la acción.

evaluaciones fuertes porque los bienes cualitativamente superiores representan estándares que permiten a las personas juzgar sus deseos, elecciones e inclinaciones. En definitiva, las distinciones cualitativas y las evaluaciones fuertes son dos facetas del valor superior que las personas adjudican a ciertos bienes que reverencian y que representan estándares del juicio moral.

Sumado a esto, Taylor (1989) indica que las distinciones cualitativas pueden ser más o menos explícitas. Cuando son explícitas, las distinciones cualitativas pueden ser elaboradas hasta convertirse en teorías abarcadoras acerca de la vida humana. En cambio, las distinciones cualitativas implícitas pueden no estar articuladas. Son múltiples las razones que explican esta falta de articulación. Por ejemplo, algunos marcos evaluativos exigen una elaboración exhaustiva de sus distinciones cualitativas, mientras que otros pueden llegar a prohibir este tipo de elaboraciones. Sin embargo, todas las personas poseen un conjunto de distinciones cualitativas, independientemente de si son explícitas o implícitas. Esto es, las personas que poseen distinciones cualitativas implícitas “sienten” estas distinciones así no puedan articularlas explícitamente.

Taylor (1989) considera que los marcos evaluativos son imposibles de eliminar en una comprensión adecuada de la vida moral porque son necesarios para dar cuenta de la identidad moral de las personas. En este sentido, la identidad moral consiste en los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco al interior del cual las personas determinan lo que consideran bueno o valioso. En consecuencia, una identidad moral fuerte permite a las personas orientar su vida hacia aquello que consideran valioso.

De ahí que Taylor (1989) establezca una relación entre la identidad de las personas y su orientación moral. Esta relación tiene un origen histórico y un origen social. Históricamente, la modernidad cuestionó la universalidad de los marcos evaluativos, así que la orientación moral de los individuos, antes garantizada por la pertenencia a una tradición, recae ahora en los esfuerzos de cada persona por comprometerse e identificarse con un conjunto de marcos evaluativos particulares. Socialmente, la pregunta por la identidad siempre está dirigida hacia la identificación de la persona con un rol social que permita a sus interlocutores distinguir cuál postura adopta en la interacción social y cómo expresa esa postura.

Por consiguiente, la relación entre la identidad y la orientación moral supone un espacio moral en el que las personas se orientan y conversan. Desde el punto de vista de la identidad, los marcos evaluativos son las respuestas que las personas encuentran para orientarse y conversar en el espacio moral. En particular, las distinciones cualitativas proporcionan las coordenadas que les permiten a las personas orientarse en este espacio. Según Taylor (1989), una identidad desprovista de distinciones cualitativas sería incoherente porque no contaría con lo necesario para orientarse en el espacio moral.

De hecho, el concepto de identidad presentado previamente requiere un concepto de persona con la profundidad y complejidad necesarias para una orientación moral adecuada. Para Taylor (1989), la persona existe en la medida en que dota de importancia o valor a los objetos que la rodean. En este sentido, la identidad moral se construye a partir del significado que las personas asignan a los objetos que consideran valiosos. A saber, las personas elaboran este significado mediante un lenguaje interpretativo que aceptan como una articulación válida de esos objetos. Mediante este lenguaje, las personas definen los objetos que valoran, pero al mismo tiempo definen su identidad moral a través de estas atribuciones de significado. Por esta razón, un concepto de persona adecuado debe atender tanto a las interpretaciones que las personas realizan de los objetos que consideran valiosos como a la interpretación que realizan de sí mismas como agentes morales que valoran esos objetos en particular.

Sumado a esto, Taylor (1989) plantea que el concepto de persona está relacionado con una concepción de la vida humana entendida como una totalidad. Esta relación parte de la aspiración básica de los seres humanos a entrar en contacto con aquello que consideran valioso. Al preguntarse sobre la distancia que los separa de lo que consideran fundamentalmente valioso, las personas evalúan si el tipo de vida que llevan los está acercando o alejando de sus valores fundamentales. Por supuesto, lo que las personas consideran valioso está sujeto a variaciones interpersonales e interculturales, pero la relación entre los valores y la vida humana es similar en todas las culturas.

Para ejemplificar esto, Taylor (1989) compara la aspiración moderna de llevar una vida significativa con la aspiración a la inmortalidad o a establecer contacto con un ser superior que se observa en otras culturas. Estas aspiraciones conviven en alguna medida en la modernidad, si bien estas últimas adoptan una forma secularizada. Aún sin estar secularizadas, en su vínculo con

diferentes tradiciones religiosas, estas aspiraciones comparten con las aspiraciones secularizadas su lugar como orientaciones hacia el bien ante las cuales las personas adoptan una postura y con las cuales quieren establecer un contacto.

Por supuesto, Taylor (1989) considera que el tipo de contacto puede variar en cada orientación. Sin embargo, la búsqueda de contacto, sin importar su tipo, está motivada por la necesidad fundamental que tiene el ser humano de posicionarse correctamente respecto al bien. Cuando esta necesidad está satisfecha, las personas no se percatan de sus aspiraciones porque están integradas en sus vidas. En contraste, las aspiraciones de una persona son notorias cuando la necesidad de acercarse al bien se encuentra insatisfecha.

De acuerdo con Taylor (1989), el problema de la aspiración a entrar en contacto con el bien se puede presentar como un problema de grado o como un problema de dirección. Como problema de grado, consiste en qué tanto las personas se acercan o se alejan de aquello que consideran valioso. Como problema de dirección, se refiere a si la vida de las personas se dirige hacia el bien o si se dirige hacia otro lugar. Como es de suponer, los marcos morales ubican a las personas frente al problema de la dirección y luego frente al problema de grado. A saber, las personas primero adoptan una orientación hacia el bien y después examinan cuánto han avanzado en esa orientación.

Para Taylor (1989), toda aspiración a entrar en contacto con el bien tiene esta estructura. El elemento recurrente en cada aspiración es la dirección que adopta la vida humana, pero esta dirección implica que la vida humana se encuentra en movimiento. Esto es, el problema de la dirección de la vida humana muestra que la vida humana es dinámica y deviene. Las situaciones que experimentan en sus vidas hacen que las personas cuestionen el lugar que ocupan respecto de su orientación hacia el bien, pero estos cuestionamientos hacen imprescindible la pregunta por la dirección. Más claramente, el devenir del ser humano hace que la pregunta por la dirección sea inherente a la existencia humana.

Los conceptos anteriormente expuestos, especialmente el concepto de evaluación fuerte y las distinciones evaluativas que lo sostienen, conforman una unidad en el concepto de valor moral de Taylor. Contra los diferentes tipos de subjetivismo moral descendientes del naturalismo moderno, Taylor (1989) sostiene que los valores son reales, objetivos y potencialmente universales. En este sentido, sus argumentos parten de las características del lenguaje con el que

las personas expresan sus valores en las evaluaciones fuertes que realizan. Los términos que refieren valores, a diferencia de otros términos, poseen un significado evaluativo que es inseparable de su significado descriptivo. Así, términos como amabilidad o generosidad no pueden comprenderse o usarse adecuadamente si se desligan de su significado evaluativo. A diferencia de términos puramente descriptivos, como los términos que refieren a objetos físicos en el mundo, los términos evaluativos deben comprenderse en el trasfondo social y cultural que les da sentido. En este trasfondo se presentan elementos tan disímiles como el tipo de intercambio social, los propósitos comunes y las necesidades mutuas de la sociedad en la que se presenta un término evaluativo particular, así como las distinciones cualitativas que realizan las personas pertenecientes a esa sociedad.

Por otra parte, Taylor (1989) añade que las distinciones cualitativas justifican las normas morales a partir de valores como la santidad de la vida, la integridad corporal o la aspiración a la verdad. En particular, las distinciones cualitativas pueden sostener por sí solas, con independencia de cualquier relación social, ciertas virtudes del carácter, como la sensibilidad estética. Con todo, las personas pueden prescindir de las distinciones cualitativas y aún así obedecer ciertas normas morales, pero este tipo de obediencia limita el reconocimiento y consideración de normas morales diferentes que pueden contradecir las normas morales de la propia cultura.

Puesto que los términos evaluativos tienen esta importante función, Taylor (1989) considera que son indispensables para una comprensión adecuada de la vida humana. Sin embargo, esta comprensión antecede las múltiples deliberaciones que las personas realizan para orientar sus vidas. Es decir, las personas orientan su vida a partir de deliberaciones fundamentadas en una comprensión previa de los valores. Por esta razón, subordinar los términos evaluativos a los principios morales, como pretende la perspectiva deontológica, no solo reduce la comprensión de la vida humana, sino que también impide que las personas puedan hacer las deliberaciones y evaluaciones necesarias para orientar su vida. Ahora, como los términos evaluativos resultan indispensables en una comprensión y orientación adecuada de la vida humana, pero estos términos obtienen su significado parcialmente de las distinciones cualitativas dirigidas a los valores, los términos evaluativos implican la existencia de los valores que les

proporcionan su significado. De esta manera, Taylor argumenta la realidad y objetividad del valor moral.

Tras revisar estos puntos relevantes de la perspectiva comunitarista, y considerando los anteriormente expuestos de la perspectiva deontológica, es posible ahora sintetizar algunos elementos conceptuales que emergen en la discusión entre estas dos posturas. En general, las críticas a la teoría moral Kantiana han permitido el resurgimiento de una concepción del razonamiento moral como una deliberación concreta que ha de tener en cuenta las circunstancias particulares del agente moral. Aquí se enfatiza el concepto de virtud entendido como las características personales que conducen a acciones que favorecen el bien común. De esta manera, la moralidad está ligada indisolublemente a la política. Solamente en un contexto político es posible comprender la moralidad. Sin comunidad, por supuesto, no hay política. Por esta razón, las críticas comunitaristas resaltan la irreductible naturaleza social del ser humano.

Con todo, las críticas pueden exagerar el papel de lo social en la moralidad. Si bien el rescate de lo social es comprensible dada la marcada orientación individualista de la teoría moral Kantiana, las críticas corren el riesgo de disolver al individuo en el mar de la comunidad. Se pasa así de una teoría para la cual el individuo es esencialmente independiente de la comunidad a una teoría para la cual los proyectos individuales solamente tienen validez y sentido si persiguen el bien común. Este punto es más acentuado en la propuesta de MacIntyre que en la de Taylor, pues para este último las personas pueden adjudicar un valor superior a ciertos objetos con independencia del orden de valores de su comunidad. Sin embargo, Taylor reitera la importancia de lo social en el momento de articular y comprender estos valores en el contexto más general de la vida personal y de las relaciones comunitarias.

Adicionalmente, la recuperación de los contextos sociales e históricos en los que se desenvuelve la moralidad puede desencadenar un flujo de argumentos que desemboca en el relativismo moral. De ahí que la matriz social de la moralidad deba matizarse con una sólida aproximación normativa. La crítica de MacIntyre, por ejemplo, amenaza con controvertir la normatividad de sus propios argumentos morales al relativizar el concepto de racionalidad. Tras la crítica, la aceptación de sus argumentos parece otra elección arbitraria en la inconmensurable discusión moral de la modernidad.

No es este el caso de Taylor, quien fundamenta las diferentes moralidades históricas en un conjunto de valores universales. La propuesta de Taylor reconoce la diversidad moral sin renunciar a los valores objetivos que fundamentan cada una de las moralidades y que ofrecen un criterio independiente para contrastar los bienes y las orientaciones morales de las personas. No obstante, su aproximación hermenéutica se concentra en el uso de los términos evaluativos en comunidades históricas particulares y no profundiza en las circunstancias extralingüísticas y en las intuiciones que fundamentan esos usos lingüísticos, así que el estudio de estos factores es un complemento adecuado para esta teoría.

Por ende, es necesario profundizar en la comprensión de los valores y de las intuiciones morales que los acompañan. Aceptando entonces los principales argumentos críticos del comunitarismo, pero con el ánimo de complementar sus propuestas, a continuación se presenta la ética del valor de Max Scheler. A diferencia de las teorías morales revisadas hasta el momento, preocupadas por la posibilidad de fundamentar la moralidad en criterios racionales, la teoría del valor de Scheler intenta fundamentar la moralidad en los sentimientos humanos. Tal diferencia no es excepcional. Desde la Antigüedad, la historia de la filosofía moral muestra una tensión conceptual entre la razón y la emoción en la fundamentación de la moralidad (Pinedo & Yáñez-Canal, 2018, 2019). No obstante, la perspectiva de Scheler parte de una conceptualización del sentimiento y de la razón que atenúa, pero no elimina, esta tensión conceptual.

Como se verá más adelante, una teoría moral que evite el conflicto entre los conceptos de emoción y razón ofrece mejores recursos para comprender adecuadamente el juicio moral desde un punto de vista psicológico. De hecho, se mostrará que, en la actualidad, las teorías psicológicas del juicio moral se caracterizan precisamente por atender tanto los aspectos emocionales como los aspectos racionales involucrados en la moralidad.

La Ética de los Valores de Max Scheler

Como se mencionó hace un momento, la moralidad puede ser fundamentada en la razón o en la emoción. Kant y Rawls, por ejemplo, construyen una fundamentación estrictamente racional de la moralidad. Por su parte, MacIntyre critica el esquema moderno de estos autores, pero defiende un esquema aristotélico igualmente fundamentado en la razón. Taylor, por otra parte, otorga un lugar a las intuiciones morales como fundamentos no racionales de la moralidad, pero considera que su funcionamiento depende de su articulación racional. Gracias a esta

articulación, las personas pueden discriminar el valor superior de unos bienes sobre otros y orientarse adecuadamente en el espacio moral.

En los autores revisados hasta el momento, el concepto de valor ha aparecido implícitamente en cada teoría moral. En Kant, existe un único valor absoluto e incondicionado: la dignidad de las personas como seres racionales. En el caso de Rawls, los valores de la libertad e igualdad aparecen en su teoría de la justicia como asociados a la racionalidad y razonabilidad humanas. En MacIntyre, el valor se presenta en la búsqueda del bien supremo al interior de cada tradición moral. Por último, Taylor identifica los valores en las articulaciones lingüísticas que cada comunidad construye con base en unas pocas intuiciones morales universales. No obstante, ninguno de los autores mencionados hasta el momento elabora una reflexión sistemática de los valores en relación con sus teorías morales.

Pese a esta omisión, hay razones para pensar que la reflexión sobre los valores es relevante para una adecuada comprensión de la vida moral. Antes de desarrollar esta idea, es necesario contrastar las posiciones racionalistas vistas hasta el momento con otras posiciones en filosofía moral. Paralelamente al desarrollo de las posiciones racionalistas, otros autores en la historia de la ética se han preocupado por el papel de los sentimientos en la vida moral. Por ejemplo, durante el siglo XVIII Hume sostuvo que la moralidad descansaba en sentimientos compartidos por todos los seres humanos (MacIntyre, 2020). Para Hume, los sentimientos de amor y odio eran sentimientos humanos universales que por naturaleza se dirigían únicamente a otros seres humanos. El amor era un sentimiento dirigido a aquellas cualidades del carácter que resultaban útiles en general y que producían un sentimiento de orgullo en aquellas personas que las poseían. La salud, el dinero o el poder eran cualidades que podían llegar a producir orgullo en las personas que las poseen, y amor hacia ellas en los demás. Todo ello se sintetizaba en un sentimiento de aprobación o desaprobación que constituía el núcleo de los juicios morales. Al ser parte de la naturaleza humana, Hume aceptaba que los sentimientos padecían inevitables sesgos. Por ejemplo, pensaba que tendemos a aprobar todo lo que nos es cercano y familiar. Sin embargo, también pensaba que podíamos aprender a moderar estos sesgos mediante la experiencia moral.

Durante el siglo XIX, varios autores reconocieron la importancia de esta perspectiva y adoptaron, con modificaciones, sus ideas básicas. El utilitarismo, por ejemplo, adoptó el

concepto de utilidad de Hume y desarrolló un esquema moral independiente. Sin embargo, la recepción y evolución del sentimentalismo moral fue variada. En Alemania, la perspectiva de Hume inspiró una nueva sub-disciplina de la filosofía denominada axiología o teoría del valor. Entre sus pioneros se encuentra Franz Brentano, antecesor inmediato de la fenomenología que más adelante desarrollaría Edmund Husserl. Debido a la influencia del pensamiento de Brentano en subsiguientes teorías éticas basadas en los valores, a continuación se presentan sus rasgos esenciales.

El propósito de la teoría del valor de Brentano fue elaborar una nueva comprensión de la ética y la estética (Baumgartner & Pasquerella, 2004). Brentano entendía estos dos campos filosóficos como disciplinas prácticas, en contraposición a las disciplinas teóricas asociadas con la ciencia. No obstante, Brentano pensaba que para adquirir un carácter objetivo y científico, las disciplinas prácticas debían fundamentarse en las disciplinas teóricas. Por esta razón, Brentano edifica su filosofía moral sobre su filosofía de la mente, que él denominaba “psicología descriptiva”. La psicología filosófica de Brentano, de inspiración aristotélica, distingue en la mente humana una parte receptiva o sensitiva y una parte activa o intelectual. La parte sensitiva se relaciona con los objetos externos, mientras que la parte intelectual se relaciona con objetos internos contruidos a partir de las impresiones sensibles. Así, la parte intelectual de la mente toma los contenidos aportados por la parte sensitiva y sobre ellos elabora representaciones, juicios y emociones, tres “actos” o procesos mentales básicos que, según Brentano, son el fundamento de la vida mental humana.

En su psicología descriptiva, Brentano establece un orden de fundamentación entre estos tres actos mentales (Brentano, 1874/2020). En primer lugar ubica las representaciones como contenidos mentales proporcionados por la sensibilidad. En segundo lugar, y fundamentados en las representaciones, Brentano ubica los juicios y las emociones. Al tener a las representaciones como fundamento, todo juicio o emoción está acompañado de un contenido mental implícito. De esta manera, los juicios y emociones presuponen las representaciones y no pueden existir sin ellas, o lo que es igual, ningún juicio o emoción puede existir sin poseer un contenido mental asociado.

Entre las emociones, Brentano distingue el amor y el odio, los intereses y deseos, y las elecciones y los actos de voluntad (Baumgartner & Pasquerella, 2004). Para Brentano, la bondad

debe buscarse en las emociones y no en los juicios, aún cuando las emociones y los juicios comparten ciertas características. Como se indicó, tanto los juicios como las emociones están contruidos sobre representaciones previas. Adicionalmente, los juicios y las emociones afirman o niegan algo respecto al contenido dado en la representación, es decir, tienen un carácter evaluativo que puede ser positivo o negativo. Por último, tanto los juicios como las emociones pueden ser correctos o incorrectos. Por ejemplo, el amor puede ser incorrecto si está dirigido a un objeto que no lo merece, así como un juicio puede ser incorrecto si no corresponde con los hechos que refiere.

En este sentido, la evidencia de un juicio o una emoción es el estándar que establece si es correcto o incorrecto (Baumgartner & Pasquerella, 2004). Brentano afirma que un juicio o emoción es evidente si su verdad o bondad, respectivamente, es directa e inmediatamente accesible en la consciencia. Por supuesto, no todos los juicios son evidentemente verdaderos ni todas las emociones evidentemente buenas. Muchos juicios y emociones pueden ser correctos, aunque no de manera evidente. En esos casos, se ha de buscar su coherencia con los juicios y emociones cuya evidencia ha quedado previamente establecida. Si un juicio o emoción cuya evidencia está en duda resulta incoherente con uno que ya ha mostrado su evidencia, el primero debe ser rechazado a favor del segundo. Como puede suponerse, Brentano considera que las aseveraciones de su psicología descriptiva son correctas porque los tres actos mentales fundamentales que identifica son evidentes en sí mismos.

Con todo, el juicio y la emoción también difieren entre sí (Baumgartner & Pasquerella, 2004). Mientras que los juicios solo pueden ser verdaderos o falsos, la emoción admite una categoría intermedia que Brentano denomina “indiferencia”. Con ella, Brentano indica que no todo objeto debe ser amado u odiado. Algunos objetos simplemente son indiferentes; no generan emoción alguna. Además, el juicio se diferencia de la emoción en que ésta última posee grados, mientras que los juicios son categóricos. Es posible amar más o menos un objeto, sentir que un objeto es mejor o peor que otro, pero no se puede designar un juicio como más verdadero que otro; el juicio es verdadero o falso sin matices.

A pesar de sus diferencias, Brentano considera que tanto los juicios como las emociones son objetivos porque pueden ser correctos o incorrectos (Baumgartner & Pasquerella, 2004). En otras palabras, los juicios y las emociones se refieren a objetos realmente existentes y no son

simples expresiones o proyecciones de los estados mentales del sujeto. Por ejemplo, desde la teoría del valor de Brentano la emoción positiva que siente una persona cuando contempla una bella pintura no descansa simplemente en el agrado que ella pueda sentir, sino en el contenido que se presenta en su consciencia cuando la contempla. Más aún, que la misma pintura genere repulsión en una persona distinta y frente a ella sienta una emoción negativa no indica simplemente que las dos personas difieran en sus sensaciones frente a la pintura, sino que una de ellas está equivocada, pues un mismo contenido mental no puede ser bello y feo al mismo tiempo, es decir, no puede producir emociones positivas y negativas simultáneamente. Para establecer cuál de las dos personas en este ejemplo establece la relación emocional correcta con la pintura, es necesario contrastar su experiencia actual con otras experiencias de la belleza que resulten evidentes. Apelando a una evidencia más fundamental, es posible mostrar quién está en lo correcto frente a ciertos juicios o emociones complejos.

Así, el juicio moral está determinado por el sentimiento de amor u odio que una persona experimenta hacia un objeto (Brentano, 1889/2002). En este sentido, el juicio moral se fundamenta en los sentimientos de la persona, pero esos sentimientos han de juzgarse desde el punto de vista objetivo y no subjetivo, como referidos a un acto mental con un contenido preciso que puede ser en sí mismo correcto o incorrecto con una evidencia directa e inmediata. Por eso, dos personas que realizan juicios morales opuestos frente al mismo objeto pueden estar seguras de que al menos una de ellas está en lo correcto y la otra equivocada, aún cuando en casos complejos esta certeza sea difícil de alcanzar.

La definición de los juicios morales de Brentano se enmarca en su concepción más general de la ética (Brentano, 1889/2002). Para Brentano, todos los objetos que se aman correctamente, es decir, todos los bienes, poseen una relación jerárquica con otros bienes. De ahí que la relación “mejor” o “peor” tenga sentido moral. Un bien puede ser mejor o peor que otro bien y Brentano señala que los actos mentales que permiten ordenar de esta manera los bienes son actos de preferencia. En un acto de preferencia, un bien se ordena respecto a otro no por su cantidad o por su intensidad, sino por su propia normatividad. En este sentido, la preferencia de un bien sobre otro es una emoción que puede ser correcta o incorrecta. Como otras emociones, ciertos actos de preferencia correctos son evidentes, mientras que otros no lo son tanto. Los actos de preferencia evidentes fundamentan entonces ulteriores actos de preferencia. De ahí que en la

ética de Brentano los bienes se organicen en una jerarquía de acuerdo a los actos de preferencia que muestran la superioridad de unos bienes sobre otros (Brentano, 1952/2009). Esta jerarquía de bienes supone la existencia de un bien supremo que sería preferible sobre todos los demás. Por ello, Brentano sostiene que el precepto moral fundamental consiste en perseguir el bien supremo en la medida de lo posible, para lo cual es necesario un conocimiento adecuado de las preferencias correctas e incorrectas de los seres humanos.

Como se puede apreciar en esta breve síntesis, Brentano compartió la crítica de Hume a las posturas racionalistas en filosofía moral y junto a él propuso entender los juicios morales a partir de los sentimientos. Sin embargo, en su opinión los sentimientos deben ser juzgados según elementos objetivos para fundamentar adecuadamente la moralidad. De acuerdo con Brentano, estos elementos objetivos descansan en su contenido mental asociado, que determina si son sentimientos correctos o incorrectos. Sólo puede ser correcto aquel sentimiento que se ajusta evidentemente a su objeto. Por ejemplo, un objeto sólo puede ser valioso si mi amor hacia él es evidentemente correcto. De lo contrario, es imposible asegurar que mi amor esté realmente dirigido hacia algún bien y cabe la posibilidad que persiga algún mal. Así, los juicios morales intentan establecer si los sentimientos de una persona son correctos o no, si persiguen algún bien o algún mal. De esta manera, los juicios morales son fenómenos fundamentalmente afectivos, aún cuando están indisolublemente ligados a otros procesos cognitivos. El fundamento afectivo del juicio moral radica en el sentimiento, pero este sentimiento debe ajustarse a un contenido mental independiente proveniente de las representaciones sobre las cuales se construye cualquier emoción. Las representaciones son entonces componentes cognitivos, previos a la afectividad y en consecuencia no afectivos, que permiten establecer si un sentimiento es correcto o incorrecto, y por lo tanto juzgar su carácter moral o inmoral.

A diferencia de las posturas racionalistas revisadas en las primeras secciones de este capítulo, la ética de Brentano busca un fundamento afectivo para la moralidad. Gracias a su teoría del valor, Brentano otorga un carácter normativo a los sentimientos humanos basado en su objetividad. Con este desarrollo, la ética de Brentano puede enfrentar la crítica racionalista que afirma que los sentimientos no pueden ser el fundamento de la moralidad porque dependen absolutamente de las contingencias que afectan a los sujetos. En contraposición, Brentano afirma que los sentimientos no son contingentes porque se relacionan necesariamente con otros

contenidos mentales. Este ajuste permite juzgar los sentimientos como correctos o incorrectos y dotarlos así de una normatividad ausente en otras teorías sentimentalistas. El argumento de Brentano descansa en último término en su novedosa descripción de la vida mental. Su comprensión de la mente como la totalidad de actos mentales dirigidos a objetos particulares le permitió describir objetos novedosos como los valores y su relación con los sentimientos humanos.

El pensamiento de Brentano tuvo una amplia influencia en la filosofía posterior. En las discusiones relacionadas con los valores y la ética, Max Scheler se destaca como uno de los continuadores más representativos de las tesis de Brentano. Scheler compartió con Brentano la idea de fundamentar la ética en los valores, pero profundizó las tesis de Brentano e incluso rechazó algunas de ellas (Sánchez-Migallón, 2010). En particular, Scheler aceptó la distinción de Brentano entre la vida emocional y la vida racional como dos ámbitos independientes de la vida mental, sin que esta distinción implicara conflicto alguno entre las facultades mentales, como suponía Kant.

Así, Scheler también emprende, como Brentano, la búsqueda de los principios generales que regulan la vida emocional (Sánchez-Migallón, 2010). Dada la independencia de la vida emocional respecto de la vida intelectual, tanto Scheler como Brentano pensaban que los fenómenos de la vida emocional tienen un carácter fundamental, inmediato e irreductible. Para estos autores, los fenómenos emocionales, incluyendo aquellos relacionados con los valores, están dados inmediatamente en la consciencia y no requieren mediación representacional alguna que permita acceder a ellos. Desde este punto de vista, los juicios de valor, entendidos como el resultado de una reflexión conceptual acerca de los valores, son posteriores a los sentimientos en los que los valores se presentan ante la consciencia. Los juicios de valor, que estos autores denominaban “juicios apreciativos”, afirman o niegan algo acerca de los valores, así que los valores deben estar ya presentes para que los juicios de valor tengan sentido. Por eso, el sentimiento de los valores es previo a los juicios de valor, pues es en los sentimientos donde se presentan los valores en primer lugar ante la consciencia. Ya como objetos de la consciencia, pueden los valores ser juzgados mediante las facultades racionales propias del juicio.

Sin embargo, Brentano y Scheler no creen que los valores adquieren su dimensión moral en el momento de ser juzgados (Sánchez-Migallón, 2010). Para estos filósofos, en los

sentimientos ya está dado el carácter moral de los valores. Como se mencionó hace un momento, Brentano consideraba que ciertos sentimientos se experimentan en sí mismos como sentimientos correctos o incorrectos, portando estos sentimientos en consecuencia una inherente naturaleza moral. Sin embargo, Scheler se distanció de esta comprensión Brentaniana de lo moral. Para Scheler, la idea de estipular lo moralmente correcto e incorrecto en el sentimiento mismo se le antojaba infundada, arbitraria y relativista.⁶ Si lo moralmente correcto es una propiedad de los sentimientos cuya evidencia es el sentimiento en sí mismo, nada impide que dos personas experimenten un mismo sentimiento como correcto e incorrecto. De esta manera, el subjetivismo y relativismo que Kant ya había denunciado en el sentimentalismo de Hume continuaría presente en la ética de Brentano. Por esta razón, Scheler decidió enfocarse en el correlato intencional de los sentimientos, esto es, en los valores. Con ello esperaba, por una parte, fundamentar la ética en hechos objetivos que frenaran cualquier avance relativista y, por otra parte, avanzar una teoría fenomenológica de la moral que reconociera el mérito de la crítica Kantiana a las teorías morales precedentes.

De acuerdo con este planteamiento, la ética del valor de Max Scheler parte de la crítica que Kant realiza a las éticas teleológicas de la Antigüedad. Como se planteó al inicio de este capítulo, Kant rechaza las éticas teleológicas porque considera que son relativistas, es decir, que son incapaces de justificar principios morales universales. Scheler acepta esta crítica, pero no está de acuerdo con la propuesta Kantiana. Según Scheler (1913/2001), Kant introduce un conjunto de presuposiciones incorrectas en su teoría moral que impiden comprender adecuadamente la moralidad. La más importante entre ellas es que fundamentar la moralidad en el imperativo categórico, un principio moral formal, es indispensable para evitar el relativismo moral.

⁶ La lectura que Scheler realizó de Brentano aparece hoy como parcializada e imprecisa. Si bien Brentano se rehusó a reconocer la existencia de los valores como propiedades objetivas de las cosas, su noción de lo moralmente correcto no es tan arbitraria, ni deja tanto espacio al relativismo, como Scheler se presta a denunciar. Como se vio previamente, Brentano postula los valores como objetos mentales, que por ser mentales no dejan de ser objetos reales, y reconoce que las disputas relacionadas con los valores pueden resolverse apelando a sentimientos menos controversiales, asociados a valores más elementales. Aquí no podemos desarrollar esta polémica entre Scheler y Brentano, pero referimos al lector interesado a la síntesis que Sánchez-Migallón (2010) realizó al respecto y a los diversos estudios contemporáneos de la obra de Brentano (e.g. Baumgartner & Pasquerella, 2004) que suelen distanciarse de la interpretación que Scheler ofreció en su momento. Por supuesto, esta aclaración no demerita el estudio de los valores emprendido por Scheler, por completo ausente en la ética de Brentano y que consideramos un aporte significativo al estudio de la moralidad con independencia de la interpretación de las tesis Brentanianas.

En contraste, Scheler (1913/2001) cree que el relativismo también puede enfrentarse mediante el *contenido* no formal o material de la moralidad. Este contenido consiste en los valores. Según Scheler, los valores son objetos ideales e inmutables independientes de los seres humanos. Aunque los valores tienen una esencia no formal o material porque cuentan con un contenido, este contenido no es sensible o empírico. A saber, el contenido de los valores es ideal porque está dado *a priori*, es decir, antes de cualquier experiencia empírica.

Justamente, el acceso a los valores como objetos *a priori* en los sentimientos es el aporte más importante de Scheler al problema de la cognición moral. Kant, por ejemplo, define los sentimientos como inclinaciones contingentes y arbitrarias. Desde su perspectiva, las inclinaciones son estados sensibles que motivan la acción humana pero que carecen de orden o racionalidad. En contraste, la razón es una facultad independiente de la sensibilidad que impone sobre las inclinaciones los mandatos del deber. En la teoría moral de Kant, la razón es la facultad que permite el conocimiento moral, mientras que la sensibilidad es una facultad que obstaculiza este tipo de cognición.

En cambio, Scheler (1913/2001) piensa que los sentimientos son necesarios para el conocimiento moral. Sus conclusiones son el resultado de un minucioso análisis fenomenológico de los sentimientos que busca corregir los errores de Kant. En general, la fenomenología busca describir los procesos de constitución del conocimiento a partir del análisis de los actos intencionales. Los actos intencionales corresponden a diferentes procesos cognitivos como percibir, imaginar, recordar, juzgar, etc. Como se puede apreciar, el análisis fenomenológico parte de la descripción que Brentano realizó de la vida mental. Hace un momento se mencionaba que para Brentano los actos intencionales siempre están dirigidos a un objeto particular fuera de la consciencia. Pues bien, para Scheler los valores son los objetos a los que se dirige un tipo particular de acto intencional que denomina percibir sentimental o afectivo (*Fühlen*). Según Scheler, la percepción sentimental es el acto intencional en el que se dan los valores y que hace posible su conocimiento.

Al dar este paso en su argumento, Scheler se opone directamente a la tradición filosófica que desde Aristóteles consideraba que la afectividad no podía conocer objeto alguno (Fernández-Beites, 2020). En esta tradición, que alcanza a autores como Husserl o Brentano en los que Scheler se inspira, el conocimiento, en sentido estricto, solo es posible en el nivel teórico de la

cognición.⁷ En este nivel, la intencionalidad no accede directa e inmediatamente a los objetos. Antes bien, el acceso teórico a los objetos está mediado por el lenguaje. Mediante el lenguaje, el intelecto construye representaciones de los objetos intencionales y de sus relaciones que adoptan la forma de juicios verdaderos o falsos.

Desde esta perspectiva tradicional, tanto los actos intencionales afectivos como los actos intencionales intelectivos se fundamentarían en los actos intencionales perceptivos (Fernández-Beites, 2020). En un primer momento, la percepción estaría dirigida a ciertas cualidades esenciales no valiosas de los objetos, que serían los datos teóricos básicos del conocimiento del objeto. Sobre estos datos teóricos primarios se construirían, por una parte, representaciones conceptuales de los objetos, y por otra parte, evaluaciones acerca de ellos. Por ejemplo, para afirmar que un helado tiene un sabor agradable, primero tendríamos que percibir el sabor dulce del helado y, sobre este dato teórico primario, construiríamos nuestra evaluación de lo agradable que resulta su sabor.

Scheler (1913/2001) se encuentra en profundo desacuerdo con esta posición. Para él, el conocimiento de los valores no requiere una percepción anterior de los objetos, sino que se da de manera inmediata, incluso antes de la percepción de los objetos. En consecuencia, Scheler invierte el orden tradicional de fundamentación de los actos afectivos sobre los actos perceptivos. En su opinión, nuestro conocimiento primario de los objetos del mundo es ante todo afectivo e intuitivo, y solo después llega a ser propiamente intelectual o representacional. Así lo muestra el hecho, por ejemplo, de que podemos sentir lo agradable o desagradable de una persona sin que podamos señalar qué es exactamente lo que en ella encontramos agradable o desagradable, como también que podemos sentirnos cómodos o incómodos en un lugar sin que sepamos exactamente por qué.

La explicación de estos hechos radica, según Scheler (1913/2001), en que nuestra intuición del valor de los objetos es primaria respecto a nuestra percepción de sus otras cualidades. En realidad, es esta intuición del valor la que guía nuestra percepción de las otras cualidades de los objetos sobre las que construimos conocimientos representacionales

⁷ Aunque esta interpretación se sostiene en el caso de Brentano, la posición de Husserl respecto a este orden de fundamentación resulta más problemática. Al parecer, en sus escritos tempranos Husserl defendió el orden de fundamentación tradicional, pero en sus escritos tardíos modificó su posición y sostuvo una posición más cercana a la perspectiva de Scheler, posiblemente persuadido por los argumentos de este último. Para más detalles acerca de esta cuestión, puede consultarse a Chu-García (2013).

posteriores. Al sentir lo agradable que es el sabor de una manzana, nos sentimos motivados a examinar con mayor detalle sus otras cualidades, tratando de identificar qué es lo que en ella nos resulta agradable. Nuestra percepción de la manzana entonces se dirige a cualidades como su suave textura, su dulce gusto y olor, etc. Tras repetidas experiencias con diferentes manzanas, podemos llegar a expresar mediante el lenguaje todas estas cualidades de la manzana y distinguir conceptualmente las manzanas maduras, las manzanas podridas, las manzanas que más se venden, etc. En la base de todos estos juicios, que expresan nuestro conocimiento de la manzana, está el valor de lo agradable que nos motivó inicialmente a explorar sus otras cualidades. Por lo tanto, lejos de ser un conocimiento derivado de nuestra percepción de los objetos, el conocimiento de los valores es anterior a la percepción o representación de cualquier objeto.

De esta manera, Scheler cree que el percibir afectivo en el que están dados los valores es un acto intencional distinto de los estados afectivos no intencionales que Scheler denomina “estados sentimentales” (*Gefühle*) (Fernández-Beites, 2020). Los estados sentimentales, a diferencia del percibir sentimental, carecen de objeto intencional y por lo tanto son “ciegos” o incapaces de conocer los objetos del mundo. Las inclinaciones Kantianas, y en general lo que la tradición filosófica denominó como “pasiones” o “sentimientos” hasta el siglo XIX, corresponde propiamente con los estados sentimentales Schelerianos, mas no con el percibir sentimental.

Como se puede apreciar, el percibir sentimental, en contraste con los estados sentimentales, es objetivo porque se dirige a los valores, entendidos como objetos intencionales independientes del ser humano (Fernández-Beites, 2020). El percibir sentimental puede aprehender adecuadamente un valor, en cuyo caso alcanza su cumplimiento o satisfacción, o puede equivocarse en su aprehensión, bien sea porque percibe un valor distinto al que corresponde o porque no percibe valor alguno. Por ejemplo, un cuadro puede ser portador de una gran belleza, pero una persona podría no percibirla, o incluso podría considerar que el cuadro es feo. Esto no quiere decir que la belleza abandone el cuadro porque alguien no pudo apreciarla, sino que esa persona se equivoca en su percepción sentimental y tiene que educarla para cambiar su mal gusto.

Cabe resaltar que el análisis fenomenológico del valor es independiente de la observación empírica de los bienes. Scheler (1913/2001) entiende los bienes como cosas u objetos del mundo portadores de valor. Los bienes pueden ser objetos físicos, acciones, propósitos, entre otros. En

todos estos casos, el comportamiento de las personas se encuentra motivado por el atractivo valor de cada bien. No obstante, el conocimiento que las personas tienen de los bienes es un conocimiento empírico e inductivo, histórico y contingente, sujeto a errores e imprecisiones de todo tipo. Mientras que una persona puede intuir cierto valor en un bien, otra persona, por diferentes razones, puede intuir un valor distinto en el mismo bien. Incluso es posible que una persona sea incapaz de intuir el valor portado por un bien, como también que sólo una persona intuya el valor de un bien sin que otras puedan hacerlo. En síntesis, la percepción de los bienes puede variar de acuerdo con cada persona y en diferentes circunstancias. No así la percepción sentimental directa e inmediata del valor en el análisis fenomenológico. Allí, el conocimiento del valor es intuitivo y apodíctico, universal e invariable.

Justamente, Scheler (1913/2001) piensa que confundir el orden de los valores con el orden de los bienes es el principal error de las éticas teleológicas. Al fundamentar la moralidad en los bienes y no en los valores, las éticas teleológicas se sumergen en el relativismo porque los bienes varían en el tiempo y en el espacio. En cambio, el contenido de los valores es universal e inmune a las experiencias históricas. De ahí que el orden absoluto de los valores sea independiente del orden relativo de los bienes. Más claramente, cada momento histórico cuenta con un orden de bienes particular, pero el orden de valores permanece constante a través del tiempo. Por eso, una fundamentación de la moralidad en los valores es incompatible con el relativismo moral. La distinción entre los bienes y los valores es central en la ética de Scheler porque sin ella la ética de los valores no sería diferente a las éticas teleológicas de la Antigüedad, y por lo tanto sucumbiría a la fuerza de la crítica Kantiana que el mismo Scheler acepta como un golpe definitivo a las éticas teleológicas. Por ello, es importante examinar con más detalle esta distinción.

Para Scheler (1913/2001), los bienes son distintos de los valores porque los bienes son cosas que poseen un valor particular, mientras que los valores en sí mismos son simples cualidades que pueden ser portadas por un bien, pero que en ningún caso se identifican con él. Al examinar un bien, se encuentra que el bien es una unidad de diversas cualidades simples como el color, el olor, la forma, entre otras. Cada una de estas cualidades puede ser abstraída del bien y puede ser considerada en sí misma como una cualidad independiente. Al hacerlo, es claro que estas cualidades, a diferencia de los bienes, no pueden ser reducidas a otras cualidades y tampoco

cambian de acuerdo a las circunstancias. Como cualidades simples, valores como lo agradable, lo noble, lo nutritivo, lo bello, etc., pueden ser intuitos en sí mismos con independencia de sus portadores. Scheler se refiere a estas cualidades simples como las “esencias” constituyentes de todo conocimiento empírico.

Con todo, es importante notar que los valores y otras esencias fenomenológicas no se conocen a través de un proceso de observación inductiva (Scheler, 1913/2001). Tal proceso resultaría inevitablemente en un conocimiento que, aunque generalizable, no posee un carácter atemporal y universal. Por el contrario, Scheler cree que, gracias al método fenomenológico, en el que se experimentan directamente los valores en los actos del percibir sentimental puro bajo una suspensión de otros elementos del juicio, como la realidad de los valores o del sujeto que los experimenta, es posible adquirir un conocimiento intuitivo que sí posee un carácter absoluto y que constituye la evidencia primordial de todo conocimiento ético posterior. En este sentido, nuestro conocimiento de los bienes, adquirido mediante su observación e inducción en nuestras interacciones cotidianas con ellos, presupone el conocimiento intuitivo de los valores que se “funcionaliza” o actualiza de diferentes maneras en cada bien y que da lugar a la gran diversidad de bienes registrados en la historia social de la humanidad (Kelly, 1997).

Gracias a esta distinción entre bienes y valores, Scheler (1913/2001) sostiene la independencia y prioridad de los valores respecto a los bienes. Apoyándose en este descubrimiento fenomenológico, sostiene que la ética de Kant bien puede rechazar todas las éticas teleológicas al estar fundamentadas en los bienes, pero dista mucho de tener la capacidad para rechazar una ética de los valores. A diferencia de los bienes, éstos últimos no son relativos ni varían históricamente. Por el contrario, como cualidades primarias de la cognición son absolutos y universales. De ahí que una ética de los valores sea inmune a la crítica Kantiana contra el relativismo moral. Más aún, una ética de los valores puede postular los valores como los *contenidos* o bases materiales de cualquier juicio moral que, aunados a principios *formales* como el imperativo categórico, permiten fundamentar adecuadamente la moralidad.

Finalmente, es importante insistir en que los valores se dan en el acto intencional que Scheler llama percepción sentimental. De acuerdo con Scheler, la percepción sentimental adopta diferentes modos de acuerdo con el tipo de valor al que se dirige. Los diferentes modos de la percepción sentimental cuentan con un orden que Scheler (1957/2003) denomina “*ordo amoris*”,

el orden del amor. El orden del amor es el orden de los diferentes modos del percibir sentimental y de sus correlatos valorativos; en consecuencia, es un orden objetivo y *a priori*, universal y necesario, presupuesto en cada orden de valores y sistema de preferencias históricamente dado. Para Scheler, este orden objetivo de los valores es un orden normativo que el ser humano debe acatar. De él emanan todos los ordenes fácticos del amor, es decir, cada ordenamiento particular de valores poseído por cada persona. Como tal, el *ordo amoris* normativo delimita los ordenes de valores fácticos posibles. Esto es, cada ordenamiento fáctico de valores puede acercarse o alejarse del *ordo amoris* normativo, y en este acercamiento radica el sentido y la tarea de la ética.

Sin embargo, según Scheler (1957/2003) el ser humano tiene acceso sólo a una parte del *ordo amoris*. La parte del orden normativo de los valores a la que el ser humano puede acceder está limitada por su propia estructura sentimental. Puesto que los valores se dan en los actos del percibir afectivo, y su jerarquía se da en los actos de preferencia, la estructura de estos actos intencionales y su relación efectivamente delimita el orden de valores que una persona *puede* poseer. Los límites de cualquier *ordo amoris* fáctico son entonces, en último término, los límites *a priori* de la estructura afectiva humana. Scheler distingue estos límites *a priori* impuestos por la afectividad humana de todas las limitaciones históricas y contingentes involucradas en la realización de algún valor particular. Por ejemplo, Scheler reconoce que los medios técnicos y las capacidades disponibles en una época determinada efectivamente condicionan la realización de ciertos valores, pero señala que estas contingencias históricas no tienen mayor relevancia para la ética si el orden de los valores que estas técnicas y capacidades buscan realizar no es claro y distinto. En otras palabras, los desarrollos técnicos de la humanidad, aunque brindan los medios para realizar un determinado orden de valores, carecen de sentido moral sin éste último, por lo que el orden de valores debe estar dado de antemano a cualquier desarrollo técnico y constituye su límite esencial.

Gracias al *ordo amoris* normativo, una moralidad fundamentada en los valores tiene un carácter categórico y absoluto, opuesto a cualquier tipo de relativismo. Scheler cree que, mediante el método fenomenológico, es posible describir la estructura objetiva de valores a la que tenemos acceso en nuestros actos intencionales y así fundamentar objetivamente la ética. Así, Scheler (1913/2001) afirma que el orden de los valores está organizado en diferentes modalidades de valor que se distinguen entre sí por su contenido. Cada modalidad se relaciona

con las demás mediante conexiones esenciales que ordenan la estructura de los valores en una jerarquía. Por ejemplo, las modalidades de valor que generan una satisfacción más profunda y duradera son más elevadas que las otras modalidades. En orden ascendente, la jerarquía de los valores consiste en los valores sensibles, vitales, espirituales y sagrados.

No hay que confundir, por otra parte, la jerarquía de valores conformada por la preferencia de un valor sobre otro, con las reglas de preferencia conformadas por la preferencia de unos bienes sobre otros. Mientras que la jerarquía de valores es absoluta, las reglas de preferencia de los bienes son relativas y cambian en cada época (Scheler, 1913/2001). De igual manera, el acto de elegir un curso de acción es diferente de los actos de preferir y postergar. La elección de un curso de acción sobre otro depende de la preferencia del bien que con ese curso de acción se desea alcanzar, pero resulta independiente respecto a la jerarquía de valores, cuya intuición precede a ambas. Así, el problema de la acción es posterior e independiente al problema de la jerarquía de valores en el pensamiento de Scheler y no deben ser confundidos.

Precisamente, Scheler (1913/2001) fundamenta la moralidad en la jerarquía de valores. De esta manera, el bien consiste en la realización de los valores superiores y el mal en la realización de los valores inferiores. Por ejemplo, hace bien quien realiza un valor vital en lugar de un valor sensible y mal quien realiza un valor sensible en lugar de un valor vital. Sumado a esto, Scheler formula un concepto de obligación moral según el cual las personas sienten el deber de realizar los valores. Según Scheler, el conocimiento intuitivo de los valores genera en las personas una atracción especial hacia su realización. Las diferentes normas e imperativos que codifican el deber son simples expresiones de la voluntad para realizar ciertos valores. De ahí que las normas, consideradas en sí mismas y con independencia de las personas que las enuncian, no posean autoridad. La autoridad de un imperativo se deriva de una voluntad que quiere realizar un valor. A su vez, el objeto intencional de esta voluntad es el contenido del valor que quiere realizar. Por consiguiente, la comprensión de una norma supone el conocimiento del valor en el que se fundamenta. Sin este conocimiento, es imposible comprender adecuadamente una norma o su acatamiento.

En síntesis, la ética material de los valores de Scheler es una ética no relativista fundamentada en los valores entendidos como objetos ideales cognoscibles en el percibir sentimental e independientes de los bienes y de sus contingencias históricas. Los bienes, como

objetos portadores de valor, motivan la acción humana en circunstancias particulares y su apreciación varía en diferentes personas, grupos sociales y épocas. En esta teoría moral, el bien moral consiste en la realización de los valores superiores, mientras que la obligación moral consiste en el deber de realizar estos valores. Las normas o imperativos son expresiones del deber moral, pero su autoridad se deriva de los valores que ordenan realizar.

En contraste, las teorías morales fundamentadas en los bienes, como la teoría de MacIntyre, no ofrecen un criterio independiente de las circunstancias históricas que permita juzgar su orden y prioridad. Además, no ofrecen un concepto de obligación o del deber moral. En comparación, las teorías morales fundamentadas en el deber, como la teoría de Rawls, se concentran en la construcción de principios morales cuyo cumplimiento es obligatorio. Aun así, estos principios morales se fundamentan en procedimientos que excluyen cualquier consideración acerca del bien o del valor. En vista de su formalismo, este tipo de teorías impiden comprender adecuadamente el contenido de la moralidad, tanto en su fundamentación *a priori* como en sus manifestaciones históricas.

Por consiguiente, la ética material de los valores es una alternativa a las éticas de bienes y fines y a las éticas del deber. A diferencia de sus adversarias, la ética del valor permite examinar el contenido de la moralidad sin renunciar al concepto del deber moral, en un marco no relativista sensible a las variaciones históricas de la moral. Sin embargo, el propósito de esta revisión de la ética del valor en el contexto de la filosofía moral contemporánea no es mostrar su superioridad filosófica. Más bien, a través de la ética del valor se busca indicar la pertinencia del valor como un concepto imprescindible en las investigaciones relacionadas con la moralidad.

Entre las diferentes aproximaciones al valor en la ética, se ha preferido presentar aquí la ética material de los valores de Scheler debido a su fuerza argumentativa respecto a otras teorías morales y al detalle con el que desarrolla el concepto de valor. Con todo, la axiología o teoría del valor es un amplio campo de estudio en la actualidad que aborda el concepto de valor desde diferentes perspectivas éticas (Hirose & Olson, 2015). Esta diversidad ha estado presente en la axiología desde las primeras tesis de Brentano acerca de los valores, con algunas posturas que defienden, por ejemplo, la objetividad de los valores frente a su subjetividad, la pluralidad de los valores frente al monismo del valor, entre otras discusiones centrales motivadas por la complejidad de los valores (Fronzizi, 2016).

Más aún, el estudio de los valores es hoy en día un área de investigación interdisciplinar en la que convergen aspectos psicológicos, económicos, sociológicos, entre otros (Brosch & Sander, 2016). Cada una de estas disciplinas examina una faceta particular del valor bajo sus propios criterios y métodos. En cada una de ellas, también, surgen debates respecto a la definición y conceptualización del valor. En muchos casos, los debates al interior de cada disciplina están motivados por sus intereses respectivos, alejándose de los intereses éticos y estéticos que iniciaron la reflexión axiológica.

En los próximos apartados de este capítulo, el principal interés respecto al valor será psicológico, pero estará directamente relacionado con el problema de la moralidad, también visto desde la psicología. En psicología estos temas han sido trabajados bajo una mutua independencia. Una de las apuestas del trabajo que aquí se presenta es promover la integración de la psicología moral y de la ética de los valores. Así como en el plano filosófico el valor es un concepto imprescindible para cualquier teoría moral, en la psicología la moralidad es mejor comprendida si en su estudio se incluyen los valores. Se traza aquí un paralelismo entre la filosofía moral y la psicología moral respecto al valor, no tanto porque estas disciplinas sean análogas o equivalentes, sino porque su objeto de estudio así lo demanda. Una investigación de la moralidad que excluya los valores padecerá vacíos insalvables, sea emprendida desde un punto de vista filosófico o psicológico.

Respecto a la relación entre la filosofía moral y la psicología moral existen diversas opiniones. Tiberius (2013), por ejemplo, considera que la separación entre estos dos campos de investigación en ocasiones resulta injustificada porque ciertos conceptos morales, al contener elementos tanto normativos como descriptivos, no admiten un examen exclusivamente filosófico o psicológico, sino que requieren los aportes de las dos disciplinas. No opinan así los autores que rechazan la derivación de lo normativo a partir de cualquier descripción empírica.⁸ Para estos

⁸ La lista de autores que comparten esta posición es amplia. Hume (1739/2005) fue el primer filósofo que explícitamente mencionó el error de derivar lo que debería ser de lo que realmente es. Kant también elaboró, a su manera, la independencia del deber respecto a los hechos. En la filosofía contemporánea, el referente más importante de esta tesis lo proporcionó Moore (1903/1993) en su formulación de la falacia naturalista y su justificación mediante el argumento de la pregunta abierta. La interpretación de esta tesis y su argumento ha sido muy variada y ha dado lugar a una literatura especializada en el campo de la meta-ética imposible de sintetizar aquí. Basta mencionar que en la ética contemporánea aceptar la tesis de Moore, en cualquiera de sus interpretaciones, equivale a declarar la independencia de la normatividad respecto a cualquier orden fáctico, de cualquier naturaleza, bien sea biológico, sociológico o psicológico. En general la ética fenomenológica, y en particular la ética del valor de Scheler, defiende la independencia de lo normativo, accesible mediante la vivencia fenomenológica, de cualquier descripción de la moralidad elaborada a partir de la observación

autores, lo que *debería ser* nunca se puede derivar naturalmente de lo que *es*. Por eso, el orden normativo de la moralidad es completamente independiente de su orden descriptivo. Del orden normativo se ocuparía entonces la ética, mientras que las diferentes ciencias, entre ellas la psicología moral, se ocuparían del orden descriptivo.

La presente investigación no tiene como propósito derivar ninguna prescripción normativa a partir de la observación empírica de los juicios morales, como tampoco hacer una reflexión filosófica respecto a ellos. Esta investigación se limita a describir la relación entre los juicios morales sobre la eutanasia, la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía y otras variables de interés a partir de su observación empírica. Para realizar esta observación presume como verdadero el marco normativo presentado en este capítulo, en especial la ética de los valores, pero no pretende comprobar o refutar empíricamente una u otra de las teorías éticas presentadas. Independientemente de la posición que se adopte frente a la posibilidad de establecer la verdad de una teoría ética a partir de observaciones empíricas, así como de la posibilidad de derivar prescripciones normativas a partir de los hechos, este trabajo se limita a describir algunos aspectos de la moralidad y no busca responder estos problemas filosóficos y psicológicos de grueso calibre.

De esta manera, en los siguientes apartados se examinarán algunas teorías psicológicas acerca del juicio moral y de la intuición moral para mostrar que la relación entre estos dos conceptos acepta una interpretación desde los valores que conduce a una interesante y poco explorada perspectiva en psicología moral. Al igual que la filosofía, la psicología también discute sobre la influencia de la emoción y la razón en la moralidad, los factores personales e interpersonales que influyen en ella, la relación entre la cognición moral y otros dominios del conocimiento, entre otros. Todas estas discusiones pertenecen a la psicología moral, disciplina que estudia la moralidad desde la psicología.

En la psicología moral ocasionalmente se mencionan los valores, pero no suelen recibir la atención que merecen. Los argumentos consignados con anterioridad muestran que los valores son relevantes en la filosofía moral. Ahora se intentará mostrar que los valores también son relevantes en la psicología moral. Con este fin, el capítulo se centra en el modelo intuicionista social (MIS) y en la teoría de los fundamentos morales (TFM), dos teorías psicológicas acerca

empírica, entendida como inducción.

del origen y naturaleza del conocimiento moral. Primero se introducen algunos antecedentes de estas teorías. Luego se presentan sus principales aspectos conceptuales, seguidos por algunas críticas dirigidas a ellos. Finalmente, se discuten estas teorías y sus críticas a partir de la ética de los valores. Con base en esta discusión se examinará el problema moral de la eutanasia más adelante.

Antecedentes de la Teoría de los Fundamentos Morales

El estudio contemporáneo de la moralidad en la psicología tiene como referente principal la obra de Lawrence Kohlberg (Yáñez-Canal, 2019). En contraposición a las teorías psicoanalíticas o conductistas de la moralidad, Kohlberg adoptó una perspectiva cognitiva basada en la investigación de Piaget (1932/1984) sobre el desarrollo moral. De esta manera, Kohlberg (1969) abordó la moralidad desde el desarrollo cognitivo, intentando establecer una secuencia de estadios que describiera el progreso moral de los seres humanos desde la niñez hasta la adultez.

En sus investigaciones, Kohlberg (1969) encontró que el desarrollo moral se organiza en tres niveles secuenciales compuestos por dos estadios cada uno. En el primer nivel “preconvencional” del desarrollo lo correcto o incorrecto se define a partir de los sentimientos de agrado o desagrado del sujeto. En este nivel, el niño juzga como correcto todo lo que le agrada o que tiene consecuencias placenteras para él y juzga como incorrecto todo lo que le desagrada. La perspectiva del niño en este nivel es completamente egocéntrica; el niño es incapaz de considerar otras perspectivas diferentes a la suya.

En el nivel “convencional”, el segundo nivel del desarrollo moral, el significado de lo correcto e incorrecto cambia. Ahora, este significado incluye los sentimientos del grupo al cual se pertenece. Así, lo correcto es todo lo que agrada a las figuras de autoridad del propio grupo, mientras que lo incorrecto es todo lo que resulte desagradable a esas figuras de autoridad. Aunque el niño puede adoptar otras perspectivas diferentes a la suya, su juicio sigue parcializado hacia la perspectiva de su grupo de referencia. Puesto que su juicio depende de las normas vigentes en su grupo, el niño no puede juzgarlas con imparcialidad. En el nivel convencional, las normas del grupo son siempre correctas porque no hay un criterio independiente para juzgarlas.

En el tercer nivel “posconvencional”, lo correcto e incorrecto deja de estar vinculado a los sentimientos y pasa a ser definido a partir de estándares universalizables que el sujeto construye en el marco de sus interacciones sociales. En este nivel, los criterios para establecer lo

correcto o incorrecto dejan de ser subjetivos y pasan a ser objetivos. La objetividad es entendida aquí como conceptos y procedimientos racionales que aplican para todos por igual, sin importar las características particulares de las personas o su grupo de referencia. La objetividad de la razón se contrapone a la subjetividad de los sentimientos, inevitablemente parcializados hacia los intereses del propio sujeto o del grupo al que pertenece. En el nivel posconvencional, los juicios morales se fundamentan en un principio deontológico de la justicia construido racionalmente por el propio sujeto. La perspectiva del niño o del adulto pasa a ser completamente imparcial. Los juicios en este nivel parten de criterios universales independientes de cualquier perspectiva involucrada en la situación concreta. A diferencia del nivel convencional, en el nivel posconvencional se puede juzgar si las normas del grupo al que se pertenece son justas o injustas.

Kohlberg (1969) se apoyó en las características formales de los juicios para organizar los estadios y su secuencia, relegando los aspectos de contenido a un lugar secundario. Entre estos aspectos se encuentran fenómenos afectivos como las valoraciones, los motivos y las emociones de los individuos. Kohlberg creía que estos fenómenos son variables y relativos, opuestos a la universalidad de los principios morales. Desde su perspectiva, la razón tomaba en cuenta todos estos elementos afectivos, pero ninguno determinaba el juicio en los estadios más avanzados del desarrollo moral. Por esta razón, Kohlberg se enfocó en el desarrollo de capacidades generales de razonamiento como la lógica deductiva o la expresión verbal de los argumentos. Según Kohlberg, estas capacidades estarían asociadas al desarrollo de la imparcialidad frente a los problemas morales y por tanto serían el eje del desarrollo moral.

De esta manera, el trabajo de Kohlberg inició el principal programa de investigación sobre el desarrollo moral. Más adelante, Elliot Turiel (1983) introdujo notables modificaciones en este programa de investigación. La principal modificación introducida por Turiel fue su diferenciación entre el dominio moral y el dominio convencional en el conocimiento social. A diferencia de Kohlberg, Turiel no cree que la moralidad sea un desarrollo posconvencional. En lugar de clasificar las normas sociales convencionales y las normas morales en niveles diferentes del desarrollo, Turiel propone que el niño cuenta con la capacidad para reconocer tanto la moralidad como la convención social desde los momentos iniciales del desarrollo social. Desde

su punto de vista, el niño desarrolla simultáneamente su conocimiento del dominio convencional y del dominio moral.

De acuerdo con Turiel (1983), el niño construye el significado de los conceptos morales al interactuar con sus pares en diferentes contextos. Mediante esta interacción, el niño aprende que el contenido de las normas morales difiere del contenido de las convenciones sociales. Mientras que las normas morales contienen conceptos morales, las convenciones sociales carecen de estos conceptos. Turiel entiende las convenciones sociales como uniformidades comportamentales que coordinan las interacciones sociales en contextos específicos. Por otra parte, define la moralidad como “los juicios prescriptivos de la justicia, los derechos y el bienestar pertenecientes a cómo las personas deben relacionarse entre sí” (p. 3). La justicia, los derechos y el bienestar son los conceptos morales contenidos en las normas morales. El niño aprende que estos conceptos aplican para *todos* los contextos de interacción, mientras que las convenciones sociales aplican sólo para contextos específicos.

En comparación con la definición del dominio moral de Kohlberg, el dominio moral en el trabajo de Turiel es más amplio. Para Kohlberg, la definición de la moralidad se restringe a los juicios de justicia, pero Turiel amplía esta definición al incluir los derechos y el bienestar como conceptos morales centrales. En parte, esta ampliación del dominio moral se debe a la crítica que Gilligan (1982) realizó del trabajo de Kohlberg. En esta crítica, Gilligan indica que el principio moral del cuidado compite con el principio de la justicia en la fundamentación posconvencional del juicio moral. Para ella, las mujeres suelen juzgar moralmente las situaciones bajo el principio de cuidar y proteger a las personas que consideran cercanas. El equivalente del principio del cuidado en la definición de Turiel es el concepto del bienestar, entendido como la prevención del daño. Juntos, Gilligan y Turiel impulsaron el cuidado y el bienestar como conceptos morales indispensables en la definición de la moralidad.

La definición del dominio moral de Turiel ha sido ampliamente influyente en la psicología moral. Sin embargo, esta definición no concuerda con ciertas observaciones antropológicas e históricas de la moralidad. Kohlberg y Turiel realizaron investigaciones en otras culturas, pero su propósito era examinar el desarrollo de una moralidad basada en la justicia y el bienestar. Como señalan Haidt y Graham (2007), el objetivo de estas investigaciones no era

identificar lo moral en cada cultura, sino evaluar si el desarrollo moral sigue el mismo curso en todas las culturas.

En contraste, Shweder et al. (1987) investigaron la estructura del dominio moral en otras culturas desde una aproximación cultural al desarrollo moral. Como resultado, encontraron que el dominio moral en la cultura occidental era comparativamente restrictivo porque esta cultura concibe la mayoría de las prácticas sociales como construcciones arbitrarias y particulares. En contraste, las culturas no Occidentales conciben las prácticas sociales como instituciones naturales y universales. Debido a que una de las características definitorias de la moralidad es su universalidad, lo moral en las culturas no Occidentales incluye más prácticas sociales que en la cultura Occidental. Solamente mediante el cambio del significado de las prácticas sociales la cultura Occidental ha podido separar las convenciones sociales y las normas morales para restringir la moralidad a los asuntos relacionados con la justicia y el bienestar individual.

Sumado a esto, Shweder et al. (1987) cuestionan otros aspectos del programa cognitivo-evolutivo iniciado por Kohlberg. El primero es la suposición de una secuencia de estadios en el desarrollo cognitivo. Para Shweder et al., el desarrollo cognitivo no sigue un orden irreversible de estructuras cognitivas duras o rígidas. En cada momento del desarrollo la cognición puede estar organizada en estructuras blandas o flexibles que no siguen un orden predeterminado. En segundo lugar, Shweder et al. piensan que el énfasis de la tradición cognitivo-evolutiva en la expresión verbal de los argumentos morales es inconsistente con las limitaciones de los reportes verbales acerca de los procesos cognitivos. Esta crítica se basa en la importancia que Nisbett y Wilson (1977) asignan al conocimiento implícito en la explicación de los juicios. Más adelante se revisará con mayor detalle el trabajo de Nisbett y Wilson dada su importancia en el MIS postulado por Haidt (2001).

Finalmente, Shweder et al. (1987) critican la idea de fundamentar la moralidad sobre un único tipo de racionalidad. Shweder et al. comparten con Kohlberg la idea de fundamentar una moralidad objetiva en la razón, pero a diferencia de él, creen que existen diferentes tipos de racionalidad. Según Shweder et al., para fundamentar una moralidad objetiva cualquier tipo de racionalidad debe contar con un concepto de obligación, un principio de prevención del daño y una idea de la justicia. En cambio, otras ideas morales defendidas por Kohlberg y Turiel como los derechos, la prioridad del individuo sobre la sociedad o el secularismo no son esenciales para

una fundamentación objetiva de la moralidad. Por ejemplo, el concepto moderno de racionalidad asume que la razón es esencialmente secular, pero en el pasado occidental la razón hacía parte de un esquema religioso más amplio. A pesar de esta diferencia, estas dos ideas de racionalidad cuentan con la obligación, el daño y la justicia como conceptos morales centrales. Por eso, las dos ideas pueden fundamentar una moralidad objetiva, así una sea una moralidad religiosa y la otra secular. Con estas críticas, Shweder et al. abren la puerta al pluralismo de los principios morales en la psicología moral.

Sobre la base de estas reflexiones, Shweder et al. (1997) organizaron el discurso moral en tres “códigos” que definen el dominio moral. En esta definición, Shweder et al. mantienen una “ética de la autonomía” que corresponde a los conceptos de justicia, derechos y bienestar de la tradición Occidental. Esta ética se centra en los individuos. Adicionalmente, propone una “ética de la comunidad” basada en conceptos como la lealtad, el respeto o el honor. La ética de la comunidad está centrada en los roles que las personas adquieren en las instituciones sociales. En este código moral, las normas tienen el propósito de asegurar el buen desempeño de los roles sociales y la preservación de las instituciones. A diferencia de la ética de la autonomía, la ética de la comunidad está centrada en los grupos sociales. Finalmente, Shweder et al. plantean una “ética de la divinidad” basada en conceptos como el pecado, la castidad o la piedad. La ética de la divinidad sostiene que lo sagrado habita en el ser humano y que las normas morales deben evitar su polución. Esta ética está centrada en las entidades espirituales veneradas en cada cultura.

Pese a sus diferencias, Kohlberg, Turiel y Shweder sostienen que los fundamentos de la moralidad son racionales. Para ellos, los principios morales son el resultado de una construcción racional. No obstante, en los debates alrededor de sus posturas surgieron otras perspectivas que cuestionaron estos modelos racionalistas. A continuación, se presentarán dos modelos inspirados en la aproximación cultural de Shweder, pero que centran su interés en los fundamentos intuitivos de la moralidad.

El Modelo Intuicionista Social y La Teoría de los Fundamentos Morales

El Modelo Intuicionista Social

Antes de proponer la teoría de los fundamentos morales (TFM), Haidt (2001) planteó un influyente modelo del juicio moral que denominó modelo intuicionista social (MIS). Este modelo es una alternativa a los modelos racionalistas del juicio moral, como los modelos de

Kohlberg y Turiel, para quienes el juicio moral es el resultado del razonamiento y la reflexión. En los modelos racionalistas las emociones morales no son la causa del juicio moral; simplemente son una consideración más a tomar en cuenta en el razonamiento moral. En el MIS, en cambio, las emociones morales anteceden al razonamiento y causan el juicio moral. Aquí las emociones morales son entendidas como un tipo de intuición moral. En este modelo, las intuiciones morales son un tipo de cognición, mas no un tipo de razonamiento.

Además del intuicionismo, el MIS postula que el juicio moral es un proceso social y no un proceso individual. En este modelo el razonamiento moral tiene la función de influir en las intuiciones morales de otras personas. Las personas llegan a sus juicios morales a causa de sus intuiciones morales, pero cuando surge la necesidad de persuadir a los demás para que adopten los juicios morales que les parecen correctos, buscan argumentos o razones que apoyen sus intuiciones morales iniciales. En otras palabras, el razonamiento moral tiene la función de persuadir a los demás para que adopten ciertos juicios morales, pero la causa de esos juicios morales son las intuiciones morales.

Al igual que la TFM, el MIS es un modelo descriptivo sin una finalidad normativa. El MIS sugiere que el razonamiento moral tiene una función social, pero no estipula que *debe* tener esta función. Aunque este modelo no defiende ninguna teoría normativa relacionada con el papel de la razón en la moralidad, concede que probablemente los juicios morales causados por el razonamiento son más acertados que los juicios morales causados por la intuición porque los juicios morales causados por la intuición se prestan para todo tipo de errores. No obstante, los juicios morales causados por el razonamiento moral son muy poco frecuentes y también son susceptibles a una gran cantidad de sesgos. Pese a estas observaciones, el MIS se abstiene de tomar partido respecto a si el razonamiento *debe ser* la causa del juicio moral. En realidad, simplemente afirma que la intuición moral *es* la causa del juicio moral en la mayoría de los casos, aún cuando el razonamiento *puede* causar el juicio moral bajo ciertas condiciones excepcionales. En síntesis, “el argumento central del modelo intuicionista social es que el juicio moral es causado por rápidas intuiciones morales y es seguido (cuando se necesita) por el lento razonamiento moral *ex post facto*” (Haidt, 2001, p. 817).

Por otro lado, Haidt (2001) define los juicios morales como “evaluaciones (bueno vs. malo) de las acciones o el carácter de una persona hechas respecto a un conjunto de virtudes

sostenidas como obligatorias por una cultura o subcultura” (p. 817). En esta definición la obligación se refiere a la expectativa social de que todas las personas de la cultura o subcultura se esfuercen por alcanzar el conjunto de virtudes particulares de esa cultura o subcultura. Esta definición del juicio moral se basa en una formulación previa de Shweder y Haidt (1993).

En esta formulación las diferentes aproximaciones teóricas en la psicología moral pueden ser clasificadas como aproximaciones cognitivistas o emotivistas. Según Shweder y Haidt (1993), el cognitivismo moral afirma que las cualidades morales, reales y cognoscibles, permiten establecer la verdad o falsedad de las declaraciones morales. Esto es, las declaraciones morales son proposiciones verdaderas o falsas referidas a las cualidades morales de objetos realmente existentes. En general, las teorías cognitivistas asumen que los estados mentales tienen una función representacional y que los hechos representados existen con independencia de estos estados. Por tanto, el cognitivismo explica los estados mentales a partir de los hechos que refieren. Específicamente, explica los juicios morales a partir de las cualidades morales que refieren.

Shweder y Haidt (1993) oponen el emotivismo al cognitivismo. A diferencia del cognitivismo, en el emotivismo las evaluaciones morales son simples gustos u opiniones subjetivas e inculcadas, así que no son ni verdaderas ni falsas porque estos gustos u opiniones no tienen funciones representacionales. El emotivismo sostiene que la moralidad consiste en un sistema de valores subjetivos que evolucionó para cumplir una función pragmática, como influir en las personas o coordinar la actividad social. Al contrario que los cognitivistas, los emotivistas no creen en la existencia de hechos morales independientes a las evaluaciones morales. Shweder y Haidt clasifican la tradición cognitivo-evolutiva como una postura cognitivista, mientras que las teorías psicoanalíticas o de aprendizaje social previas a la tradición cognitivo-evolutiva son referidas como ejemplos de teorías emotivistas. Con esta clasificación, los autores sugieren que el cognitivismo ha superado al emotivismo en la psicología moral.

Con todo, Shweder y Haidt (1993) identifican varios tipos de cognitivismo en el marco de la revolución cognitiva. Un cognitivismo racionalista, establecido al inicio de la revolución cognitiva, estaría dando paso a un emergente cognitivismo intuicionista. Estos dos tipos de cognitivismo se distinguen por su manera de entender la adquisición del conocimiento moral. Mientras que el cognitivismo racionalista afirma que el conocimiento moral se adquiere

mediante la argumentación y el razonamiento, el cognitivismo intuicionista sostiene que el conocimiento moral se adquiere inmediatamente como una verdad auto-evidente. Para el cognitivismo intuicionista, el conocimiento moral se adquiere de esta manera debido a lo particular de las cualidades morales en comparación con otras propiedades lógicas u observables del mundo. Mientras que éstas últimas son accesibles mediante la deducción lógica o la observación inductiva, las primeras solamente serían accesibles mediante “las capacidades intuitivas racionales de la mente humana o del sistema nervioso” (p. 363). No obstante, Shweder y Haidt no indican en qué consisten estas “capacidades intuitivas racionales”.

Sumado a esto, Shweder y Haidt (1993) relacionan el cognitivismo intuicionista con el pluralismo moral. Siguiendo a Ross (1930/2002), sugieren que las personas pueden intuir una gran variedad de verdades morales abstractas, como la gratitud o la justicia. Cada una de estas verdades morales está basada en una intuición moral cualitativamente distinta. De hecho, las intuiciones morales son tan variadas que Shweder y Haidt creen imposible activar o institucionalizar al mismo tiempo todas las verdades morales en una misma sociedad. De ahí que cada sociedad seleccione un conjunto restringido de verdades morales y se especialice en ellas. Sobre este conjunto restringido de verdades morales, cada sociedad construye sus prácticas sociales características. Las prácticas sociales poseen entonces unos significados morales inherentes proporcionados por sus fundamentos intuitivos. Estos significados morales subyacen a las evaluaciones morales de los individuos involucrados en esas prácticas sociales. Sin el conocimiento cultural proporcionado por estos significados morales, las personas pertenecientes a una determinada sociedad serían incapaces de reconocer la dimensión moral de las prácticas sociales en las que están involucradas.

Al mismo tiempo, Shweder y Haidt (1993) indican que el conocimiento moral depositado en una cultura es accesible para personas provenientes de otras culturas porque todo el conocimiento moral se fundamenta en el mismo conjunto básico de intuiciones morales. Una persona puede familiarizarse con las prácticas sociales y comprender los significados morales de sociedades diferentes a la suya porque, a pesar de su diversidad, todas las prácticas y significados del dominio moral están fundamentados en el mismo conjunto básico de intuiciones morales. Cada cultura desarrolla su moralidad especializándose en intuiciones morales distintas, pero todas las culturas, a pesar de sus diferencias, contienen algún grado de verdad moral al estar

fundamentadas en las intuiciones morales básicas. En un texto previo, Shweder (1984) llama “relativismo moderado” a este tipo de pluralismo moral.

Por otra parte, Shweder y Haidt (1993) señalan que una ventaja del cognitivismo intuicionista sobre el cognitivismo racionalista es la superación de la oposición entre afecto y cognición característica de este último. El cognitivismo racionalista afirma que la razón es la única fuente de conocimiento moral y que el afecto, al no proporcionar ningún conocimiento, no es cognitivo en sentido estricto. En contraste, el cognitivismo intuicionista introduce una diferenciación entre procesos cognitivos rápidos y lentos. En el cognitivismo intuicionista, el razonamiento se concibe como un proceso cognitivo lento y el afecto como un proceso cognitivo rápido. Con independencia de las diferencias en la velocidad de procesamiento, en este tipo de cognitivismo tanto la razón como el afecto tienen funciones representacionales. Así, las emociones morales son entendidas como rápidos sistemas cognitivos de evaluación moral y no como las reacciones subjetivas arbitrarias descritas por el cognitivismo racionalista. Shweder y Haidt expresan la importancia de la emoción en el cognitivismo intuicionista de la siguiente manera: “la mente del moralista se localiza en el corazón, que es, paradójicamente, un órgano cognitivo, y es a través del corazón que llegamos a conocer la verdad moral” (p. 364).

El anterior contexto teórico proporciona los insumos para definir el razonamiento moral y la intuición moral en el MIS. Haidt (2001) define el razonamiento moral como la “actividad mental consciente que consiste en transformar la información dada acerca de la gente para alcanzar un juicio moral” (p. 818) y la intuición moral como “la aparición súbita en la consciencia de un juicio moral, incluyendo una valencia afectiva (bueno-malo, gusto-disgusto), sin ninguna consciencia de haber pasado por los pasos de búsqueda, sopesar evidencia, o inferir una conclusión” (p. 818). En estas definiciones, la diferencia entre el razonamiento y la intuición radica principalmente en el carácter mediato y consciente del primero, en contraposición a la naturaleza inmediata e inconsciente de la segunda. Asimismo, el término “valencia afectiva” aparece en la definición de la intuición moral, pero está ausente en la definición del razonamiento moral.

Como se mencionó previamente, la tesis central del MIS es que la intuición causa el juicio moral. Por ello, es importante detallar el concepto de intuición moral en el MIS. El concepto de intuición en el MIS tiene como base la representación mental de la experiencia

corporal, un proceso cognitivo que Haidt (2001) describe a partir de los trabajos de Damasio (1994) y Lakoff y Johnson (1999). Partiendo de la hipótesis de los marcadores somáticos de Damasio, Haidt considera que toda experiencia en el mundo tiene un componente emocional caracterizado por estados corporales y sentimientos. Con la repetición y gracias a un proceso de condicionamiento, la activación corporal asociada a las emociones se reduce, aun cuando la intensidad de la experiencia emocional se mantiene relativamente estable. Eventualmente, la experiencia emocional pasa a estar más asociada a la representación de las situaciones que a la actividad corporal. De esta manera, las situaciones adquieren un significado emocional desligado de la actividad corporal.

Por otro lado, Haidt (2001) sigue el trabajo de Lakoff y Johnson (1999) sobre la formación de conceptos para describir la manera en que los conceptos morales surgen a partir de las experiencias corporales. Haidt sugiere que los conceptos morales adquieren sus propiedades emocionales a través de la construcción de metáforas que relacionan distintos dominios de la experiencia. Por ejemplo, la experiencia emocional asociada a la contaminación de los alimentos y a la importancia de la limpieza en su manipulación es la base de conceptos morales como la pureza y la polución, centrales en las moralidades religiosas o espirituales. A través de diversas metáforas, la limpieza corporal se asocia a la pureza espiritual y provoca experiencias emocionales similares. De esta manera, lo que en principio es una activación corporal provocada por las situaciones inmediatas se convierte en una experiencia emocional incorporada en los conceptos morales. Con estos elementos conceptuales Haidt da una segunda definición de las intuiciones morales como “la salida automática de un conjunto subyacente, ampliamente inconsciente, de conceptos morales interrelacionados” (p. 825).

En adición a la relación causal entre la intuición moral y el juicio moral, el MIS teje otras relaciones entre el juicio moral, el razonamiento moral y la intuición moral (Haidt, 2001). Gran parte de estas relaciones se basan en investigaciones acerca del juicio en general, en lugar de investigaciones específicamente relacionadas con el juicio moral. En ese momento, Haidt esperaba que nuevos estudios validaran empíricamente su modelo. La primera y más importante relación que sugiere el modelo es que la intuición moral es la causa principal del juicio moral. La segunda relación es que el razonamiento moral ocurre *después* del juicio moral porque su función principal no es causar el juicio moral, sino justificarlo. La tercera relación es que, al

comunicar sus razonamientos morales, las personas pueden modificar las intuiciones morales de los demás. La cuarta relación consiste en que los juicios morales del grupo pueden influir sobre los juicios morales del individuo. El MIS se centra en estas cuatro relaciones, pero admite la posibilidad de dos relaciones adicionales defendidas por los modelos racionalistas. La primera de estas relaciones es que el razonamiento moral puede causar directamente el juicio moral en situaciones muy específicas y poco frecuentes. La segunda es que el razonamiento moral puede influir indirectamente en el juicio moral al modificar las intuiciones morales que lo causan.

No obstante, Haidt (2001) es escéptico frente a estas dos últimas relaciones entre el razonamiento moral y el juicio moral. Con cuatro argumentos pone en duda la explicación causal del juicio moral a partir del razonamiento moral. El primero se basa en las teorías de la cognición dual, que postulan una arquitectura cognitiva con dos procesos generales, uno racional y otro intuitivo que compiten entre sí. El segundo consiste en los sesgos motivacionales que influyen en la objetividad del razonamiento. El tercero es lo que Haidt llama el problema *post hoc*, que consiste en la ilusión de objetividad generada por las justificaciones aparentemente racionales del juicio moral. Finalmente, su último argumento es que la acción moral covaría más con las emociones morales que con el razonamiento moral. Con el propósito de ilustrar la crítica de Haidt a los modelos racionalistas, a continuación se desarrollará el tercer argumento, el problema *post hoc*.

Partiendo del trabajo de Nisbett y Wilson (1977), Haidt (2001) plantea que, a pesar de su aparente racionalidad, las justificaciones morales son en la mayoría de los casos racionalizaciones plausibles, pero falsas. Según Nisbett y Wilson, las personas no pueden conocer las verdaderas causas de sus juicios y comportamientos, así que para explicarlos utilizan unas “construcciones *post hoc*” provenientes de “teorías causales *a priori*”. Una teoría causal *a priori* consiste en un conjunto de creencias culturales comúnmente usadas para explicar ciertos fenómenos. En el dominio moral, Haidt cree que las justificaciones morales ofrecidas por las personas son construcciones *post hoc* provenientes de “teorías morales *a priori*”. Según Haidt, una teoría moral *a priori* es “una reunión de normas proporcionadas culturalmente para evaluar y criticar el comportamiento de los demás” (p. 822). De acuerdo con Haidt, las personas desconocen que las intuiciones morales son las verdaderas causas de sus juicios morales, así que

para explicarlos utilizan justificaciones morales *post hoc* tomadas de alguna teoría moral *a priori* presente en su cultura.

De acuerdo con lo anterior, Haidt (2001) cree que el estudio del razonamiento moral, en lugar de examinar las causas del juicio moral, es una especie de etnografía de las teorías morales *a priori* de diferentes culturas. A partir de interpretaciones erradas de estos estudios, las teorías racionalistas han promovido la ilusión, primero, de que las justificaciones morales causan los juicios morales, y segundo, de que controvertir los argumentos morales de otras personas siempre modifica sus juicios morales. En contraste, Haidt propone que la intuición moral es la causa del juicio moral y que el razonamiento moral es una construcción *post hoc* creada para justificar el juicio moral.

En resumen, el MIS afirma que la intuición moral es la principal causa del juicio moral y que el razonamiento moral es un proceso cognitivo posterior al juicio moral que sirve para justificarlo “racionalizando” las intuiciones morales que originalmente lo causaron. Más adelante las intuiciones morales, ya reconocidas como importantes fenómenos morales, son contextualizadas en la TFM como resultado del desarrollo filogenético de la especie humana y vinculadas a las virtudes entendidas como construcciones sociales. Ahora se revisará esta contextualización teórica.

La Teoría de los Fundamentos Morales

Partiendo del pluralismo que Shweder introduce en el estudio de la psicología moral, Haidt y su grupo de trabajo han desarrollado la Teoría de los Fundamentos Morales (TFM). La TFM es una teoría pluralista según la cual la moralidad tiene varios fundamentos, en contraposición a las teorías monistas que postulan la existencia de un único fundamento moral (Graham et al., 2013). En la psicología moral, es posible encontrar diversas posiciones monistas diferenciadas por el fundamento particular en el que descansa su teoría. Por ejemplo, Kohlberg concebía la moralidad como una deducción lógica fundamentada en la justicia. Otros autores, en cambio, consideran que el fundamento básico de la moralidad no es la justicia, sino el bienestar, o su correlato negativo, el daño. En general, todas las teorías monistas intentan mostrar que la moralidad se deriva de algún mecanismo psicológico subyacente encargado de implementar la idea o virtud que han elegido como único fundamento.

Haidt y Joseph (2007) consideran que el monismo moral no es coherente con las observaciones antropológicas de la moralidad. Según estas observaciones, la moralidad es más amplia que la justicia o el bienestar y su estudio psicológico requiere abordar todas sus expresiones y no sólo una parte de ellas. Por esta razón, la TFM postula diversos fundamentos morales. A grandes rasgos, la teoría se preocupa por examinar los diferentes mecanismos psicológicos que subyacen a la gran diversidad de creencias y valores morales de las personas (Graham et al., 2013, 2018).

Aún si los fundamentos particulares postulados por la teoría no resisten los análisis teóricos o las pruebas empíricas, la TFM brinda un marco pluralista para abordar la psicología moral. Bajo el concepto de “validez pragmática”, entendida como “la utilidad científica tanto para contestar las preguntas existentes acerca de la moralidad como para permitir a los investigadores formular nuevas preguntas” (Graham et al., 2013, p. 57), la TFM es una teoría descriptiva, no normativa, de la moralidad. Una teoría descriptiva de la moralidad no intenta definir qué es lo moralmente correcto o bueno; simplemente intenta analizar algunos aspectos importantes de la vida social humana. Con todo, la aproximación pluralista de la TFM introduce un lenguaje en el que los actores sociales pueden describir ideas morales diferentes a las propias, posibilitando un entendimiento mutuo.

La enorme diversidad de la moralidad humana, sumada a elementos morales más o menos generales presentes en la mayoría de culturas, invita a reflexionar acerca de esta paradójica unidad en medio de la diversidad (Graham et al., 2018; Haidt & Joseph, 2004). En la ciencia social, esta reflexión ha tomado dos cursos distintos. Desde el empirismo se ha afirmado que la moralidad se aprende primariamente en la niñez. Cada cultura enseña unas normas morales que ha aprendido con independencia a las demás culturas. Cualquier parecido entre culturas se debe a que las normas morales son una respuesta similar a unos problemas sociales compartidos por todas las culturas. En cambio, el innatismo sostiene que la moralidad es un desarrollo evolutivo de la especie humana. Dado un entorno similar, todas las personas desarrollan el mismo conocimiento moral innato. Las diferencias morales simplemente son implementaciones distintas de este conocimiento moral universal.

La TFM presenta una perspectiva innatista modificada que respeta las variaciones culturales de la moralidad (Haidt & Joseph, 2004). La teoría se centra en el vínculo, poco

examinado, entre un conjunto innato de intuiciones morales y las virtudes entendidas como construcciones sociales. De esta manera, la TFM propone una ética intuitiva en la que “una preparación innata para sentir destellos de aprobación o desaprobación hacia cierto patrón de eventos que involucran a otros seres humanos (...) ciñe los sistemas morales que las culturas desarrollan, incluyendo sus comprensiones de las virtudes y el carácter” (p. 56). Asimismo, intenta superar la contradicción entre el reduccionismo evolucionista y el constructivismo antropológico.

La hipótesis innatista de la TFM surgió al intentar especificar los diferentes tipos de intuiciones morales, esto es, surgió con el objetivo de crear una lista o taxonomía comprehensiva de la moralidad (Haidt, 2013). Desde el principio, esta taxonomía asume el pluralismo moral y supedita la parsimonia de la teoría a una descripción completa del dominio moral. Persiguiendo este objetivo, Haidt y Joseph (2004) emprenden una búsqueda de las intuiciones morales básicas que abarcarían todo el dominio moral. En adelante, Haidt y Joseph se refieren a estos tipos de intuiciones como los fundamentos o unidades básicas de la moralidad.

Para hallar los fundamentos morales, Haidt y Joseph (2004) hicieron una revisión “meta-empírica” de algunos trabajos que describen tanto las diferencias morales entre culturas como los elementos universales de la moralidad. Específicamente, revisaron los trabajos de Brown (1991) y Fiske (1991) para identificar posibles universales antropológicos en la moralidad, los trabajos de Schwartz y Bilsky (1990) y Shweder et al. (1997) para identificar las diferencias culturales en la moralidad, y el trabajo de De Waal (1996) para identificar los antecedentes evolutivos de la moralidad en otros primates.

Como resultado de esta revisión, Haidt y Joseph (2004) identificaron cuatro fundamentos morales: el sufrimiento/compasión, la reciprocidad/equidad, la jerarquía/respeto y la pureza. Más adelante, Haidt y Joseph (2007) y Haidt y Bjorklund (2008a) renombraron los fundamentos y añadieron uno más, conformando los cinco fundamentos de la teoría. En su versión actual los cinco fundamentos morales son el daño/cuidado, la equidad/reciprocidad, la pertenencia al grupo/lealtad, la autoridad/respeto y la pureza/santidad. Actualmente, la TFM contempla la posibilidad de incluir la libertad/opresión como un sexto fundamento moral, una hipótesis sugerida por Iyer et al. (2012).

De acuerdo con Haidt y Graham (2007), estos cinco fundamentos corresponden a las tres éticas de Shweder. Los dos primeros corresponden a la ética de la autonomía, el tercero y cuarto a la ética de la comunidad y el quinto a la ética de la divinidad. Haidt y Graham afirman que, “al especificar los mecanismos psicológicos que subyacen bajo el juicio moral y el discurso moral” (p. 107), la TFM es una extensión de la teoría de Shweder.

Después de esta primera revisión teórica, Haidt y Joseph (2007) adoptan una aproximación “de-abajo-hacia-arriba”, tanto empíricamente como conceptualmente. Con esto quieren decir que su definición del dominio moral se basa en la observación y descripción de las creencias morales en diferentes grupos sociales. Haidt y Joseph afirman que:

En contraste con Kohlberg (por ejemplo), pensamos que es importante empezar la explicación del funcionamiento moral observando los hechos individuales y culturales acerca del funcionamiento moral, no con una definición estipulativa del dominio moral heredada de los filósofos morales. Esta aproximación es más “de-abajo-hacia-arriba”, no solo empíricamente sino también conceptualmente. Damos por hecho (al menos al comienzo del análisis) que lo que la gente piensa que son sus conceptos morales son, de hecho, conceptos morales – en lugar de dividirlos en conceptos “morales” y “convencionales” desde el principio. (p. 372)

De acuerdo con esta aproximación, Haidt y Joseph (2007) señalan que “el primer paso para mapear el dominio moral de cualquier cultura, creemos, debería ser entonces listar y contar las normas que obtienen la mayor atención” (p. 372). Como ejemplos de estas “etnografías cuantitativas”, Haidt y Joseph refieren los trabajos de Shweder et al. (1987) y de Haidt et al. (1993). En estos trabajos se examinan las creencias morales de diferentes culturas, enfatizando sus similitudes y diferencias. Para condensar, las “etnografías cuantitativas” son observaciones que permiten contrastar, mediante una aproximación “de-abajo-hacia-arriba”, el modelo teórico creado en la revisión “meta-empírica” inicial.

Con todo, la construcción teórica de los fundamentos morales no parece seguir esta aproximación. Por ejemplo, en su descripción del fundamento del daño/cuidado, Haidt y Joseph (2007) afirman que este fundamento está compuesto por todos los estímulos asociados a una respuesta de cuidado en los seres humanos. El origen de este fundamento radica en el reto adaptativo duradero de la especie humana de cuidar unas crías vulnerables para asegurar su

supervivencia. En un inicio, solamente las señales de las propias crías activaban este fundamento moral en sus progenitores, pero con el tiempo estas señales se generalizaron a otros estímulos y ahora el cuidado se activa ante las señales de dolor o vulnerabilidad de los seres humanos en general, e incluso de los animales pertenecientes a otras especies. La activación de este fundamento en presencia de estas señales induce un sentimiento de compasión al contemplar el daño sufrido por un ser vulnerable y la correspondiente disposición a socorrerlo.

En esta descripción, no se presenta ninguna “etnografía cuantitativa”. Más bien, la construcción del fundamento involucra un reto adaptativo duradero de la especie humana, unos estímulos activadores del fundamento, y una intuición o emoción moral asociada a él. Al igual que el daño/cuidado, los otros cuatro fundamentos morales son descritos a partir de estas características. Cada una de estas propiedades o características de los fundamentos morales se derivan de unos referentes conceptuales que sustentan la definición de lo que es un fundamento moral. Dada su importancia, a continuación se revisarán estos referentes conceptuales.

La Modularidad de los Fundamentos Morales. Según Haidt y Graham (2007), los fundamentos morales se refieren a los “sistemas psicológicos que dan lugar a las intuiciones morales alrededor del mundo” (p. 104). Aquí aclaran que el innatismo defendido por la TFM descansa en una preparación de la especie humana para aprender ciertos contenidos en lugar de otros; una preparación que ellos consideran ampliamente aceptada en la psicología. Por esta razón, Haidt y Joseph (2007) se refieren a lo innato simplemente como todo contenido mental “organizado, en alguna medida, antes de la experiencia” (p. 367). Esta concepción de lo innato se apoya en el trabajo de Marcus (2004), para quien los genes escriben un primer borrador del cerebro editado luego por la experiencia, un proceso de edición a su vez gobernado por los genes. Más claramente, Graham et al. (2013) expresan la tesis de Marcus señalando que los procesos evolutivos de la especie humana escriben un “primer borrador” de la mente moral, pero la experiencia o aprendizaje cultural modifica gradualmente este primer borrador.

Así mismo, en su formulación original Haidt y Joseph (2004) describen los fundamentos morales como las intuiciones morales que la mente está preparada para desarrollar o los patrones sociales que los seres humanos fácilmente aprueban o desaprueban. También se refieren a los fundamentos morales como “un núcleo común de valores, preocupaciones y problemas morales” (p. 58). Para explicar los procesos evolutivos que originan los fundamentos morales, Haidt y

Joseph recurren a las teorías cognitivas que entienden el funcionamiento mental en términos de la modularidad. Según Haidt y Joseph (2004), un módulo cognitivo es un

sistema de procesamiento que fue diseñado para manejar problemas y oportunidades que se presentaron a sí mismas por muchas generaciones en el medio ambiente ancestral de una especie. Los módulos son pequeños pedazos de programación entrada-salida, caminos para habilitar respuestas rápidas y automáticas frente a disparadores ambientales específicos. (p. 60)

Haidt y Joseph (2004) distinguen el dominio apropiado y el dominio actual de un módulo. Haidt (2012) también se refiere a esta distinción como los “disparadores originales” y los “disparadores actuales” de los módulos, respectivamente. Mientras que el dominio apropiado “es el conjunto de escenarios o estímulos específicos que el módulo evolucionó para manejar”, el dominio actual “es el conjunto de todas las cosas en el mundo que ahora suelen disparar el módulo” (Haidt & Joseph, 2004, p. 60). La activación de un módulo mediante estímulos pertenecientes a su dominio apropiado requiere una menor cantidad de aprendizaje que el requerido para activar el mismo módulo con un estímulo proveniente de su dominio actual. En cualquiera de los dos casos los módulos toman como entrada la conducta o el carácter de alguien y emiten como salida una intuición moral, que en este caso es un sentimiento general de aprobación o desaprobación, o una emoción moral específica, como la ira o el asco. Hasta este punto, los “fundamentos morales” pueden ser las intuiciones morales, los módulos de los cuales estas intuiciones son salidas, los patrones sociales que disparan los módulos, o todo el proceso cognitivo que culmina en la intuición moral. En efecto, los fundamentos morales parecen ensamblar todos estos elementos para describir los contenidos básicos de la moralidad.

Para Haidt y Joseph (2007), el concepto de modularidad es apropiado para describir la mente moral porque, al igual que los módulos propuestos por Fodor (1983), las intuiciones morales son rápidas y funcionalmente especializadas. Sin embargo, a diferencia del concepto clásico de modularidad defendido por Fodor, las intuiciones morales no exhiben el mismo tipo de encapsulamiento informacional que los módulos perceptuales a los que él se refiere. Mientras que el conocimiento perceptual innato es relativamente estable, el conocimiento moral es flexible y cambia con nueva información. Por eso la TFM adopta una versión de la modularidad diferente a la modularidad clásica.

Específicamente, Haidt y Joseph (2007) adoptan el modularismo moderado de Sperber (2005). Según Haidt y Joseph, Sperber defiende un tipo de modularidad masiva que postula cientos o miles de módulos cognitivos. En esta versión de la modularidad la gran mayoría de módulos son aprendidos durante el desarrollo a partir de unos pocos “módulos de aprendizaje” innatos. Mientras que algunos módulos innatos contienen conocimientos perceptuales, otros contienen conocimientos conceptuales. De acuerdo con Haidt y Joseph, en el dominio moral los módulos innatos tendrían un contenido conceptual. Por ejemplo, un módulo innato de la equidad podría dar lugar a una gran diversidad de módulos aprendidos. En una cultura, el módulo innato de la equidad podría dar lugar a un módulo aprendido para compartir la comida entre todos por igual, mientras que en otra cultura el mismo módulo innato podría generar un módulo aprendido para compartir la comida de acuerdo con la edad de los comensales.

Con esta versión de la modularidad, Haidt y Joseph (2007) piensan que es posible explicar el surgimiento del conocimiento moral respetando su gran flexibilidad cultural. En términos del desarrollo moral, la modularidad masiva es consistente con una trayectoria de desarrollo hacia una mayor diferenciación. Los conocimientos generales proporcionados por los módulos morales innatos dan lugar a conocimientos más específicos proporcionados por los módulos morales aprendidos.

De igual modo, Haidt y Joseph (2007) adoptan el modularismo propuesto por Sperber porque consideran que es adecuado para explicar las intuiciones morales tal y como son formuladas en el MIS. De esta manera, los fundamentos morales serían módulos morales innatos, mientras que las intuiciones morales serían módulos morales aprendidos. Mediante la experiencia, los fundamentos morales innatos generarían las intuiciones morales aprendidas. Por consiguiente, el número y tipo de intuiciones morales estaría determinado por los fundamentos morales forjados a lo largo de la historia evolutiva humana.

Como se puede apreciar, la versión de la modularidad defendida por la TFM tiene un fuerte trasfondo evolucionista. En este sentido, la TFM se identifica con la tradición de pensamiento evolucionista desarrollada por autores como Hamilton (1964), Trivers (1971), Dawkins (1976) y De Waal (1996). Esta línea de pensamiento se caracteriza por su explicación evolucionista del dominio social. De ahí que la TFM esté interesada en trasladar ciertas hipótesis de la psicología evolucionista al dominio moral. Por ejemplo, Haidt y Joseph creen que el

estudio evolucionista de la valoración propuesto por Tooby et al. (2005) puede ayudar a delimitar con mayor precisión el tipo de contenido mental innato que fundamentaría las preferencias de las personas en el dominio moral. Según Tooby et al. la explicación de ciertas arraigadas preferencias humanas en diferentes dominios del conocimiento requiere postular contenidos mentales innatos. Si esta hipótesis es cierta, el origen evolutivo de estas preferencias restringiría los valores morales que las personas pueden aprender. Así, la evolución de las preferencias explicaría, por ejemplo, la predisposición de los niños a aprender intercambios justos en lugar de intercambios injustos (Graham et al., 2018).

De hecho, el evolucionismo juega un papel determinante en los cinco criterios que Graham et al. (2013) proponen para decidir qué cuenta como un fundamento moral en la TFM. Mientras que los primeros dos criterios establecen el tipo de fenómenos que estudia la teoría, esto es, las intuiciones morales, “los últimos tres indican que un área de contenido de la moralidad puede estar relacionada con un fundamento innato pero variablemente expresado” (p. 107). En particular, el último de estos tres criterios es explícitamente evolucionista.

Según este criterio, todo fundamento moral debe contar con una explicación de su ventaja adaptativa para los individuos o grupos de la especie humana. Sin esta explicación evolucionista, ningún contenido moral puede calificarse como un fundamento moral. Dada la facilidad con la que se puede construir explicaciones evolucionistas para casi cualquier característica humana, Graham et al. (2013) enfatizan que la explicación evolucionista de un determinado contenido moral debe ser *anterior* a su postulación como fundamento moral. En otras palabras, en la TFM no es posible postular un fundamento moral y luego construir una teoría evolucionista *post hoc* para explicarlo. Graham et al. afirman que para cada uno de los cinco fundamentos morales ya incorporados en la teoría existe una explicación evolucionista previa e independiente. Por ejemplo, indican que el fundamento de la reciprocidad/equidad es básicamente una ampliación de la teoría del altruismo recíproco de Trivers (1971).

En síntesis, la TFM postula unos módulos cognitivos seleccionados a lo largo de la historia evolutiva de la especie que procesan los contenidos morales innatos. Cada uno de estos módulos innatos genera una gran cantidad de módulos aprendidos que despiertan intuiciones morales distintas en cada cultura. Estos módulos aprendidos, a su vez, están vinculados a un

conjunto de virtudes entendidas como construcciones sociales. Ahora se revisará esta concepción de la virtud en la TFM.

La Construcción Social de las Virtudes. Haidt y Graham (2007) afirman que la TFM, además de ser una teoría innatista, es una teoría “cultural-psicológica” de la moralidad. En adición a su preocupación por el origen evolutivo de las intuiciones morales, la TFM está interesada en la relación entre la mente moral y la cultura. En este segundo foco de interés, las intuiciones morales son vistas como “el fundamento para el desarrollo de otros conceptos morales” (Haidt & Joseph, 2004, p. 61). Especialmente, Haidt y Joseph están interesados en fundamentar el desarrollo de las virtudes en las intuiciones morales.

Según Haidt y Joseph (2004, 2007), las virtudes son rasgos o habilidades sociales admiradas en contextos sociomorales particulares. En la Antigüedad, cuna de las teorías de la virtud, se esperaba que las personas cultivaran las virtudes acordes a su rol social. En ese contexto, las teorías de la virtud se centraban en el carácter o el tipo de persona que se debería llegar a ser, más que en el tipo de acciones que se deberían realizar. Siguiendo esta noción de virtud, Haidt y Joseph creen que las personas virtuosas responden adecuadamente, de manera automática, a las situaciones morales. La automaticidad de la conducta virtuosa es el resultado de un aprendizaje inductivo basado en una multitud de experiencias diferentes a lo largo de la vida. Gracias a la práctica constante y el hábito, las personas virtuosas son capaces de conducirse adecuadamente en una gran diversidad de contextos sociales. En este sentido, el aprendizaje inductivo de las virtudes difiere del aprendizaje deductivo de los principios morales basado en la deliberación y el razonamiento proposicional enfatizado por las teorías racionalistas en la psicología moral.

Según Haidt y Joseph (2004), el aprendizaje de las virtudes solo es posible si parte de los afectos producidos por los módulos morales innatos. Las culturas no pueden producir este tipo de afectos; simplemente pueden exponer a las personas a situaciones reales o imaginarias que activen los módulos que los producen. Sumado a esto, las culturas enfatizan ciertas intuiciones morales, atendiendo las situaciones que las despiertan y rechazando las situaciones que disparan intuiciones incompatibles.

De acuerdo con Haidt y Graham (2007), el énfasis de cada cultura en ciertas intuiciones morales está influido por otros aspectos económicos, sociales y culturales presentes en su

sociedad. Este énfasis diferencial explica las “guerras culturales” (Hunter, 1991) entre liberales y conservadores que padece la sociedad estadounidense. En estas guerras culturales, la cultura liberal presta atención mayoritariamente a las intuiciones relacionadas con el cuidado y la equidad, mientras que la cultura conservadora, si bien atiende el cuidado y la equidad, es más sensible a las intuiciones relacionadas con la autoridad, la pertenencia grupal y la pureza. Haidt y Graham suponen que la mayoría de culturas cuentan con una moralidad que reconoce todos los fundamentos morales y se preguntan por qué la cultura moral liberal en Estados Unidos fue “encogiéndose” al punto de fundamentar su moralidad solamente en el cuidado y la equidad. Asimismo, reconocen que su perspectiva, al igual que la perspectiva de la mayoría de los investigadores en psicología moral, es parte de la cultura moral liberal.

La diferencia entre las prioridades morales de cada cultura ha llevado a una incompreensión mutua y a un conflicto creciente. Esta dificultad para el entendimiento mutuo se acentúa por los diferentes significados que las culturas asignan a una misma virtud. Haidt y Joseph (2004) piensan que estos significados varían de acuerdo a la intuición que fundamenta cada virtud en diversas culturas. Por ejemplo, mientras que una cultura puede fundamentar la virtud del honor en la jerarquía, atribuyendo un significado de caballerosidad a esa virtud, otra cultura puede fundamentar la misma virtud en la pureza, atribuyéndole el significado de la castidad. Así y todo, al interior de cada cultura las virtudes se relacionan de forma coherente unas con otras en lo que Haidt y Joseph denominan “complejos de virtud”. Cada cultura posee su propio complejo de virtud que la distingue de las demás.

Entendida como un conjunto de significados interrelacionados, Haidt y Joseph (2007) piensan que la cognición moral se comprende mejor desde el modo narrativo del pensamiento. Junto con Bruner (1986), Haidt y Joseph distinguen un modo narrativo y un modo paradigmático o lógico-científico de la cognición. Creen que investigadores constructivistas como Piaget o Kohlberg se han centrado exclusivamente en el modo paradigmático de la cognición moral, ignorando la importancia de las narrativas morales en la construcción social de las virtudes. Las narrativas morales articulan o conectan los conceptos morales de cada cultura, dando forma al funcionamiento y al desarrollo moral. De hecho, en muchas culturas los argumentos morales aparecen en el discurso moral bajo una forma narrativa. En lugar de presentarse como una deducción lógica de proposiciones morales, en esas culturas la justificación de un juicio moral

consiste en contar una historia ejemplar con alguna moraleja que aplique para el caso en cuestión y que indique qué es lo bueno o correcto en ese caso. Incluso, Haidt y Joseph encuentran plausible que “la moralidad humana y la capacidad humana para la narratividad hayan co-evolucionado, reforzándose mutuamente entre sí en nuestro desarrollo filogenético reciente” (p. 390).

En conclusión, Haidt y Joseph (2004) creen que a pesar de encajar mejor con los hallazgos de la psicología moral, las teorías de la virtud podrían mejorar si consideran las limitaciones del aprendizaje moral impuestas por la evolución humana. Aunque el aprendizaje moral es un hecho, está limitado por la estructura del cuerpo humano y del medio ambiente. Los módulos señalados por la TFM son el resultado de la interacción entre estas dos estructuras a lo largo del tiempo y es difícil imaginar culturas que promuevan virtudes no fundamentadas en estos módulos. Por lo tanto, en la TFM la construcción social de las virtudes depende de los fundamentos morales entendidos como módulos morales innatos.

Hasta este momento se han revisado algunos conceptos importantes de la TFM y del MIS. Ahora se presentarán dos críticas a estas teorías. La primera es una crítica dirigida al innatismo y la modularidad de la TFM, mientras que la segunda está dirigida al intuicionismo del MIS. Para terminar este capítulo, se discutirán las dos teorías y sus críticas.

Las Críticas a la Teoría de los Fundamentos Morales y al Modelo Intuicionista Social

La Crítica al Innatismo y a la Modularidad

Una de las críticas más relevantes a la TFM es la crítica de Suhler y Churchland (2011) al innatismo y modularidad de la teoría. Antes de describir esta crítica es importante mencionar que Suhler y Churchland valoran la TFM por la importancia que otorga a la emoción y a la intuición en el dominio moral, así como por su disposición a examinarlo en otras culturas diferentes a la cultura Occidental. No obstante, estos autores no aceptan el compromiso de la teoría con el innatismo y la modularidad.

En primer lugar se abordará la crítica al innatismo de la teoría. De acuerdo con Suhler y Churchland (2011), las posturas innatistas deben probar que los conocimientos que intentan explicar tienden a mantenerse estables bajo la influencia del ambiente, y en el caso de posturas adaptacionistas como la defendida por la TFM, también deben probar que estos conocimientos fueron seleccionados en el curso de la evolución humana. En opinión de Suhler y Churchland, un

concepto adecuado de lo innato debe ser balanceado. No puede ser demasiado fuerte y plantear que los conocimientos innatos son inmunes a la influencia del medio ambiente, pero tampoco puede ser demasiado débil y admitir que los conocimientos innatos pueden ser fácilmente modificados por el medio ambiente. En el dominio moral lo innato no puede ser demasiado fuerte porque los conocimientos morales son conocimientos complejos cuyo desarrollo requiere una gran cantidad de aprendizaje, pero tampoco puede ser demasiado débil porque el concepto perdería su capacidad para distinguir entre los conocimientos morales innatos y los conocimientos morales aprendidos.

Suhler y Churchland (2011) consideran que la noción de innatismo de la TFM es demasiado débil. Su definición de lo innato como la preparación para ciertos aprendizajes no brinda suficientes detalles acerca de la naturaleza de esta preparación o de los aprendizajes involucrados. Según esta definición, casi cualquier conocimiento podría ser un conocimiento innato. Sin una descripción específica de los procesos cognitivos, neurobiológicos y del desarrollo involucrados en esta preparación para aprendizajes puntuales, la TFM no puede explicar, por ejemplo, su afirmación de que los seres humanos están más preparados para aprender la equidad que la inequidad. Decir que aprendemos con mayor facilidad la equidad porque la equidad es un conocimiento innato realmente no explica nada sin una descripción rigurosa de los procesos psicológicos involucrados en la preparación para este aprendizaje.

De acuerdo con Suhler y Churchland (2011), la TFM postula la existencia de unos módulos de aprendizaje para explicar esta preparación innata. Sin embargo, opinan que el concepto de modularidad de la TFM no es menos confuso que el de innatismo. Para definir los módulos morales, la TFM se basa en dos criterios clásicos de la modularidad: la especificidad de dominio y el encapsulamiento informacional. No obstante, Suhler y Churchland piensan que la aplicación de estos criterios en el dominio moral por parte de la TFM es insuficiente. Respecto a la especificidad de dominio, consideran que los módulos de aprendizaje postulados por la TFM carecen de un dominio claramente definido. El dominio de cada módulo estaría constituido por el patrón moral producido por el módulo, pero sin una descripción del proceso mediante el cual cada módulo produce su patrón moral correspondiente, cualquier patrón moral podría adjudicarse como el dominio específico de un módulo. En otras palabras, no habría forma de comprobar que un conocimiento moral específico es el producto de un determinado módulo cognitivo.

Respecto al encapsulamiento informacional, la TFM favorece el encapsulamiento parcial sobre el encapsulamiento completo de los módulos. El encapsulamiento parcial le permite a la teoría afirmar que los módulos están parcialmente abiertos a influencias ambientales, pero también que el conocimiento que producen permanece relativamente estable. Por ejemplo, según la TFM la estupefacción moral muestra que el conocimiento que producen los módulos se resiste a las modificaciones externas. En la estupefacción moral, las personas insisten en sus juicios morales incluso cuando se les presenta nueva evidencia que los contradice. En el conocido ejemplo del incesto entre hermanos, las personas insisten en que esta práctica es incorrecta incluso cuando se refutan los argumentos más comunes en su contra (Haidt et al., 1993).

No obstante, Suhler y Churchland (2011) sostienen que el encapsulamiento parcial conduce a que casi cualquier conocimiento moral pueda ser explicado como el resultado de un módulo. Así como la TFM explica la insistencia en la prohibición del incesto como resultado de un módulo de la pureza, la confianza que un marido engañado siente hacia su esposa a pesar de tener evidencias de su infidelidad podría ser explicada por un módulo de la confianza. Cada caso en el que una persona se resista a cambiar su posición frente a nueva evidencia podría ser explicado a partir de un módulo diferente. Aun así, en ninguno de estos casos existe evidencia que describa cómo funciona cualquiera de estos módulos.

Adicionalmente, la TFM es una teoría adaptacionista que afirma que los módulos cognitivos son el resultado de la selección natural. Sin embargo, Suhler y Churchland (2011) creen que una teoría adaptacionista no necesariamente implica el modularismo. Según ellos, hasta el momento no existe evidencia de que la selección natural conduce a una organización modular de la mente. Por esta razón, una teoría psicológica de la moralidad puede incorporar, si así lo desea, argumentos adaptacionistas sin comprometerse con organizaciones modulares. Incluso, la psicología moral podría examinar procesos evolutivos diferentes a la selección natural, aunque esto implicaría alejarse del tipo de psicología evolucionista que inspira la TFM.

Una vez señalados estos problemas conceptuales, Suhler y Churchland (2011) mencionan otras dos críticas comparativamente secundarias de la TFM. La primera es una crítica a la taxonomía de los cinco fundamentos. Suhler y Churchland consideran que los cinco fundamentos de la teoría no incluyen “los valores morales básicos” que definirían la totalidad del dominio moral. Reprochan la ausencia de valores como el trabajo y la modestia en la teoría porque

consideran que son valores ampliamente generalizados y en consecuencia potenciales fundamentos morales. También consideran que la organización del contenido de los cinco fundamentos parece ser *ad hoc*, sin seguir un principio claro. Por ejemplo, si la TFM adoptara un principio más general del daño que incluya tanto a las comunidades humanas como a los seres espirituales, en lugar de limitarse arbitrariamente a los individuos, el contenido de la pureza/santidad y pertenencia al grupo/lealtad podría fácilmente reorganizarse bajo el daño/cuidado.

La segunda crítica se relaciona con el vínculo que la TFM establece entre cada fundamento y una emoción particular. Por ejemplo, la teoría establece que la ira es una emoción característica de la equidad/reciprocidad, pero Suhler y Churchland (2011) no encuentran ninguna razón, aparte de la conveniencia, que justifique este vínculo. La ira, al igual que otras emociones morales como la culpa o el asco, se presenta en situaciones tan variadas que podría ser igualmente vinculada con varios fundamentos además de la equidad/reciprocidad. Cada fundamento, por otra parte, tiene un contenido que lo define. Sin embargo, Suhler y Churchland creen que la TFM también asigna este contenido arbitrariamente. Por ejemplo, la pureza/santidad contiene muchas expresiones religiosas, pero de ella se excluyen ciertas preocupaciones morales, como el cuidado del medio ambiente, que en algunos grupos ambientalistas contemporáneos adquieren tonalidades claramente sacrosantas.

Según Suhler y Churchland (2011), las anteriores fallas e imprecisiones, especialmente aquellas relacionadas con el innatismo y la modularidad, tienen implicaciones negativas para el constructivismo antropológico defendido por la TFM en el campo del desarrollo moral. Aunque el constructivismo de la teoría no parece tener problemas conceptuales relevantes, su integración con el evolucionismo puede afectar gravemente cualquier investigación del desarrollo moral emprendida desde la TFM. De acuerdo con esta teoría, el aporte del evolucionismo al constructivismo antropológico consiste en brindar una comprensión adecuada de los procesos cognitivos que constriñen el desarrollo moral, pero Suhler y Churchland consideran que los módulos propuestos por la TFM no cumplen esta tarea. Al contrario, la explicación evolucionista ofrecida por la TFM realmente no detalla ningún proceso cognitivo y puede introducir límites artificiales en el desarrollo moral basados en especulaciones. De esta manera, las fallas en los aspectos evolucionistas de la teoría afectan irremediamente sus aspectos constructivistas.

En su respuesta a las críticas de Suhler y Churchland (2011), Haidt y Joseph (2011) aclaran, respecto al carácter aparentemente restrictivo de su lista de fundamentos, que su propuesta inicial fue provisional y no exhaustiva. Su propósito inicial fue postular algunos fundamentos que pudieran integrar gran parte de los conocimientos evolucionistas y antropológicos de la moralidad, no dar cuenta de todo el dominio moral. Desde su propuesta inicial han considerado otros fundamentos que ofrecen explicaciones evolucionistas y antropológicas de la moralidad, han desarrollado sus implicaciones teóricas y han buscado evidencia empírica que los soporte. Prueba de ello es su inclusión del fundamento de la libertad/dominación en su teoría.

Frente a la organización *ad hoc* de los fundamentos morales, Haidt y Joseph (2011) consideran que una organización de los fundamentos basada en principios, a pesar de permitir una teoría elegante y parsimoniosa, resulta inconveniente porque tal organización está condenada a restringir aún más el dominio moral. Una teoría así solo podría dar cuenta de una parte de los datos empíricos, como sucede con la teoría de Kohlberg. Esta teoría organiza la moralidad alrededor del principio de la justicia, pero sólo logra dar cuenta de los juicios de justicia. En lugar de deducir la moralidad a partir de un principio, Haidt y Joseph prefieren una organización descriptiva y naturalista menos parsimoniosa, pero más abarcadora. Con esta estrategia, esperan añadir paulatinamente los fundamentos necesarios para explicar el mayor número posible de fenómenos morales.

Como se mencionó antes, Suhler y Churchland (2011) critican la falta de detalles respecto a los procesos neurobiológicos, cognitivos y del desarrollo involucrados en el funcionamiento de los módulos morales. En su respuesta a esta crítica, Haidt y Joseph (2011) aceptan que las hipótesis innatistas deben ser compatibles con el conocimiento de estos campos científicos, pero consideran que pedir un vínculo directo entre la neurobiología y las hipótesis innatistas es pedir demasiado. En la TFM, los módulos morales son entendidos como módulos funcionales y no como módulos neurobiológicos porque el nivel de análisis neurobiológico aún no cuenta con las descripciones necesarias para explicar los fenómenos morales. Como explican Haidt y Joseph (2011), los módulos neurobiológicos a los que se refieren Suhler y Churchland serían “circuitos neuronales específicos que corresponden a los fundamentos morales o, al menos, a los componentes operacionales que abarcan el juicio moral” (p. 2119), pero Haidt y

Joseph consideran que en la actualidad la neurociencia es incapaz de explicar cómo la actividad neuronal constriñe los juicios morales. Por eso, pedir evidencia neurobiológica de los fundamentos morales les parece un despropósito. Si la expectativa que pesa sobre una teoría innatista es que proporcione este tipo de evidencia, entonces nadie podría proponer una teoría innatista.

Haidt y Joseph (2011) suponen que esta es la verdadera razón tras la crítica de Suhler y Churchland (2011). Para Haidt y Joseph, la crítica de Suhler y Churchland busca negar la validez de *cualquier* teoría psicológica innatista porque esta crítica solamente está dispuesta a aceptar evidencia proveniente del nivel neurobiológico, mas *ninguna* teoría innatista puede sustentar sus afirmaciones en este tipo de evidencia en la actualidad. No obstante, Haidt y Joseph sostienen que sus tesis innatistas están soportadas en otros niveles de análisis, particularmente en el nivel del desarrollo cognitivo, de manera que estas tesis han de ser evaluadas a partir de la evidencia proveniente de este nivel de análisis.

En el mismo sentido, Graham et al. (2013) rechazan que una postura innatista tenga que señalar circuitos neuronales específicos, o los genes que codifican esos circuitos, para justificar sus afirmaciones. En su opinión, los estudios en psicología del desarrollo que evidencian la gran cantidad de conocimientos innatos que poseen los infantes es suficiente para admitir la plausibilidad de las hipótesis innatistas, incluso sin evidencias neurobiológicas relevantes. De hecho, Graham et al. afirman que no es necesario adoptar la modularidad, u otras teorías acerca de la organización del cerebro, para aceptar la TFM:

Pensamos en esta organización innata como implementada en un conjunto de módulos relacionados que trabajan conjuntamente para guiar y constreñir las respuestas a cada problema particular. Pero usted no tiene que abrazar la modularidad, o ninguna perspectiva particular del cerebro, para abrazar la TFM. Usted solamente necesita aceptar que hay un primer borrador de la mente humana, organizado antes de la experiencia por las presiones adaptativas de nuestra historia evolutiva única. (p. 63)

Para Haidt y Joseph (2011), la postura anti-innatista desde la cual Suhler y Churchland (2011) juzgan la TFM parte de una concepción equivocada de lo innato. Como se recordará, Suhler y Churchland plantean que lo innato es inmune a las influencias ambientales, pero Haidt y Joseph consideran que esta noción de lo innato es demasiado restrictiva porque la mayoría de

rasgos psicológicos cambian bajo la influencia del ambiente. Por otra parte, Haidt y Joseph creen que probar que lo innato es el resultado de la selección natural, como exigen Suhler y Churchland, es muy difícil. En lugar de aceptar la noción de lo innato de Suhler y Churchland, Haidt y Joseph insisten en su noción de lo innato como aquello organizado antes de la experiencia; una definición que no requiere, por ejemplo, que los rasgos innatos sean visibles en todas las culturas. Por otra parte, están de acuerdo con Suhler y Churchland en que su concepción de la modularidad tiende a explicar casi cualquier conocimiento como resultado de un módulo. No ven esto como una crítica, pues la modularidad masiva de la mente sostiene precisamente que la mayoría de los rasgos psicológicos son en alguna medida el resultado de un conjunto de módulos. Proponer un módulo como explicación de un conocimiento es simplemente la tarea de la modularidad masiva.

Respecto a la hipótesis de la modularidad masiva, Haidt y Joseph (2011) aceptan que no han especificado detalladamente cómo funciona cada módulo, un trabajo que consideran más propio de la neurociencia computacional que de la psicología social, pero esperan que en el futuro la TFM se vea fortalecida con el trabajo realizado en otros niveles de análisis. Este trabajo, sin embargo, no puede partir de una noción anticuada de la modularidad que no es usada en la psicología evolucionista. En la actualidad, un módulo simplemente hace referencia a una especialización funcional. En la psicología evolucionista este tipo de especialización es una característica básica de los sistemas diseñados por selección natural. En los sistemas cognitivos, la especialización funcional significa que “diferentes tipos de información son manejados por diferentes sistemas” (p. 2120). Que la TFM necesite ajustes en el número y funciones exactas de cada módulo o fundamento moral no invalida su interpretación psicológica de la moralidad como el resultado de unos mecanismos funcionales especializados encargados de procesar la información relativa a ciertos patrones sociales específicos.

A diferencia de teorías anti-innatistas como la teoría de Suhler y Churchland (2011), la TFM no intenta explicar la moralidad a partir de un mecanismo cognitivo de dominio general, como el aprendizaje social. La hipótesis de los módulos funcionales debería evaluarse entonces investigando la manera en que la gente procesa la información social, no a partir de la coincidencia con modelos neurobiológicos que hasta el momento no han sido lo suficientemente desarrollados. La validez de las teorías modulares o de las teorías de dominio general en la

psicología moral solamente puede comprobarse con los datos procedentes de las investigaciones en psicología moral y no puede ser adjudicada por principio a partir de los conocimientos procedentes de otros campos de investigación.

En definitiva, la crítica al modularismo de la TFM se centra en la falta de detalle respecto a los procesos que caracterizan cada módulo o fundamento moral. La respuesta desde la TFM es que tal nivel de detalle aún no es posible para *ninguna* teoría en la psicología moral. A seguir, se revisará otra crítica, esta vez dirigida al intuicionismo del MIS.

La Crítica al Intuicionismo

Como se mencionó previamente, la TFM asume como verdadero el concepto de intuición moral del MIS. Sin embargo, Narvaez (2008) realiza una crítica de este concepto de intuición y del lugar que otorga el MIS al razonamiento en la explicación del juicio moral. En primer lugar, Narvaez no está de acuerdo en definir la intuición como una reacción afectiva visceral. Esta definición no solo excluye los procesos de pensamiento involucrados en la toma de decisión moral, sino otros elementos afectivos menos viscerales, como los estados de ánimo, las metas o las preferencias. Si el MIS busca ser una teoría comprensiva del juicio moral, como parece ser el caso, entonces debe dar cuenta de todos estos procesos relacionados con él.

Más aún, Narvaez (2010) encuentra que la definición de lo intuitivo del MIS mezcla sin distinción el afecto y el procesamiento implícito, sin reconocer que gran parte de nuestros conocimientos conceptuales, distintos a todos los elementos que componen nuestra vida afectiva, son implícitos y de difícil expresión lingüística. Sobre esta errada definición, el MIS construye una aproximación simplista del funcionamiento moral que ignora importantes aspectos psicológicos de la moralidad apoyados en conocimientos conceptuales implícitos, como la identidad moral.

En contraposición al MIS, que somete la razón a las reacciones afectivas viscerales, Narvaez (2010) propone una definición de lo intuitivo basada en el conocimiento conceptual implícito. Esto le permite trazar una continuidad entre la intuición y la razón. Así, presenta un esquema de desarrollo cognitivo que parte de la intuición y avanza hacia el razonamiento. Mientras que la intuición es automática, fácil de aprehender e inconsciente, el razonamiento es voluntario, requiere esfuerzo y es consciente. Para Narvaez, los conocimientos conceptuales implícitos propios de la intuición se desarrollan hacia los conocimientos conceptuales explícitos

propios del razonamiento. En este esquema del desarrollo, la emoción, aunque presente en la intuición, juega un papel relativamente secundario como precursora de ciertos esquemas conceptuales evaluativos que la reemplazan posteriormente en el desarrollo cognitivo. La emoción aquí no es más que un elemento primitivo y rudimentario de la cognición que desaparece en favor de los esquemas conceptuales que caracterizan la madurez moral.

Precisamente, Narvaez (2010) vincula su crítica al intuicionismo del MIS con la falta de atención que este modelo presta al nivel de pensamiento posconvencional, característico de la madurez moral. Como las tradiciones conductistas y psicoanalíticas que anteceden a la tradición cognitivo-evolutiva, el MIS equipara la conformidad social con la virtud, ignorando la importancia del nivel más elevado del desarrollo moral. Sin la orientación normativa posconvencional, Narvaez cree que el MIS carece de elementos para, por ejemplo, rechazar a Adolf Hitler o admirar a Martin Luther King Jr., como también para identificar expertos o ejemplares morales.

Acudiendo a las teorías de la experticia cognitiva, Narvaez (2010) rescata y actualiza el pensamiento posconvencional bajo el concepto de la experticia ética o moral. A diferencia del MIS, Narvaez está interesada en el estudio de los casos más elevados del desarrollo moral. En diversos dominios del conocimiento es posible separar a los novatos de los expertos y la moralidad no es una excepción. En general, Narvaez entiende la experticia como el conocimiento profundo de un dominio evidente en la práctica del experto. Según Narvaez, la gran diferencia entre un experto y un novato en un dominio particular es que las intuiciones del experto son más sofisticadas que las intuiciones del novato porque contienen muchos más esquemas conceptuales automatizados. El experto desarrolla estas intuiciones a partir de la práctica constante en su dominio, interiorizando reglas explícitas que en un primer momento resultan difíciles de aplicar. Con la práctica, la aplicación de estas reglas requiere menos razonamientos, hasta llegar al punto en que se aplican automáticamente sin razonamientos conscientes. En ese momento se convierten en intuiciones expertas. Mientras que las teorías intuicionistas en psicología moral, como el MIS, se soportan en las intuiciones de los novatos, las teorías basadas en la experticia lo hacen en las intuiciones de los expertos. Para Narvaez, esta diferencia entre el nivel de experticia de las personas ofrece una imagen muy distinta de los efectos de las intuiciones en el juicio

moral, mostrando que en lugar de estar supeditada a la intuición, la razón “baila” con ella en una interacción dirigida hacia la virtud.

En su respuesta a la crítica de Narvaez, Haidt (2010) celebra que Narvaez tenga en cuenta la influencia de la intuición en el juicio moral. Sin embargo, no cree que el MIS desconozca la influencia de la razón en el juicio moral, como afirma Narvaez. En su opinión, la diferencia entre su posición y la de Narvaez radica en la importancia que se asigna a la intuición o a la razón en la moralidad. Según Haidt, mientras que en el MIS la intuición moral es primaria porque motiva el razonamiento moral, Narvaez cree que tanto la intuición como el razonamiento son igualmente importantes.

Haidt (2010) afirma que los estudios sobre procesamiento implícito apoyan su tesis y no la de Narvaez. Estos estudios sugieren que el razonamiento no influye tanto como la intuición en la moralidad. La cantidad de sesgos que padece el razonamiento muestran que las personas son mucho mejores para justificar sus sesgos iniciales que para corregirlos mediante una búsqueda desinteresada de la verdad. Al volver al contexto social en el que se desenvuelve el razonamiento moral, es fácil percatarse de que las personas no deducen sus argumentos morales a partir de ideas morales abstractas, sino que parten de las conclusiones morales de su grupo de referencia y buscan razones para apoyar esas conclusiones, ignorando las razones que conducen a conclusiones diferentes.

Para Haidt (2010), la teoría de la experticia cognitiva de Narvaez es optimista respecto a las capacidades racionales de los seres humanos, pero muchos estudios muestran que la experticia cognitiva no es frecuente y que no es fácil de enseñar. Haidt está de acuerdo con Narvaez en que las intuiciones novatas pueden transformarse en intuiciones expertas a lo largo del desarrollo, pero es escéptico frente a un desarrollo similar del razonamiento explícito. Desde su punto de vista, la experticia moral puede entenderse como el cultivo de las intuiciones morales en el sustrato de las redes de significado propias de cada cultura. En opinión de Haidt, el cambio social no se logrará enseñando a la gente a razonar. Más bien, es necesario modificar el contexto social para inducir mejores intuiciones en las personas.

En conclusión, la crítica al intuicionismo del MIS hecha por Narvaez sostiene que su concepto de intuición no contempla la variedad de niveles de desarrollo que ésta puede alcanzar.

Como respuesta, el MIS plantea que esos niveles de desarrollo son infrecuentes comparados con la gran cantidad de situaciones en las que este concepto de intuición explica el juicio moral.

Hasta el momento, se han revisado los antecedentes de la TFM, los principales conceptos de esta teoría y del MIS, así como algunas de las críticas que han recibido y sus respuestas frente a estas críticas. Ahora, discutiremos estas teorías y sus críticas con la finalidad de contextualizar nuestras hipótesis sobre el problema moral de la eutanasia que se presentarán posteriormente.

Hacia una Integración de las Teorías sobre la Intuición Moral

Para empezar, es necesario abordar un aspecto problemático de la TFM que no es mencionado en las críticas revisadas. Nos referimos a la “aproximación meta-empírica” de la TFM. Bajo esta aproximación la teoría define el dominio moral, rechazando las “definiciones estipulativas ... heredadas de los filósofos morales” (Haidt & Joseph, 2007, p. 372). En comparación, se basa en una selección de teorías provenientes de la psicología social, de la psicología cultural y de la psicología evolucionista. Pese a que Haidt y Joseph (2007) afirman que esta definición es fiel a “los hechos individuales y culturales del funcionamiento moral” (p. 372), en realidad la conformación de los fundamentos morales no es inductiva, es decir, basada en observaciones directas de la moralidad.

En contraste, es una definición deductiva derivada mayoritariamente de la psicología evolucionista. En lugar de integrar las teorías psicológicas que inspiran los cinco fundamentos morales, la TFM asume una convergencia entre estas teorías que no sustenta con ningún argumento. La falta de una integración argumentada de estas teorías es aún más problemática porque intenta unir dos marcos interpretativos alejados, sin referencias o conexiones explícitas entre sí: el evolucionismo y el constructivismo. El resultado de esta “aproximación meta-empírica” es una formulación del *contenido* de cada fundamento a partir de la psicología evolucionista, sin mayores aportes del constructivismo. En definitiva, es una definición del dominio moral heredada, ya no de la reflexión filosófica, sino de especulaciones basadas en la psicología evolucionista.

De hecho, Suhler y Churchland (2011) denuncian que, debido a la falta de detalles en la descripción de los fundamentos morales, casi cualquier contenido podría ser un fundamento moral. La respuesta de la TFM, lejos de ser satisfactoria, introduce nuevos problemas que van más allá de la crítica de Suhler y Churchland. Graham et al. (2013) exigen que todo fundamento

moral cuente con una explicación evolucionista, pero esta exigencia limita el contenido del dominio moral, puesto que toda intuición que no pueda ser explicada en términos evolucionistas quedará excluida de él.

Adicionalmente, esta exigencia resulta problemática porque obstaculiza la comprensión de ciertas perspectivas morales. A saber, solamente serían comprensibles las perspectivas morales que puedan ser explicadas mediante una teoría evolucionista. Las demás perspectivas morales simplemente no serían consideradas como parte del dominio moral. Esta delimitación del dominio moral a partir del evolucionismo tiene implicaciones normativas. Las perspectivas morales que no puedan ser explicadas desde el evolucionismo perderían su estatus normativo. Los deberes que estas perspectivas comandan y las virtudes que cultivan aparecerían como irracionales e incomprensibles al carecer de una explicación suficiente.

La aproximación meta-empírica conlleva estas dificultades por su compromiso con una definición naturalista del dominio moral. En el fondo, las definiciones naturalistas, en sí mismas, acarrear problemas. La mayoría de estas definiciones se apoyan en las ciencias de la vida y algunas de ellas prescindan de la filosofía moral. Estas definiciones pueden ser inductivas o deductivas. Las definiciones inductivas intentan definir el dominio moral a partir de la observación de un conjunto de hechos relacionados con la historia evolutiva o la neurobiología del ser humano. Sin embargo, la construcción de estas definiciones resulta dispendiosa en vista del innumerable conjunto de hechos que es necesario observar para formularlas.

Por otra parte, las definiciones naturalistas deductivas se construyen mediante la integración teórica de diversas explicaciones científicas de la moralidad. En este caso la dificultad radica en que estas explicaciones científicas han de referir un conjunto de hechos que deben categorizarse como morales antes de su observación y análisis. La noción de lo moral usada en esta integración no puede partir de las explicaciones científicas que se busca integrar porque cada una podría contar con una definición diferente de lo moral. Por lo tanto, estas diferencias demandan unos criterios externos que permitan distinguir lo que cuenta como moral y lo que no.

Por consiguiente, más allá de las dificultades que conlleva la definición del dominio moral desde el evolucionismo de la TFM, las definiciones naturalistas de lo moral son inadecuadas, en general, debido a la *normatividad* del conocimiento moral. El compromiso

naturalista de derivar lo normativo a partir de lo descriptivo, o lo que debería ser a partir de lo que es, parece ignorar que lo que debería ser muchas veces dista de lo que es.

En contraste con las definiciones naturalistas, consideramos que la definición del dominio moral debe partir de las intuiciones ampliamente compartidas por una cultura tras una reflexión considerada. Las “definiciones estipulativas” de la filosofía moral rechazadas por la TFM son, en la mayoría de los casos, conclusiones derivadas de reflexiones y discusiones rigurosas por parte de expertos que han logrado articular en alguna medida las intuiciones morales de su propia cultura. Por lo tanto, son las mejores descripciones de las posiciones morales en las culturas en las que la reflexión filosófica está presente.⁹

Por razones similares, Kohlberg adoptó la teoría de la justicia de Rawls como referente para definir lo moral. Como se mencionó en el primer capítulo, la teoría de Rawls no se compromete con ninguna concepción sustantiva de la moralidad, sino que define lo moral como las normas que se discuten en el espacio público y que tienen como propósito regular la vida social. Esta definición otorga la máxima prioridad a la normatividad del dominio moral, pero no presupone ningún contenido específico de las normas morales. De este modo, no es necesario el compromiso con un único criterio político, religioso o científico que excluya otras concepciones sustantivas de la moral.

Siguiendo esta línea de pensamiento, rechazamos la aproximación meta-empírica de la TFM en la definición del dominio moral. En contraste, preferimos las ventajas que ofrece la definición Rawlsiana de la moralidad. En general, defendemos la importancia de la reflexión filosófica en el estudio psicológico de la moralidad.¹⁰ Aún así, reconocemos que la filosofía moral de Rawls no brinda elementos suficientes para comprender el papel del afecto en la vida moral. Al adoptar esta postura filosófica, Kohlberg tampoco propone un marco desde el cual

⁹ Por el contrario, Williams (2011) concluye que “*la reflexión puede destruir el conocimiento*” moral (p. 164). Aquí no se profundizará este debate sobre las consecuencias que acarrea la reflexión filosófica para el conocimiento moral. En nuestra opinión, ciertas formas de reflexión filosófica pueden *articular* mediante principios morales el conocimiento moral presente en la cultura. Esta articulación es necesaria en ciertos niveles de construcción de lo moral, pero como sugiere Williams, derivar pautas de acción a partir de estos principios generales puede ser difícil o incluso imposible.

¹⁰ La TFM rechaza una definición del dominio moral a partir de la filosofía moral, pero su postura podría nutrirse de ciertas teorías morales influidas por el evolucionismo. Sin embargo, sin esta contextualización filosófica, la noción de lo moral en esta teoría se limita a un concepto muy general y poco articulado de obligación. Este concepto de obligación le permite incluir dentro del dominio moral contenidos como la pertenencia al grupo o la pureza que bajo la perspectiva Rawlsiana no tendrían relación con la moralidad, puesto que hacen parte de la vida privada de los individuos y no de la discusión pública de las normas sociales en los Estados modernos.

comprender los afectos morales.¹¹ En consecuencia, es necesario complementar esta perspectiva con otras reflexiones sobre el afecto y su relación con la moralidad.

A lo largo de este capítulo se ha resaltado el papel central de la intuición moral en este tipo de reflexiones. Sobre todo, se ha mostrado el rescate de este concepto por parte del MIS y la TFM en la psicología moral contemporánea. Como se mencionó antes, Haidt (2001) define la intuición moral como “la aparición súbita en la consciencia de un juicio moral, incluyendo una valencia afectiva (bueno-malo, gusto-disgusto), sin ninguna consciencia de haber pasado por los pasos de búsqueda, sopesar evidencia, o inferir una conclusión” (p. 818). En esta definición, se rescatan la automaticidad y afectividad de la intuición moral.

Existe un amplio consenso respecto a estas dos características en el estudio psicológico de la intuición. El emergente cognitivismo intuicionista vaticinado por Shweder y Haidt (1993) ahora es el principal paradigma en este campo de estudio. A pesar de sus reparos frente al MIS y la TFM, Narvaez (2008, 2010) y Suhler y Churchland (2011) comparten esta definición básica de la intuición como una respuesta cognitiva automática y usualmente asociada a la emoción. Por eso, sus críticas no están dirigidas a esta concepción general de la intuición, sino a aspectos puntuales del MIS y la TFM.

Específicamente, Narvaez (2008) encuentra demasiado simple la caracterización de las intuiciones morales a partir de reacciones afectivas viscerales. En su lugar, favorece una aproximación a la intuición desde sus elementos conceptuales con la finalidad de trazar una continuidad entre la intuición y el razonamiento, caracterizado por el procesamiento lento y explícito de la información. Además, Narvaez afirma que gran parte de nuestro conocimiento conceptual es implícito, así que esta característica no es exclusiva del conocimiento afectivo. En otras palabras, tanto el conocimiento conceptual como afectivo puede ser implícito o intuitivo.

Con base en esta definición de la intuición, Narvaez (2010) propone una teoría del desarrollo de las intuiciones morales. Según Narvaez, las intuiciones morales cambian a lo largo del desarrollo y las intuiciones “novatas” iniciales se convierten en las intuiciones “expertas” que caracterizan la madurez moral. En este proceso de maduración orientado por la experiencia, las

¹¹ Las tesis más conocidas de la psicología moral de Kohlberg pertenecen al periodo de su carrera académica en el que la influencia de Rawls es más notoria. Sin embargo, hacia el final de su vida Kohlberg estuvo particularmente interesado en el desarrollo moral excepcional y en los aspectos afectivos, e incluso místicos, que sobresalen en los niveles más elevados del desarrollo. Yáñez-Canal y Fonseca (2012) ofrecen un examen pormenorizado de las últimas preocupaciones intelectuales de Kohlberg.

intuiciones novatas se hacen explícitas mediante la reflexión y el razonamiento. El conocimiento conceptual explícito obtenido a través de estos procesos cognitivos sirve de base posteriormente para nuevos hábitos que con la práctica constante se automatizan y se vuelven implícitos, dando lugar a las intuiciones expertas.

Frente a estas apreciaciones de Narvaez (2008, 2010), Haidt (2010) responde que sin duda el MIS presta atención a la asociación entre las intuiciones morales y las reacciones afectivas viscerales, pero considera que este tipo de reacciones no son centrales para el modelo, pues como afirman Haidt y Bjorklund (2008b), el MIS “es más acerca de la intuición que de la emoción” (p. 250). Por otra parte, Haidt (2010) es escéptico frente a la continuidad que Narvaez traza entre la intuición y el razonamiento. Con esta continuidad, Narvaez busca preservar la fuerza causal del razonamiento sobre el juicio moral, pero Haidt sostiene que la intuición es la principal causa del juicio moral incluso después del desarrollo del razonamiento. Si bien autores como Jacobson (2008) han interpretado el escepticismo de Haidt respecto al poder causal del razonamiento como un argumento en defensa del rol causal de la emoción en el juicio moral, en realidad el MIS explora el papel causal de la *intuición*. Las emociones tienen un lugar importante en el MIS y la TFM, pero esta importancia depende de su cercana relación con la intuición.¹²

La discusión entre racionalistas e intuicionistas seguramente continuará ofreciendo nuevos argumentos a favor de la intuición o del razonamiento como causas del juicio moral. De hecho, la psicología moral contemporánea sostiene que tanto la intuición como el razonamiento influyen en el juicio moral. Como afirma Haidt (2001)

El debate entre el racionalismo y el intuicionismo es viejo, pero la división entre las dos aproximaciones puede no ser infranqueable. Los dos lados están de acuerdo en que la gente tiene emociones e intuiciones, se involucra en el razonamiento, y está influida por cada uno. El reto, entonces, es especificar cómo estos procesos encajan juntos. (p. 828)

Desde nuestro punto de vista, la crítica de Narvaez (2008) al MIS es acertada porque enmarca la intuición moral en los procesos de desarrollo cognitivo. Bajo esta perspectiva, la intuición sigue el curso del desarrollo experto. Sin embargo, Narvaez se concentra en el

¹² Como se aprecia en este debate, la intuición está relacionada con elementos afectivos y conceptuales implícitos. Cada uno de estos elementos forma parte de la intuición, aunque en diferentes niveles de análisis. Con todo, estos elementos son comprendidos bajo una perspectiva cognitivista, pues están involucrados en el procesamiento de la información. En este sentido, la oposición entre la intuición y el razonamiento parte de diferentes modos de procesamiento. Mientras que el razonamiento sigue reglas explícitas y secuenciales, la intuición procede según reglas flexibles e implícitas.

desarrollo de los aspectos conceptuales y presta poca atención a los aspectos afectivos de la intuición. Como señalan Glück y Weststrate (2022), las teorías de la experticia cognitiva contemplan aspectos conceptuales como las habilidades metacognitivas, pero también aspectos afectivos como la preocupación por las otras personas. Sin duda estos aspectos afectivos se manifiestan intuitivamente en la madurez moral, así que no hay razón para excluirlos de un esquema del desarrollo de la intuición.

Así y todo, la incorporación de estos aspectos afectivos en un esquema del desarrollo de la intuición requiere una formulación diferente de la intuición moral. La organización de las diferentes cualidades afectivas de la intuición requiere un concepto de intuición moral capaz de distinguir estas cualidades. La intuición moral, entendida desde la ética del valor, permite establecer este tipo de distinciones.

La ética del valor, revisada en el primer capítulo, sostiene que las intuiciones morales suelen ser explícitas. Si bien los procesos que dan lugar a la intuición, e incluso los estímulos ambientales o las actividades del sujeto que la provocan, pueden ser implícitos o inconscientes, Scheler (1913/2001) sostiene que la intuición en sí misma es plenamente consciente. Aún si no se puede expresar fácilmente con palabras, *la experiencia de la intuición es inmediata e indudable*. Desde esta perspectiva, la esencia de la intuición es su *evidencia* inmediata. Por ejemplo, puede que no sepamos por qué nos resulta tan condenable la injusticia o que seamos incapaces de expresar nuestros motivos con palabras, pero nuestra intuición de la injusticia es sin duda consciente; es más, es capaz de captar toda nuestra atención y tal vez sea el rasgo más saliente de nuestra experiencia de la situación en la que se presenta.

En este sentido, la ética del valor afirma, junto a ciertas perspectivas intuicionistas, que las intuiciones no requieren justificación. Según estas perspectivas, las intuiciones, al igual que las percepciones, se dan en la experiencia y no son el resultado de argumentos o creencias (Stratton-Lake, 2020). Así, ninguna intuición o percepción es la conclusión de un argumento. Más bien, las intuiciones son la base para los argumentos y las justificaciones.

La razón de este orden entre la intuición y otros procesos cognitivos es que las intuiciones son esencialmente afectivas y no están fundamentadas en elementos conceptuales (Scheler, 1913/2001). En oposición a una noción de la intuición moral como conocimiento conceptual, la ética del valor afirma que *ningún* conocimiento conceptual califica, por sí solo,

como una intuición moral. Como actividad afectiva correlativa a un valor, la intuición moral *nunca* es conceptual. Sin duda existen innumerables intuiciones conceptuales o racionales, como todas las intuiciones matemáticas, pero ninguna de ellas hace parte del dominio moral. La esencia de una intuición moral es un valor, y lo seguirá siendo con independencia de cuán integrada esté con todo tipo de elementos conceptuales en las situaciones morales cotidianas.

En efecto, cada intuición moral *contiene* una cualidad *material* o *no formal* que la distingue de otras intuiciones morales. Nadie confunde, por ejemplo, la intuición de lo agradable con la intuición del honor. La distinción entre estas intuiciones radica en estas cualidades afectivas llamadas *valores*. Sin importar la infinidad de conceptos que pueden mediar nuestra aprehensión de los objetos portadores de estos valores, nuestra capacidad de distinguir una u otra intuición moral descansa en su cualidad afectiva primaria o valor. En el caso de la intuición de lo agradable, el contenido de la intuición es lo agradable en sí mismo; poco importa si lo agradable se encuentra en una dulce manzana o en la brisa del mar.

Las manifestaciones de la afectividad humana y los valores a los que ellas se dirigen son tan variados y complejos que es una simplificación excesiva reducirlas a sus expresiones corporales más básicas, como sucede en el MIS. En todo caso, este trabajo se centrará en los valores y no en la actividad corporal que los valores despiertan en las personas, así que aquí no ampliaremos esta discusión sobre el cuerpo y su lugar en la vida afectiva.¹³

A diferencia de la TFM, que fundamenta las intuiciones morales en cinco módulos cognitivos innatos, la ética del valor fundamenta las intuiciones morales en los valores. Esta es una de las tesis centrales de Scheler (1913/2001). Sin los valores, las intuiciones morales no serían posibles. Al describir los valores hacia los cuales se dirigen las intuiciones morales, se describen los fundamentos de esas intuiciones.

Desde esta aproximación, la búsqueda de los fundamentos de la moralidad consiste en la descripción de los valores hacia los que se dirigen las intuiciones morales. No debe confundirse esta búsqueda con la explicación causal de las intuiciones morales. *Los valores no causan las*

¹³ La actividad corporal asociada a las intuiciones morales también podría organizarse en un esquema del desarrollo. La actividad corporal asociada a las intuiciones morales más elementales estaría fuertemente vinculada con las reacciones afectivas viscerales, mientras que la actividad corporal asociada a las intuiciones morales más desarrolladas no tendría una relación estrecha con este tipo de reacciones. Aún así, las intuiciones morales en la madurez estarían asociadas a *sentimientos*, algunos con claras manifestaciones corporales, pero difícilmente reducibles a reacciones afectivas viscerales. De esta manera, el sentimiento y la actividad corporal seguirían una trayectoria de desarrollo hacia una mayor complejización y diferenciación.

intuiciones morales. Una determinada intuición moral siempre se fundamenta en el mismo valor, independientemente de las causas que llevaron a una persona a tener sus capacidades intuitivas. No importa si una persona llega a contar con un elevado sentido de la justicia por aprendizaje o por herencia; su sentimiento respecto a la justicia estará fundamentado en el valor de la justicia y *no* en el aprendizaje o la herencia.

Adicionalmente, sostenemos que los juicios morales se fundamentan en las intuiciones morales. Los juicios morales suponen el contenido afectivo proporcionado por los valores, pero los valores son captados mediante las intuiciones morales. De esta manera, los valores son un criterio para la organización de los juicios morales. De ahí la necesidad de precisar los valores asociados a los juicios morales de las personas frente a problemas morales particulares. Clonación, edición genética, tratamiento con células madre, eutanasia, aborto e inteligencia artificial son solo algunos ejemplos de la gran cantidad de problemas morales que han surgido en la modernidad. En cada uno de estos problemas morales es posible identificar unos valores que proporcionan un contenido inicial a los juicios morales.

En su crítica, Narvaez (2010) indica la existencia de dos tradiciones psicológicas diferentes en el estudio del juicio moral, así como la necesidad de su integración teórica. En la tradición de la psicología social, el juicio moral se refiere a las evaluaciones positivas o negativas hacia una tercera persona. Siguiendo esta tradición, consideramos que el juicio moral en efecto implica una evaluación del comportamiento de las personas. El estudio de este tipo de evaluación es relevante en la psicología social porque es común en los grupos sociales. Sin embargo, como apunta Parish (1994), un énfasis exagerado en los aspectos sociales de la moralidad “no deja lugar para el estudio del sí mismo individual, pues define a la persona como cercada en relaciones de una manera en que los conceptos de lo individual no tienen significado o realidad cultural – solo la vida del grupo tiene valor” (p. 10). Con otras palabras, una definición del juicio moral construida exclusivamente desde el punto de vista social con facilidad ignora la mente individual, indispensable porque en su interioridad se dan las reflexiones y meditaciones que identifican a las personas como seres separados de los grupos sociales, con sus propios criterios y disposiciones morales.

Con la finalidad de incluir estas consideraciones sobre la mente individual en el juicio moral, la tradición del desarrollo moral entiende el juicio moral como la decisión tomada

respecto a un dilema o asunto moral. En esta tradición, la evaluación del comportamiento de las personas es solamente una consideración, entre otras, que el individuo pondera en el proceso de tomar una decisión frente a un dilema moral.

Un camino para integrar las definiciones del juicio moral procedentes de la tradición de la psicología social y de la psicología del desarrollo consiste en replantear el concepto de evaluación a partir de la ética del valor. Desde este punto de vista, lo primero que se da en la consciencia frente a una situación moral es la intuición de un valor. Con base en esta intuición moral se evalúan las acciones de las personas involucradas en la situación y se realiza un juicio moral, es decir, se declara la evaluación inicial en términos de lo correcto o incorrecto. Posteriormente, el juicio moral se puede justificar mediante proposiciones que articulen la relación entre la intuición moral inicial y el juicio moral a que da lugar.

Más claramente, los juicios morales declaran si una acción es correcta o incorrecta con base en una evaluación inicial. En esta evaluación inicial las personas establecen si la acción se orienta o no al valor que consideran más elevado en la situación. Si una acción se orienta hacia el valor superior en un determinado orden de preferencia, la acción se juzga como correcta; de lo contrario, se juzga como incorrecta. Según la ética de los valores, este orden de preferencia y el sentimiento del valor se presentan al mismo tiempo en la intuición moral. Al sentir un valor, también se siente su grado de superioridad o inferioridad en un determinado orden de preferencia. Por eso la intuición moral no es arbitraria o puramente subjetiva; desde que se da en la consciencia, está integrada en un orden de preferencia que puede concordar o no con una jerarquía de valores objetiva. En este sentido, los juicios morales tienen un carácter deóntico, es decir, intentan establecer lo que se debería hacer en una situación moral concreta.

En definitiva, los juicios morales siguen la orientación básica que proporcionan los valores dados en las intuiciones morales. Por consiguiente, los valores son elementos *materiales* o de *contenido* que organizan los juicios morales. Estos elementos son complementarios a los aspectos formales del razonamiento descritos en la tradición cognitivo-evolutiva. Por ende, no vemos discontinuidad o conflicto entre la intuición y el razonamiento en la moralidad. Por el contrario, vemos una continuidad trazada por el *orden de la razón* y el *orden del corazón* en el dominio moral. La ausencia de cualquiera de ellos desfigura y hace incomprensible la cognición moral.

Con base en esta continuidad, el discurso moral puede ser entendido como una *articulación* de estos componentes de la cognición moral. Las críticas comunitaristas a la deontología, revisadas en el capítulo anterior, dan cuenta de esta articulación. Junto a Taylor (1989) sostenemos que el razonamiento da lugar a diversas construcciones lingüísticas a partir de las intuiciones morales. Entre ellas se encuentran su expresión en proposiciones con sentido y el encadenamiento lógico de estas proposiciones en el discurso moral. Los diferentes discursos morales hilados bajo esta articulación circulan en la cultura con mayor o menor grado de legitimidad y validez. La validez y legitimidad de estos discursos no deviene de unos mecanismos universales inherentes al razonamiento, como en la deontología. Más bien, los estándares normativos de cada cultura establecen lo que es aceptable o inaceptable en el discurso moral. Como afirma MacIntyre (1981), estos estándares proporcionan legitimidad al discurso moral.

Además de trazar la continuidad entre la intuición moral y el razonamiento moral, la noción de articulación permite interpretar los estudios del juicio moral realizados desde la tradición cognitivo-evolutiva como etnografías del discurso moral en diferentes grupos sociales. Esta particular interpretación de los estudios del razonamiento moral proviene del MIS. Vistos como etnografías del discurso moral, estos estudios aportan interesantes observaciones empíricas y reflexiones teóricas sobre la articulación que los grupos sociales hacen de sus intuiciones morales.

Por otra parte, la noción de articulación permite interpretar las diferencias y conflictos morales desde las diferencias en los valores que fundamentan los discursos morales. A saber, las proposiciones construidas sobre diferentes intuiciones morales esencialmente variarán en el contenido que les proporcionan los valores. Siempre que estos contenidos se opongan entre sí, las proposiciones que los articulan necesariamente serán contradictorias.

Por último, la noción de articulación permite explorar el papel de las narrativas en la construcción social de las virtudes. Comparativamente, esta faceta constructivista de la TFM ha recibido menos atención que su faceta innatista, pero no por ello es menos importante. El discurso moral no es solamente un conjunto de deducciones lógicas a partir de ciertas premisas o supuestos asumidos como evidentes. También consiste en las historias que las personas cuentan para expresar cómo han llegado a adquirir la visión moral que las caracteriza, así como para

justificar ante sí mismos y ante los demás sus propias decisiones morales. Tanto el pensamiento lógico como el pensamiento narrativo articulan las intuiciones morales. Desde una perspectiva intuicionista, el pensamiento narrativo es incluso más relevante que el pensamiento lógico debido a la gran afectividad que expresa. Sin embargo, en este trabajo no se abordará el problema narrativo, así que su discusión se deja para otra ocasión.

En síntesis, en los apartados anteriores se han presentado los conceptos centrales del MIS y de la TFM, así como algunas críticas dirigidas a estas teorías intuicionistas. Con la intención de complementar este marco conceptual, se rescataron los aportes de la ética del valor y del comunitarismo al concepto de intuición moral. De acuerdo con estos aportes las intuiciones morales son actos cognitivos dirigidos hacia los valores, los juicios morales se fundamentan en las intuiciones morales y la relación entre las intuiciones morales y los juicios morales se articula en el discurso moral.

Adoptando estos aportes conceptuales, este trabajo busca describir la organización de los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. De esta manera, se asume que los valores de la vida y de la autonomía proporcionan el contenido de los juicios morales sobre la eutanasia. Esta tarea concuerda parcialmente con el propósito inicial de la TFM: crear una taxonomía o clasificación de las intuiciones morales de acuerdo con su contenido. Por otra parte, establecer las causas de la intuición moral y del juicio moral, es decir, explicar estos fenómenos, escapa al alcance de este trabajo y no es un objetivo de esta investigación.

La TFM ha inspirado varios estudios que buscan describir los juicios morales a partir de las intuiciones morales. Sin embargo, los problemas morales suelen recibir un tratamiento superficial en estos estudios. Por ejemplo, el estudio pionero de Koleva et al. (2012) describió los juicios sobre varios problemas morales a partir de los cinco fundamentos morales, pero en este estudio no se describen las posturas o los argumentos que permiten comprender adecuadamente cada problema moral. Esta aproximación a los problemas morales puede ser aceptable desde la TFM, ya que esta teoría está interesada en describir la moralidad en términos generales, pero no es apropiada desde el punto de vista de los valores. Para identificar los valores involucrados en un problema moral es necesario comprender la estructura normativa del problema, así que desde

una perspectiva basada en los valores resulta pertinente profundizar en el debate moral que define cada problema.

De acuerdo con este planteamiento, en esta investigación se profundiza en el problema moral de la eutanasia. En los siguientes apartados se revisará el debate alrededor de esta práctica y los estudios en psicología relacionados con ella. A partir de esta revisión, se propone una estrategia metodológica para observar los juicios morales sobre la eutanasia y su relación con la preferencia por dos valores en un grupo de estudiantes universitarios. Con esta indagación empírica se busca identificar y describir la organización de los juicios morales sobre la eutanasia con base en los principales valores involucrados en el debate sobre esta práctica. De esta manera, se espera contribuir a la comprensión de este problema moral y mostrar la pertinencia de los valores en el estudio de la cognición moral.

El Contexto Social de la Eutanasia

La discusión y práctica contemporánea de la eutanasia se enmarca en los cambios en el contexto de la muerte ocurridos en los últimos 70 años. Antes las personas morían relativamente jóvenes en entornos no hospitalarios, como sus propios hogares, a causa de enfermedades que avanzaban rápidamente. Ahora la mayoría de personas viven hasta una edad avanzada y mueren de enfermedades crónicas, usualmente en hospitales o centros médicos. Tales cambios obedecen al avance técnico de la medicina, pero también a un contexto social y político que ha priorizado el bienestar y la salud como objetivos del desarrollo. En parte, el progreso de la medicina se relaciona con esta lucha por el derecho a la salud y a una vida digna.

Sin embargo, estos cambios han generado nuevos problemas que es preciso atender. La medicina actual permite extender la vida incluso cuando las personas están gravemente incapacitadas o cuando padecen gran sufrimiento (Álvarez, 2005). La extensión de la vida mediante procedimientos médicos incentivó en las personas el interés de controlar el momento y la manera de morir (Dworkin, 1994). Por ejemplo, la posibilidad de mantener con vida a una persona en estado vegetativo persistente (EVP), en el que la persona pierde la consciencia y es poco probable que la recupere, condujo a reflexionar sobre las razones que justifican este procedimiento y a la defensa de la potestad para retirar los soportes vitales y terminar la vida del paciente.

La discusión moral sobre la eutanasia se ubica en este contexto médico. Los juicios morales y políticos que caracterizan esta discusión tienen prioridad respecto a otros aspectos que regulan la práctica de la eutanasia, como la administración de los procedimientos que conducen a la terminación de la vida del paciente (Dworkin, 1994; Harris, 2004). Las razones morales y políticas esgrimidas para aprobar la eutanasia condicionan las leyes que regulan la práctica, así como las organizaciones encargadas de implementarla. Por otra parte, si la discusión moral concluye que la eutanasia es incorrecta, el debate sobre las organizaciones y los procedimientos adecuados para aplicarla pierde su relevancia.

La Definición de la Eutanasia

El debate moral sobre la eutanasia está influido por la gran cantidad de definiciones usadas para describirla. Ninguna de estas definiciones es generalmente aceptada. A las definiciones provenientes de la academia se suman aquellas formuladas por las Cortes de diferentes países. En la literatura de investigación se suelen encontrar términos como “muerte médicamente asistida” o “suicidio asistido” para referirse a la eutanasia. En los códigos jurídicos, por otra parte, la eutanasia suele codificarse como “homicidio por piedad” o “muerte digna”. Cada uno de estos términos evoca sentidos distintos que alimentan diferentes reflexiones y análisis sobre la moralidad de la eutanasia.

Etimológicamente la eutanasia tiene su origen en la unión de las palabras griegas *eu* y *thanatos*, que juntas traducen “buena muerte”. En sus inicios este término se refería a una muerte feliz, fácil y sin dolor (Cooper, 1989). Solamente hasta el siglo XIX esta palabra adquirió su significado actual de inducir una muerte fácil y sin dolor en las personas con enfermedades incurables o extremadamente dolorosas. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX el término “eutanasia” adquirió una connotación negativa debido a su adopción por parte del régimen Nazi para referirse al asesinato de personas cuya vida era considerada poco digna (Friedlander, 1995). El propósito de la eutanasia en la Alemania Nazi no era acortar la vida de una persona que padecía una dolorosa enfermedad terminal, sino matar personas que eran consideradas inferiores. La mayoría de estas personas fueron recluidas e institucionalizadas en hospitales psiquiátricos sin sufrir una enfermedad mental. Muchos simplemente eran ciegos, sordos o se encontraban en otras situaciones de discapacidad. El propósito de estos asesinatos en masa fue crear una nación homogénea basada en la raza.

En la segunda mitad del siglo XX las sociedades democráticas occidentales rechazaron la concepción Nazi de la eutanasia (Finnis, 2004). Sin embargo, la noción de que la dignidad de una persona puede verse negativamente afectada por su estado de salud o por una disminución de sus capacidades continuó vigente. Así, los primeros casos de eutanasia aceptados por las Cortes de diferentes países estuvieron relacionados con la pérdida de la consciencia característica del EVP. Como se mencionó, las personas en EVP pueden continuar viviendo con medidas de soporte vital durante años, pero con muy poca probabilidad de recuperar la consciencia. Para los jueces, la pérdida permanente de la consciencia vulneraba gravemente la dignidad del paciente, de manera que el retiro del soporte vital y la consecuente terminación de la vida del paciente fueron juzgados como medidas apropiadas para preservar su dignidad.

En la actualidad las definiciones de la eutanasia suelen variar de acuerdo con el énfasis otorgado a ciertos aspectos de la práctica. Por ejemplo, Dworkin (1994) define la eutanasia como “matar deliberadamente a una persona por benevolencia” (p. 9). Según esta definición, la eutanasia es una acción intencional cuyo motivo es la benevolencia. Por otra parte, Finnis (2004) plantea que la eutanasia consiste en “la adopción y la realización de una propuesta que, como parte de la atención médica que se esté dando a una persona, consista en terminar con su vida según el argumento de qué es lo mejor (o al menos no será dañino) para ella” (p. 50). Esta definición rescata los mejores intereses del paciente como la principal razón para aplicar la eutanasia, sin mencionar la benevolencia.

En contraste con esta aproximación, Papacchini (2001) considera que la gran diversidad de definiciones de la eutanasia simplemente reflejan y promueven los prejuicios respecto a la práctica. Papacchini propone entonces su propia definición de la eutanasia, según la cual “alguien provoca de manera rápida e indolora, por acción u omisión, la muerte de otra persona, convencido de que tiene buenas razones para actuar de esta forma” (p. 59). Para Papacchini, esta definición es la más adecuada porque deliberadamente se abstiene de delimitar un contexto de aplicación, un motivo preciso e incluso una acción particular. Papacchini cree que este tipo de definición “neutral y descriptiva” le permite ser imparcial en su argumentación.

Las anteriores definiciones ejemplifican dos puntos. El primero es que la selección de los aspectos a incluir en una definición de la eutanasia en ocasiones obedece a la postura moral de quien la propone. Es decir, pocas definiciones de la eutanasia buscan ser neutrales o imparciales.

El segundo punto, relacionado con el primero, es que el lenguaje usado para definir la práctica puede resultar inadecuado u ofensivo para las personas que sostienen una postura moral distinta frente a la eutanasia. Por ejemplo, el término “matar” y la frase “terminar con la vida” usados en las definiciones citadas en el párrafo anterior connotan sentidos, actitudes y emociones diferentes. Ambos, por otra parte, parecen referir un campo semántico muy distinto al que utiliza Patiño (2019), quien se refiere a la práctica como “trascender” o “dar paz”.

Independientemente de sus méritos, este tipo de definiciones no son apropiadas para una investigación empírica de la eutanasia. La observación de los aspectos psicológicos de la eutanasia requiere delimitar y restringir el fenómeno. Una definición como la propuesta por Papacchini (2001) resulta demasiado ambigua y amplia para emprender cualquier observación empírica. Por otra parte, si se está interesado en un motivo moral particular, en una circunstancia de aplicación específica o en las características particulares de las personas involucradas, resulta de utilidad una definición que resalte estos aspectos de interés para la observación. Lo que puede representar un grave sesgo en una definición formal de la eutanasia resulta, por otra parte, de utilidad para su observación empírica.

En este trabajo se adoptará una definición de la eutanasia que se considera usual y abarcadora. Para fines de esta investigación se entenderá la eutanasia como “el acto o procedimiento, por parte de un médico, para producir la muerte de un paciente, sin dolor, y a petición de éste” (Álvarez, 2005, p. 32). Esta definición es conveniente porque se centra en el contexto médico, refiere la intencionalidad del médico y la finalidad de la práctica, resalta el motivo benevolente de la acción y señala la solicitud del paciente. Independientemente de la definición adoptada, estos elementos serán explorados a continuación en el debate moral sobre la eutanasia.

El Debate Moral sobre la Eutanasia

La discusión moral sobre la eutanasia suele presentarse en los medios de comunicación como una discusión polarizada y conflictiva en la que arraigadas convicciones y sentimientos dificultan el consenso y el diálogo entre las partes. Frente a esta situación, autores como Papacchini (2001) creen que un análisis imparcial del problema moral de la eutanasia llevará eventualmente a dominar las pasiones exacerbadas en el debate y a alcanzar consensos basados en los argumentos y la razón.

En contraste, Dworkin (1994) cree que la búsqueda de consenso en este debate es poco realista. Para Dworkin, la búsqueda de consenso supone que la eutanasia es un problema susceptible de ser analizado a partir de los principios de la justicia, es decir, mediante la identificación y defensa de ciertos intereses y derechos fundamentales de las personas. Sin embargo, la eutanasia es un asunto moral en el que la noción misma de persona es cuestionada. Por ejemplo, cuando alguien pierde permanentemente la consciencia y vive gracias al soporte vital brindado por la medicina, ciertas concepciones de la persona humana dejan de ser aplicables. Por esta razón, muchos argumentos sobre la eutanasia se orientan a establecer un concepto adecuado de la persona humana que permita defender ciertos intereses y derechos fundamentales de los médicos, los pacientes y sus familiares.

Con todo, Dworkin (1994) afirma que este curso del debate impide alcanzar consensos. Las concepciones sobre la persona humana son convicciones primitivas que no son el resultado del razonamiento moral, sino su punto de partida. Ningún hecho o analogía puede persuadir a alguien de cambiar su concepción de la persona humana. Los argumentos morales asumen como verdadera cierta concepción de la persona, pero si esta concepción no es compartida desde el principio, los argumentos no tendrán ningún efecto persuasivo. En consecuencia, el debate sobre la eutanasia no conduce al consenso, sino a un enfrentamiento político en el que una de las partes busca imponer su perspectiva sobre la otra.

El argumento de Dworkin (1994) hace parte de los argumentos esgrimidos dentro de la filosofía moral y política contra las posiciones formalistas y universalistas revisados en el primer capítulo. De esta manera, la propuesta de Dworkin se enmarca en las concepciones que cuestionan la idea de derivar los razonamientos morales a partir de principios universales. Como se mencionó, la posición respecto a la eutanasia depende de las nociones sobre cuándo un ser puede considerarse una persona y por lo tanto un sujeto de derechos. Tomando el ejemplo del aborto, si la dignidad humana inicia desde la concepción, como dirían los que se oponen a esta práctica, la interrupción del embarazo será considerada un crimen. Si, al contrario, el momento en que un embrión adquiere el estatus de una persona se propone unos meses después de la concepción, el aborto podrá considerarse lícito. Estas presuposiciones no se pueden delimitar racionalmente, de manera que los principios morales operan con posterioridad a la definición de la persona humana.

Dworkin (1994) incorpora estos puntos en su argumento sobre la eutanasia e intenta mostrar que los valores permiten comprender mejor el debate moral sobre esta práctica. Para comenzar, Dworkin sostiene que las posiciones que condenan la eutanasia parten de una noción, que necesita ser debatida, de la vida entendida como un derecho humano. Según Dworkin, entender la vida como un derecho humano consiste en afirmar que las personas poseen un interés básico en vivir y que el derecho a la vida es un derecho fundamental que protege ese interés. Según esta idea la eutanasia es moralmente incorrecta porque atenta contra el derecho a la vida. Dworkin se refiere a esta objeción frente a la eutanasia como una objeción “derivada” porque presupone y se deriva de un derecho fundamental. Las personas que esgrimen esta objeción sostienen que el gobierno tiene un deber de prohibir la eutanasia derivado del derecho fundamental a la vida.

Dworkin (1994) piensa que tras la objeción derivada subyacen unos presupuestos generales sobre el valor de la vida que deben ser aclarados. Para ello describe un tipo diferente de objeción que denomina la objeción “desinteresada” o “autónoma” contra la eutanasia. Según esta objeción la vida humana posee un valor intrínseco y sagrado independiente de los intereses o derechos de las personas. Desde este punto de vista, la eutanasia es incorrecta porque atenta contra el valor sagrado de la vida humana. Esta idea no supone, por ejemplo, que atender la solicitud de un enfermo terminal para acabar con su vida sea incorrecto porque viola un derecho o interés del paciente. Más bien, esta idea supone que la vida del paciente tiene un valor sagrado *con independencia* de sus intereses o derechos, e incluso *en contra* de los intereses o derechos que el paciente pudiera esgrimir para justificar su solicitud. Por esta razón, bajo esta objeción no es responsabilidad del gobierno defender el derecho a la vida de los pacientes, sino velar porque el valor sagrado de la vida sea respetado en toda circunstancia.

Aunque parecen similares, la objeción derivada y la objeción desinteresada tienen implicaciones muy diferentes para la regulación de la eutanasia. Según Dworkin (1994), condenar la eutanasia con base en el derecho a la vida implica que el Estado tiene la obligación de proteger ese derecho, es decir, exige la penalización de la práctica. No es coherente pensar que los enfermos terminales tienen el derecho a vivir y al mismo tiempo pensar que el Estado no puede imponer penas a quién atente contra ese derecho, como el médico que aplica la eutanasia e incluso el paciente que la solicita.

Sin embargo, esta noción de la vida como un derecho que debe defenderse hunde sus raíces en concepciones religiosas en las que cada individuo tiene el deber de proteger o asegurar el respeto de este don otorgado por Dios.¹⁴ Si esta idea es asumida por las instituciones del Estado, la ley tendría que garantizar la protección de la vida y por lo tanto condenar todo procedimiento que lleve a su terminación. No obstante, frente a este argumento se podría objetar que, al tener su origen en creencias religiosas, esta visión de la vida humana representa una posición personal en la que el Estado no puede intervenir. Precisamente, Dworkin (1994) afirma que la convicción sobre el valor de la vida es tan profunda y personal que solamente el enfermo puede determinar, según su propia conciencia, si debe o no acabar con ella.

Para Dworkin (1994), esta idea es coherente con la tradición de la libertad de conciencia característica de las democracias pluralistas modernas. En esta tradición, la intromisión del gobierno en los asuntos espirituales o en las convicciones profundas de los ciudadanos es considerada una gran tiranía. Si la eutanasia es un problema moral relacionado con las más íntimas convicciones de los ciudadanos, entonces debe ser tratado como un problema cuasi-religioso que exige el máximo respeto por las determinaciones que cada quien encuentre en su conciencia. De esta manera, no solo es coherente juzgar la eutanasia como profundamente inmoral y al mismo tiempo respetar los juicios de quienes piensan distinto, sino que, más importante aún, resulta absolutamente contradictorio penalizar las acciones de quien resuelve, en la intimidad de su conciencia, finalizar su vida.

Con estos argumentos, Dworkin (1994) enmarca el debate moral sobre la eutanasia en los valores. Optar por este punto de vista, sin embargo, supone que el debate sobre la eutanasia no debe girar en torno al concepto de persona. Para Dworkin, las cuestiones relacionadas con este concepto son demasiado ambiguas para ser útiles. Por ejemplo, el grado en que el sufrimiento, la incapacidad o la alteración permanente de la consciencia deterioran una persona hasta el punto

¹⁴ Desde la Antigüedad ciertos derechos se han postulado como derechos naturales o inherentes al ser humano. Esta noción estaba asociada a significados religiosos, pues se pensaba que los derechos naturales eran establecidos por un Dios creador. Si el ser humano era una obra divina, los bienes que le fueron otorgados por Dios, como la vida, deberían protegerse. Sin embargo, el deber de proteger la vida no implicaba la libertad para darle fin cuando se quisiera. Por el contrario, en el cristianismo y otras religiones Dios encargaba la protección de la vida a los seres humanos, pero al ser su creador, Él continuaba siendo dueño o propietario de esa vida, de manera que sólo Él podía finalizarla. De ahí que el derecho natural a la vida proscribiera cualquier acción tendiente a acabar con ella.

en que ya no puede ser reconocida como tal es una pregunta tan compleja que su discusión no podría brindar las respuestas categóricas que la moralidad demanda.

Por esta razón, mas no porque las preguntas relacionadas con el concepto de persona sean metafísicas o irresolubles, Dworkin (1994) cree que es mejor centrar la discusión en los valores. La cuestión de si la vida del paciente terminal debe ser tratada como sagrada, con independencia de los intereses de ese paciente, es más relevante para la moralidad de la eutanasia que establecer si el paciente terminal se adecúa o no a un determinado concepto de persona. De hecho, las dos preguntas son independientes. La primera pregunta solamente requiere tener claridad sobre los intereses del paciente y el valor sagrado de la vida. Por otro lado, la segunda pregunta requiere un análisis filosófico de la persona humana. Aún si se demostrara que el paciente terminal no se adecúa al mejor concepto de la persona humana disponible, es posible argüir que de todas formas el paciente terminal merece el mismo trato que se le suele brindar a otros seres humanos que sí son considerados como personas. En otras palabras, en el debate moral sobre la eutanasia basta con un concepto práctico de la persona según el cual todos los seres que usualmente son considerados como personas merecen un trato similar, independientemente de las concepciones filosóficas que llevan a considerar a esos seres como personas. Por ende, una formulación filosófica del concepto de persona no es indispensable en esta discusión.

Ahora bien, aunque Dworkin (1994) rechaza la importancia del concepto de persona en el debate moral sobre la eutanasia, es posible que ciertos conceptos de persona sean compatibles con una formulación de este problema moral basada en los valores. De cualquier forma, lo esencial del argumento de Dworkin radica en su comprensión de la eutanasia a partir de los valores y no en sus reparos frente al concepto de persona. Puesto que este trabajo se centra en los valores y no en el concepto de persona, no es necesario ampliar el debate sobre este concepto. En cambio, como se mostrará a continuación, los intereses del paciente y los valores son esenciales en este problema moral.

Intereses Críticos e Intereses de Experiencia

Para comprender mejor la relación entre el valor sagrado de la vida y los intereses de las personas en el contexto del final de la vida, es necesario reflexionar sobre la manera en que la gente piensa sobre la muerte y la notoria importancia que tiene morir de un modo apropiado (Dworkin, 1994). Mientras que algunas personas preferirían morir en lugar de vivir con grandes

limitaciones, otras persistirían en vivir bajo intensos sufrimientos e incluso en un estado de inconsciencia permanente. Los diferentes cursos de acción que las personas encuentran aceptables al final de la vida implican que las personas atribuyen variados significados a la muerte. De acuerdo con Dworkin, estos significados no obedecen solamente al deterioro que acompaña a la muerte, sino también a la manera en que la muerte de cada persona refleja la forma en que ha vivido.

A lo largo de la historia, la filosofía moral ha construido diferentes teorías sobre la naturaleza de una vida buena (Dworkin, 1994). La mayoría de la gente, sin embargo, no cuenta con este tipo de teorías. La gente simplemente tiene ciertas creencias de lo que es bueno o significativo en sus vidas. La mayoría cree que cierto nivel de riqueza es bueno, que es importante hacer del mundo un lugar mejor, que la vida es mejor cuando se viaja y se conocen diferentes lugares o cuando se desarrolla un sentido de pertenencia con un lugar y se promueve su cultura y costumbres.

Entre estas ideas acerca de lo bueno, Dworkin (1994) distingue dos clases de razones que las personas tienen para orientar sus vidas por uno u otro camino. La primera es lo que Dworkin llama “intereses de experiencia” (p. 262). Las personas siguen estos intereses cuando hacen cosas simplemente porque las disfrutan, como ver partidos de fútbol o caminar por un bosque. El valor de estas experiencias depende de que sean agradables como *experiencias*. Las personas pueden diferir en lo que encuentran agradable, sin que por ello lleven una vida peor. Ver un partido de fútbol o caminar por el bosque son buenos en la medida en que las personas los sienten como buenos, pero nadie lleva una vida peor simplemente por no encontrar agradables el fútbol o los bosques.

Ahora bien, las personas también tienen “intereses críticos” (Dworkin, 1994, p. 263), intereses que sería un error no reconocer porque la vida sería peor sin ellos. Estos intereses se refieren a las convicciones que conducen a tener una vida buena, más allá de una vida simplemente agradable. Estas convicciones son *críticas* en tanto distinguen una vida exitosa de una vida fracasada, considerada como un todo, de manera que no están orientadas a que la vida sea agradable en el momento o en el corto plazo. No representan lo que las personas desearían experimentar, sino lo que juzgan como crítico para llevar una vida buena. Por ejemplo, las personas creen que *deberían* formar amistades duraderas porque piensan que son necesarias para

tener una vida buena. La gente no busca grandes amigos simplemente porque encuentren agradable esta búsqueda, sino porque creen que su vida sería peor sin ellos.

La distinción entre los intereses de experiencia y los intereses críticos permite comprender los juicios de las personas en variadas situaciones (Dworkin, 1994). Por ejemplo, esta distinción subyace a los reparos que la gente suele tener contra las drogas que generan un placer duradero. Este tipo de sustancias suelen ser vistas de manera negativa porque, pese al placer que generan, no satisfacen los intereses críticos de sus usuarios. Esta distinción también explica la tragedia de quien, en los momentos que anteceden a su muerte, sospecha que pudo haber desperdiciado su vida. Alguien que disfrutó cada día de su vida puede pensar, cuando se acerca la muerte, que su placer cotidiano no fue lo suficientemente profundo o satisfactorio, como también que por mantener una vida placentera, rechazó oportunidades de crecimiento y de éxito. Semejante tragedia no puede ser explicada solamente desde los intereses de experiencia y exige reconocer los intereses críticos.

Ya que es natural para la gente buscar el placer y evitar el dolor, es fácil aceptar la importancia de los intereses de experiencia en la vida de las personas (Dworkin, 1994). Sin embargo, el papel crucial de los intereses críticos puede ser más problemático. La idea de que pueden haber vidas buenas sin grandes placeres o incluso con grandes sufrimientos –como las vidas de los santos o de algunos artistas– no es evidente para la mayoría de la gente. Para muchos, incluidos los utilitaristas clásicos como Bentham, no es obvio que las personas se preocupen por otra cosa que no sea sentir placer. No obstante, una persona que, tras una reflexión considerada, piensa que lleva una mala vida, no necesariamente llega a esta conclusión imaginando que podría disfrutar más si viviera de otra forma. Esta persona también puede llegar a ese juicio como resultado de encontrar que disfrutar la vida, después de todo, no es tan importante. Una persona que piensa de esta manera puede percibir que ciertas acciones, como contribuir en algún proyecto o ayudar a otras personas, son importantes en sí mismas así no generen ningún placer y que, por lo tanto, podrían mejorar su vida si las realiza.

Dado que la importancia de los intereses críticos no es evidente para todos, es necesaria una explicación intelectual de este tipo de intereses que sirva para comprender su conexión con el significado que las personas adjudican a la vida y a la muerte (Dworkin, 1994). El propósito de esta explicación es entender por qué las personas se cuestionan sobre la clase de vida que es

mejor para ellas. La explicación intelectual que Dworkin propone tiene como premisa que, para tomar una decisión importante en sus vidas, las personas no intentan predecir cuánto placer traerá consigo cada curso de acción, sino que intentan establecer, a menudo con gran incertidumbre, cuál forma o estilo de vida les permitirá llevar una buena vida.

Más claramente, las personas no consideran importante que su vida esté compuesta de experiencias placenteras, sino que sus elecciones exhiban cierta coherencia a lo largo de su vida (Dworkin, 1994). Muchas personas anhelan que sus vidas, concebidas en su totalidad, expresen un compromiso constante con la visión que tienen de sí mismas. Desde este punto de vista, una forma o estilo de vida aspira a tener la estructura de una narrativa integral que ilustra este compromiso. De ahí la gran importancia que tiene la integridad en la vida de las personas. Las personas que son coherentes con el camino que han trazado son admiradas, mientras que las personas que actúan en contra de sus convicciones no son consideradas respetables.

Esta idea de integridad constituye, en sí misma, un argumento para respetar ciertas decisiones de las personas (Dworkin, 1994). Las decisiones más importantes de las personas se basan en el tipo de vida que desean alcanzar, pero a menudo estas decisiones están plagadas de incertidumbre. No siempre se sabe si las decisiones tomadas conducirán a una vida buena. Por eso el compromiso con un estilo de vida es tan crucial. Frente a la incertidumbre, la coherencia de las decisiones tomadas a lo largo de la vida es el criterio central que le permite a las personas reconocer si se están acercando o alejando de sus intereses críticos. Por ello es tan importante para las personas que las decisiones al final de sus vidas sean coherentes con la forma en la que han vivido. Esto es especialmente importante al final de la vida. La integridad es central para comprender los intereses críticos de las personas porque señala su compromiso con un ideal de la vida buena. Que una persona se comprometa con un ideal de la vida buena es necesario para que una vida organizada alrededor de ese ideal sea correcta para esa persona.

Por otra parte, este compromiso no es suficiente para que un estilo de vida sea correcto para una persona (Dworkin, 1994). Puesto que las decisiones importantes de la vida involucran juicios y no se reducen a elecciones arbitrarias, las personas pueden equivocarse en el ideal de vida con el que se comprometen. Por lo tanto, también es necesario que las personas realicen juicios correctos acerca del tipo de vida que es mejor para ellas. Sin embargo, en vista de la incertidumbre involucrada en las decisiones que orientan la vida, en ocasiones no se puede estar

completamente seguro de haber juzgado correctamente cada situación. En estos casos, la integridad permite argumentar que la persona debería continuar viviendo como lo ha venido haciendo, debido a su compromiso previo con su estilo de vida, reiterado en incontables decisiones del mismo tipo.

La muerte es importante para las personas porque es la culminación de sus vidas, el punto final después del cual no podrán tomar nuevas decisiones ni cambiar el estilo de vida que han llevado (Dworkin, 1994). Con la muerte se acaba la continuidad de momentos y decisiones significativas que conforman la vida de una persona. Así como un final inapropiado puede arruinar una novela o una película, una muerte inadecuada puede alterar el sentido de toda una vida. Una persona que ha vivido su vida al aire libre probablemente no esté interesada en esperar la muerte conectada a máquinas de soporte vital. Su rechazo a este modo de morir no radica solamente en que no encuentra placentero estar en la cama, o que ya no siente el placer de la actividad física, sino en que morir así no es coherente con la manera en que se ve a sí misma y con la manera en que quiere que la recuerden. Su identidad personal, construida mediante muchas decisiones orientadas por sus intereses críticos, no es coherente con esa muerte. Morir tras un largo periodo inmóvil en una cama sería un final inadecuado para su vida. En este caso, la eutanasia evita que una muerte así reste valor a una vida que por otra parte ha sido satisfactoria. Por ello, la eutanasia protegería los intereses críticos de esta persona.

Otro será el caso de una persona que, tras pasar una vida de dificultades y adversidades, ha desarrollado el interés crítico de luchar y sobreponerse frente a los obstáculos que le arroja la vida (Dworkin, 1994). Esa persona se verá a sí misma como una persona fuerte que no cede terreno bajo ninguna circunstancia. La perseverancia y el coraje serán los rasgos que definen su carácter. Una persona así seguramente insistirá en continuar viviendo incluso si la muerte se acerca aceleradamente y con la amenaza de un intenso dolor. Hará lo posible para recibir todos los procedimientos médicos que le permitan sobrevivir, así no sean suficientes para prevenir la muerte o paliar el dolor. Querrá que se le mantenga con vida, incluso si el tratamiento la sumerge en un estado de inconsciencia y sopor. Tal actitud al final de la vida, evidentemente, no es comprensible a partir del placer que esta persona obtiene de la enfermedad o los procedimientos médicos, pues prefiere sufrir antes que morir. Más bien, su actitud es el resultado de la coherencia entre su lucha al final de la vida y la manera en que ha elegido vivir; con el modo en

que sus decisiones son hiladas bajo el tema central de la fortaleza frente a la adversidad. En este caso, la eutanasia no es coherente con los intereses críticos porque la persistencia frente al sufrimiento ha sido el tema central de la vida de esta persona. Para Dworkin, que el modo de morir tenga grandes repercusiones para los intereses críticos de las personas, mas no que ciertos tipos de muerte sean correctos en sí mismos, es lo que permite comprender las discusiones morales sobre el final de la vida.

Inversión Humana e Inversión Natural

Como se ha visto, los intereses críticos son indispensables en las decisiones al final de la vida. Sin embargo, estas decisiones no dependen exclusivamente de los intereses críticos. Antes se mencionó que el problema moral de la eutanasia consiste en si el respeto por el valor sagrado de la vida exige proteger la vida de los pacientes terminales, incluso si la protección de la vida del paciente contradice sus intereses. Por lo tanto, además de los intereses críticos, es necesario examinar el significado que se atribuye al valor sagrado de la vida.

Dworkin (1994) defiende una comprensión del valor de la vida basada en la inversión que representa una vida humana y distingue dos modos que adopta esta inversión. El primero es la inversión natural. La inversión natural hace referencia a la inversión que la naturaleza o el universo realiza en una vida humana. La creación natural de una vida posee un valor inherente que crece con el desarrollo biológico y no deja de crecer hasta la muerte. Las posturas que se oponen a la eutanasia suelen enfatizar este tipo de inversión. Las acciones que interrumpen el curso natural de la vida disminuyen la inversión natural porque sin esta interrupción el valor de la vida seguiría creciendo hasta la muerte natural.

El segundo modo que adopta la inversión en una vida es la inversión humana (Dworkin, 1994). La inversión humana hace referencia al aporte de la familia y otras instituciones sociales en el desarrollo de una vida humana. Más aún, hace referencia a los intereses críticos de las personas. La fuente principal de la inversión humana es el esfuerzo que cada persona realiza para alcanzar sus intereses críticos. Las posturas que defienden la eutanasia frecuentemente enfatizan la inversión humana. Negar la eutanasia en los casos en que esta práctica es coherente con los intereses críticos de una persona no aumenta, sino que disminuye, el valor de su vida. En otras palabras, la inversión humana aportada por una persona mediante la promoción de sus intereses críticos disminuye si su muerte no es coherente con la forma en que ha vivido.

La inversión natural y la inversión humana son complementarias (Dworkin, 1994). El valor inherente que tiene la vida biológica de los seres humanos es enriquecido por la inversión humana que realizan las personas en el proceso de perseguir sus intereses críticos. Los dos modos de la inversión en una vida humana son necesarios para comprender el valor de la vida. En consecuencia, la inversión humana y la inversión natural son consideraciones que deben ser incluidas en los juicios sobre la eutanasia.

Para condensar, el argumento de Dworkin (1994) se centra en el respeto por el significado que las personas atribuyen al valor de la vida y por las decisiones que toman al final de sus vidas. Dworkin resalta las profundas convicciones que expresan los valores y muestra su relevancia para examinar el problema moral de la eutanasia. La cuestión de la protección del valor sagrado de la vida de los pacientes terminales, incluso en contra de sus intereses, define este problema moral. El análisis conceptual de los intereses permite distinguir entre intereses de experiencia e intereses críticos. Los intereses críticos, entendidos como ideales de la vida buena, son más relevantes en las decisiones sobre la eutanasia porque determinan el modo de morir más apropiado para cada persona.

El argumento de Dworkin (1994) lleva a concluir que la protección del valor de la vida no debe contradecir los intereses críticos de las personas. En ciertos casos, los intereses críticos de las personas tienden a enfatizar la protección de la inversión natural en la vida humana. La eutanasia resulta moralmente incorrecta en estos casos. Sin embargo, en otras ocasiones los intereses críticos de las personas llevan a priorizar la inversión humana. Para estas personas la eutanasia será moralmente correcta. En cualquiera de los dos casos, los intereses en juego son tan personales, y el valor de la vida tan elevado, que el Estado no puede intervenir en las decisiones de las personas sobre la eutanasia. Cada persona debe juzgar por sí misma si la eutanasia es coherente con sus intereses críticos y con el significado que atribuye al valor de la vida.

La importancia de los valores señalada por Dworkin (1994) es ahora reconocida en el debate sobre la eutanasia. La inversión natural identificada por Dworkin fue el punto de partida para una renovada argumentación en contra de la eutanasia que postula el cuerpo y su materialidad como el punto de anclaje del valor de la vida (Finnis, 2004). La posibilidad de tener intereses y de perseguirlos libremente presupone la existencia del cuerpo biológico. Por ello, todo valor ulterior tiene como fundamento la protección de la vida corporal. Sin duda, las

convicciones e ideales contribuyen a la vida humana, pero dado el carácter indispensable del cuerpo, cualquier amenaza contra su supervivencia es irremediablemente un mal que impide la formación de cualquier interés. Incluso si una persona ha perdido las capacidades intelectuales debido al deterioro que acompaña a la enfermedad, su vida biológica debe ser protegida cuanto sea posible como una muestra de respeto a la continuidad de la persona en su existencia corporal, en la que aún reside el valor de la vida que la naturaleza animó desde la concepción.

Por otro lado, los argumentos a favor de la eutanasia han trazado un vínculo entre la inversión humana y la autonomía de las personas (Harris, 2004). La contribución de cada persona al valor de su vida presupone la libertad y la capacidad para determinar y perseguir los intereses críticos. En otras palabras, la inversión humana presupone la autonomía de las personas. En primer lugar, la libertad para determinar los intereses críticos exige el respeto absoluto de las decisiones individuales sobre la propia vida. En segundo lugar, la capacidad para perseguir los intereses críticos depende de ciertas funciones intelectuales y corporales, como la auto-consciencia o una inteligencia media. La disminución o destrucción de estas funciones debido a la enfermedad limita la capacidad de las personas para perseguir sus intereses críticos. En consecuencia, la enfermedad puede restar la inversión humana asociada al valor de la vida. Más aún, ciertas enfermedades y tratamientos pueden inducir un cambio profundo en la consciencia de los pacientes que no les permite reconocer siquiera la inversión natural que representa sus vidas, es decir, pierden la capacidad para valorar su vida biológica. Sin esta capacidad, es imposible para las personas tener un interés en proteger el valor de sus vidas, así que terminar la vida biológica en estas circunstancias no es incorrecto.

Los dos argumentos anteriores ilustran el debate actual sobre la eutanasia. Las dos posiciones reconocen los valores asociados a la vida biológica y a los intereses de las personas, pero difieren en la importancia de cada uno en las decisiones al final de la vida. Mientras que los argumentos en contra de la eutanasia priorizan el valor de la vida, los argumentos a favor otorgan una mayor importancia al valor de la autonomía.

A seguir, se revisarán los antecedentes empíricos de la investigación psicológica sobre la eutanasia. Como se verá, estos estudios incluyen algunos aspectos de la discusión normativa sobre este problema moral. Sin embargo, ningún estudio ha presentado estos aspectos en conjunto para examinar su relación con los juicios morales sobre la eutanasia. Para finalizar este

capítulo, se proponen algunas preguntas de investigación orientadas a establecer la relación entre estos elementos con el objetivo de brindar una descripción de los juicios morales sobre la eutanasia coherente con los planteamientos normativos sobre este problema moral.

La Investigación Psicológica sobre la Moralidad de la Eutanasia

La investigación empírica sobre la eutanasia se ha centrado en el estudio de las actitudes de diferentes poblaciones hacia la práctica. En estos estudios se han establecido algunas asociaciones entre las actitudes sobre la eutanasia y otras variables. Por otra parte, un grupo de investigaciones se han centrado en el juicio moral sobre la eutanasia y su relación con otras variables. A continuación, se describen estas investigaciones con más detalle. Cabe resaltar que la revisión de la literatura se ha realizado bajo dos criterios derivados del marco teórico propuesto en apartados anteriores. En primer lugar, la selección de las investigaciones que abordan las actitudes hacia la eutanasia se ha limitado a los estudios que incluyen una descripción de los valores asociados a estas actitudes. En segundo lugar, se ha optado por incluir las investigaciones del juicio moral sobre la eutanasia basadas en la TFM. Estos criterios permiten seleccionar los estudios directamente relacionados y más relevantes para los propósitos teóricos de esta investigación.

La Investigación de las Actitudes hacia la Eutanasia

La investigación de las actitudes hacia la eutanasia ha estado motivada por la creciente legalización de la práctica alrededor del mundo. El debate moral y político sobre la eutanasia ha dado lugar a la despenalización o legalización de la práctica en más de 16 jurisdicciones, incluyendo Colombia (Mroz et al., 2021). El interés de estas investigaciones se ha centrado en las diferencias internacionales en las actitudes hacia la práctica y los factores que influyen en estas diferencias. De ahí que este grupo de estudios ofrezca un panorama de la postura hacia la eutanasia en diversos países.

Así, Emanuel et al. (2016) describieron las actitudes y prácticas asociadas a la eutanasia en el periodo de 1947-2016. A partir de una revisión de diferentes fuentes de información, como encuestas y bases de datos gubernamentales, Emanuel et al. encontraron que el apoyo público hacia la eutanasia incrementó gradualmente en Estados Unidos desde el 37% en 1947 hasta el 75% en 2005. A partir de ese momento, el apoyo ha descendido hasta el 64% en 2012. Por otro lado, en Europa Occidental, el apoyo público hacia la eutanasia es fuerte y continúa creciendo,

mientras que en Europa Oriental ha disminuido. En general, las personas blancas, de género masculino, jóvenes y sin afiliación religiosa suelen estar de acuerdo con la práctica.

En cuanto a la frecuencia de la eutanasia, los registros oficiales de las jurisdicciones en las que esta práctica es legal muestran que entre el 0.3% y el 4.6% de todas las muertes son reportadas como aplicaciones de la eutanasia (Emanuel et al., 2016). Lo anterior indica que a pesar de la legalización la práctica es poco frecuente. En los casos en los que se aplica, los solicitantes de la eutanasia suelen ser personas blancas, de avanzada edad y con un alto nivel educativo. En estos casos, el dolor no suele ser el principal motivo de la solicitud, pues menos del 33% de los solicitantes tiene dificultades para manejar el dolor. En realidad, la mayoría de solicitudes están motivadas por la pérdida de la autonomía, de la dignidad y de la capacidad para disfrutar las actividades cotidianas.

Emanuel et al. (2016) señalan que una limitación de su estudio es que las fuentes de información que consultaron suelen utilizar preguntas diferentes para conocer la actitud de las personas hacia la eutanasia. Estas diferencias pueden afectar las respuestas de los participantes. Por ejemplo, las respuestas pueden variar dependiendo de si la pregunta incluye detalles como las características del paciente o el procedimiento usado para terminar su vida. Asimismo, la respuesta de los participantes puede variar si la pregunta va dirigida a conocer la posición moral de las personas sobre la práctica o a conocer su postura frente a la legalización de la eutanasia.

Por otra parte, Verbakel y Jaspers (2010) abordaron las actitudes sobre la eutanasia a partir de varios factores derivados del debate público sobre la práctica, incluyendo la autonomía, la muerte con dignidad y la religiosidad. En particular, la muerte con dignidad fue entendida como una mayor aprobación de la eutanasia al percibir la terminación de la vida como una respuesta digna frente al sufrimiento. La influencia de cada uno de estos factores fue examinada mediante un análisis de regresión de los datos obtenidos en el Estudio de los Valores Europeos (EVS, por sus siglas en inglés) y la Encuesta Mundial de los Valores (WVS, por sus siglas en inglés) en sus aplicaciones del año 2000 ($N = 37,393$).¹⁵

¹⁵ El EVS y la WVS son encuestas periódicas realizadas en diversos países con el objetivo de ofrecer un panorama del cambio y la estabilidad de los valores alrededor del mundo. Aunque las dos encuestas en general son muy similares, existen pequeñas diferencias entre ellas. Las dos encuestas utilizan muestreos probabilísticos, entrevistas cara a cara con los participantes y cuestionarios con la misma estructura. Su principal diferencia es que el EVS se restringe a los países europeos, mientras que la WVS se extiende a todos los continentes. Más detalles sobre estas encuestas pueden encontrarse en <https://europeanvaluesstudy.eu/> y <https://www.worldvaluessurvey.org/>, respectivamente.

Los resultados de Verbakel y Jaspers (2010) indican que la religiosidad, entendida como la importancia que el individuo asigna a sus creencias religiosas, fue el principal predictor negativo de la permisividad hacia la eutanasia ($b = -0.79, p < .01$). Por otra parte, el apoyo a la autonomía es el principal predictor positivo de la permisividad hacia la eutanasia ($b = 0.56, p < .01$). Cabe resaltar que la tasa de suicidios de cada país ($b = 0.03, p < .05$) fue un predictor significativo, aunque débil, de la permisividad hacia la eutanasia. La tasa de suicidios fue uno de los criterios usados para examinar la influencia de la muerte con dignidad en la permisividad de la eutanasia. Según Verbakel y Jaspers, la tasa de suicidios de un país es un indicador de la aceptación de la muerte como solución al sufrimiento.

En la misma línea, Cohen et al. (2014) investigaron el grado de aceptación pública de la eutanasia en Europa y los factores que la explican usando datos derivados del EVS en su aplicación del 2008 ($N = 67,786$) en 47 países. La aceptación de la eutanasia fue medida mediante el ítem “Por favor indique si usted piensa que la eutanasia (terminar la vida de los enfermos incurables) puede ser justificada siempre, nunca puede ser justificada o algo en medio”. Los participantes tenían que indicar su respuesta en una escala entre 1 (etiquetada “nunca es justificada”) hasta 10 (etiquetada “siempre es justificada”) o “no sé”.

Cohen et al. (2014) encontraron una aceptación relativamente alta en un grupo reducido de países de Europa Occidental (Holanda, Bélgica, Dinamarca, Francia y Suecia). En el resto de Europa, la aceptación fue baja y moderada. Según Cohen et al., la comparación con los resultados del EVS realizada en 1998 sugiere una tendencia hacia la polarización en Europa, con la mayor parte de Europa Occidental aumentando su permisividad y la mayor parte de Europa Oriental disminuyendo su permisividad. Adicionalmente, la aceptación de la eutanasia tendió a incrementar con los ingresos, el nivel educativo y con una mayor urbanización. En contraste, la aceptación de la eutanasia tendió a ser menor en las mujeres y en los participantes con una mayor edad y una mayor religiosidad.

Aunque no se encontró una asociación relevante entre las actitudes anti-democráticas y la aceptación de la eutanasia, Cohen et al. (2014) encontraron una asociación entre la aprobación de la eutanasia y la tolerancia hacia la libertad de elegir. La tolerancia hacia la libertad de elegir fue medida mediante un análisis de componentes principales de la aceptación de otras cuestiones morales como el aborto, la prostitución o el suicidio. Este resultado sugiere que los países que

toleran la libertad de elección también aceptan la eutanasia como una opción para los enfermos sin posibilidad de cura.

Las características religiosas son factores explicativos de la eutanasia muy importantes en Europa, tanto a nivel individual como a nivel de los países (Cohen et al., 2014). Este estudio encontró una amplia variación de la aprobación de la eutanasia según las cuatro denominaciones religiosas mayoritarias en Europa: Catolicismo, Protestantismo, Cristianismo Ortodoxo e Islam. En especial, los países con mayoría católica variaron considerablemente en su grado de aprobación. De acuerdo con Cohen et al., esto sugiere que la posición de una persona respecto a la eutanasia, sin importar su denominación religiosa, está más determinada por la cultura dominante de su país que por las doctrinas religiosas. De la misma manera, si una persona vive en un país en el que generalmente se acepta el derecho a la auto-determinación, entonces será más probable que acepte la eutanasia, sin importar su religión.

Según Cohen et al. (2014), la principal limitación de su estudio es que la pregunta sobre la eutanasia en el EVS no establece si el enfermo incurable debe solicitar la terminación de su vida, como exige la legislación relevante. Así, es posible que las diferencias en la aceptación de la eutanasia obedezcan parcialmente a diferencias en la interpretación de la pregunta. Otra limitación es que la aprobación de la eutanasia fue medida mediante sólo una pregunta. Al ser una problemática compleja, Cohen et al. recomiendan utilizar varias preguntas para medir las actitudes hacia esta práctica.

Finalmente, Inglehart et al. (2021) realizaron un análisis longitudinal de las actitudes hacia la eutanasia y su relación con ciertos factores económicos, culturales y relacionados con la salud. A diferencia de Cohen et al. (2014), Inglehart et al. basaron su estudio en la aplicación de 1981 a 2018 de la WVS. Pese a que la encuesta ha sido aplicada en 109 países, Inglehart et al. se enfocaron en los 62 países ($N = 389,243$) que contaban con una serie de tiempo de al menos 15 años, con el fin de comparar los cambios a través del tiempo. Sobre la eutanasia, la WVS pregunta: “Por favor, dígame para cada una de las siguientes acciones si usted piensa que siempre puede estar justificada, nunca puede estar justificada, o algo en medio”. La eutanasia es una de las acciones que se pide calificar en un rango de respuestas que va de 1 = “nunca es justificable” a 10 = “siempre es justificable”.

Los resultados de este estudio indican que, de acuerdo con la séptima aplicación de la WVS realizada entre 2015 y 2018, Holanda es el país en el que las personas encuentran la eutanasia más justificable ($M = 7.41$), mientras que Jordán es el país en el que la encuentran menos justificable ($M = 1.5$). Colombia figura en el puesto 40 ($M = 3.81$). En relación con el cambio de las actitudes desde la primera hasta la última aplicación de la WVS incluidas en el análisis, Noruega es el país en el que más ha aumentado la justificabilidad de la eutanasia, con un aumento en la media de 3.55 unidades, mientras que Nigeria es en el que más ha disminuido, con una disminución de -1.61 unidades. En Colombia, la justificabilidad ha disminuido en -0.34 unidades.

Respecto a los factores relacionados con una mayor o menor justificabilidad de la eutanasia, Inglehart et al. (2021) encontraron que una mayor justificabilidad está asociada a un mayor producto interno bruto del país ($r = .70, p < .001$). Por el contrario, una menor justificabilidad está asociada a una mayor importancia otorgada a la religión ($r = -.834, p < .001$) y a Dios ($r = -.823, p < .001$), aunque en menor medida a la confianza en las instituciones religiosas ($r = -.684, p < .001$).

Al igual que el estudio de Cohen et al. (2014), para Inglehart et al. (2021) la limitación más importante de su estudio es que la pregunta sobre la eutanasia de la WVS simplemente menciona el término, sin describirlo o indicar cuál es su significado. Por lo tanto, es posible que las personas de diferentes países asocien el término con ideas distintas que afectan sus respuestas.

Como se puede apreciar, los estudios que abordan las actitudes sobre la eutanasia en la población general muestran que estas actitudes varían de acuerdo con el país y a lo largo del tiempo. Sin embargo, los resultados de estas investigaciones indican que la religiosidad es un predictor robusto de la desaprobación hacia la eutanasia.¹⁶

¹⁶ Respecto a este punto es importante distinguir entre la denominación religiosa y la religiosidad. La denominación religiosa hace referencia a la identificación de las personas con una religión (e.g. Catolicismo, Protestantismo, etc.), mientras que la religiosidad hace referencia a la intensidad, frecuencia, compromiso o importancia de las prácticas y creencias religiosas de una persona, independientemente de la religión con la que se identifica. Por ejemplo, una persona identificada con el Catolicismo puede tener una alta religiosidad si practica frecuentemente su religión, mientras que otra persona identificada con el Catolicismo puede tener una baja religiosidad si nunca practica su religión. En este caso, las personas comparten su denominación religiosa, pero difieren en su nivel de religiosidad.

En Colombia, Beltrán y Larotta (2020) realizaron la Encuesta Nacional de Diversidad Religiosa, una encuesta con diseño probabilístico y estratificación por departamentos cuyo objetivo fue “describir el panorama actual de la diversidad religiosa en Colombia y su relación con variables demográficas, regionales, de identidad política y de justicia de género” (p. 260). Cabe resaltar que en esta encuesta se consultó a los participantes sobre la conveniencia de la eutanasia mediante la siguiente pregunta: “¿Considera conveniente la legalización de la eutanasia voluntaria? Esto es, que las personas puedan poner fin a su propia vida en caso de sufrir una enfermedad dolorosa e incurable?” (p. 132).

La Encuesta Nacional de Diversidad Religiosa de Beltrán y Larotta (2020) es relevante en el contexto de las actitudes de la población general hacia la eutanasia por varias razones. En primer lugar, su diseño probabilístico y estratificado permite generalizar sus resultados a la población colombiana mayor de 18 años. En la revisión de la literatura realizada, este es el único estudio con estas características metodológicas que aborda la eutanasia en Colombia. En segundo lugar, la pregunta sobre la eutanasia restringe la indagación a la legalización de la eutanasia voluntaria, lo cual precisa el sentido que se le asigna a la práctica. En tercer lugar, el estudio relaciona la postura de los participantes frente a la eutanasia con las principales variables demográficas, enfatizando la denominación religiosa. Esto permite corroborar si el patrón de respuestas en Colombia sigue tendencias similares al patrón de respuestas a nivel internacional. Por estas razones, es pertinente explorar con mayor detalle los resultados de esta encuesta.

Los resultados indican que el 59.1% de los colombianos considera conveniente legalizar la eutanasia voluntaria, el 32.9 % no lo considera conveniente, y el 8% no sabe o no responde (Beltrán & Larotta, 2020). En cuanto al género, el 61.2% de los hombres, el 57.4% de las mujeres y el 88.6% de la población LGBTIQ considera conveniente legalizar la eutanasia, aunque en el caso de la población LGBTIQ la muestra no es estadísticamente significativa. Respecto a los grupos de edad, el 68.5% de los jóvenes entre 18 y 25 años considera conveniente la legalización de la eutanasia. A medida que aumenta la edad, el porcentaje de personas que la considera conveniente se reduce. En el grupo de adultos mayores de 61 años o más, el 47.1% considera conveniente legalizar la eutanasia. Según el nivel de estudios, a medida que aumenta el nivel educativo se incrementa el porcentaje de ciudadanos que consideran conveniente la legalización de la eutanasia. El 42.7% de los ciudadanos con ningún nivel de educación formal

consideran conveniente legalizarla, mientras que el 63.3% con educación universitaria considera conveniente legalizarla. Una excepción son los ciudadanos con un nivel educativo técnico. En este nivel de estudios, el 53.2% de los ciudadanos considera conveniente legalizar la eutanasia, mientras que el 61.7% de los ciudadanos con nivel educativo de bachillerato considera conveniente legalizarla. Es decir, las personas con educación técnica tienden a considerar la legalización de la eutanasia menos conveniente que las personas con bachillerato.

El porcentaje de ciudadanos que consideran conveniente legalizar la eutanasia crece a medida que aumenta el estrato socioeconómico (Beltrán & Larotta, 2020). En los estratos 1 y 2, el 56.6% de los ciudadanos considera conveniente legalizar la eutanasia, mientras que el 76.7% de los estratos 5 y 6 considera conveniente legalizarla. El 67.3% de los ciudadanos con estrato socioeconómico 3 y 4 consideran conveniente legalizar la eutanasia. En cuanto a la religión, el 92.4% de los ateos, el 87.7% de los agnósticos, el 76.4% de los creyentes sin afiliación religiosa y el 63.5% de los católicos considera conveniente legalizar la eutanasia. Por otra parte, el 61.7% de los evangélicos/pentecostales considera inconveniente legalizar la eutanasia.

Los resultados del estudio de Beltrán y Larotta (2020) son consistentes con varias tendencias internacionales relacionadas con las actitudes hacia la eutanasia, como su mayor favorabilidad en personas jóvenes, con mayor nivel educativo, mayor estrato socioeconómico y que no adhieren a una religión. En el caso de las personas que se identifican con una denominación religiosa, llama la atención la aceptación de la eutanasia entre los católicos de Colombia.

Así y todo, la aprobación mayoritaria de la eutanasia en Colombia reportada por Beltrán y Larotta (2020) contrasta con la desaprobación reportada por Inglehart et al. (2021). Esta diferencia no tiene una explicación clara. Los dos estudios utilizan muestreos probabilísticos que representan la población adulta, así que los dos resultados deberían ser generalizables. Por otra parte, la pregunta sobre la eutanasia en el estudio de Beltrán y Larotta (2020) precisa el significado de la práctica, mientras que los estudios basados en la WVS simplemente mencionan el término sin especificar su sentido. Por esta razón, el estudio de Beltrán y Larotta es menos susceptible a interpretaciones ambiguas y su resultado tiene mayor validez en relación con la eutanasia voluntaria.

Por otro lado, el estudio de Beltrán y Larotta (2020) no utiliza los métodos inferenciales utilizados en los estudios basados en la WVS. Por ello, las asociaciones que sugiere entre las actitudes sobre la eutanasia y las variables demográficas, especialmente la denominación religiosa, están soportadas en una evidencia de menor calidad.

Para condensar, los estudios de las actitudes hacia la eutanasia brindan un panorama general sobre la posición de las personas hacia la práctica y su asociación con algunos factores relevantes para su comprensión. Si bien factores como la edad y el nivel educativo muestran asociaciones robustas con las actitudes hacia la eutanasia, este tipo de factores no permiten comprender la moralidad de la práctica. En cambio, factores como la religiosidad, o un mayor reconocimiento de la libertad para elegir, guardan una relación más cercana con el debate moral sobre la eutanasia presentado en la primera parte de este capítulo.

Como se mostrará a continuación, la investigación psicológica sobre la moralidad de la eutanasia converge parcial e indirectamente con los resultados reportados en los estudios de las actitudes hacia esta práctica. El estudio de la eutanasia en la psicología moral ha estado mayoritariamente basado en la TFM, sin referir importantes aspectos del debate moral o de los estudios de las actitudes sobre la eutanasia. Entre estos aspectos se encuentra la importancia que tiene la autonomía en la aprobación de la eutanasia, así como la relevancia de la religiosidad en la condena de esta práctica. En cambio, la psicología moral ha propuesto otros elementos de análisis derivados de la TFM en el abordaje de la eutanasia. En particular, estos estudios resaltan la importancia que tienen los fundamentos morales para describir los juicios sobre la eutanasia, así como la relevancia de otras variables como la ideología política en los juicios sobre esta práctica. A seguir se revisarán estos elementos.

La Investigación de los Juicios Morales sobre la Eutanasia

Las investigaciones sobre la eutanasia en la psicología moral tienen sus raíces en el estudio de la asociación entre la ideología política¹⁷ y los fundamentos morales. Esta asociación ha permitido una primera aproximación a los aspectos morales subyacentes a la aprobación o rechazo de la eutanasia. El estudio de los fundamentos morales asociados a la ideología política

¹⁷ Como se mencionó en anteriormente, el concepto de ideología política en estas investigaciones se basa en un continuo entre un polo conservador y un polo liberal que intenta reflejar la dinámica política de los Estados Unidos de América. Algunas de estas investigaciones, sin embargo, aplican este concepto en otros países. Con independencia de las discusiones que pueden surgir alrededor de la validez de este concepto en países con dinámicas políticas distintas, esta nota busca simplemente aclarar el significado de este concepto, pero no se desarrolla una discusión sobre él porque no es un concepto central en la presente investigación.

es una de las primeras, y tal vez más difundidas, aplicaciones de la TFM. Partiendo de una concepción de la ideología política como un continuo entre el liberalismo y el conservadurismo, las primeras hipótesis sobre la relación entre los fundamentos morales y la ideología política plantearon que el liberalismo está asociado principalmente a los fundamentos morales del daño/cuidado y de la equidad/reciprocidad, mientras que el conservadurismo está asociado tanto a estos dos fundamentos morales como a los tres fundamentos morales restantes: la pertenencia al grupo/lealtad, la autoridad/respeto y la pureza/santidad. Es decir, el conservadurismo está asociado a los cinco fundamentos morales por igual, mientras que el liberalismo se limita a los dos primeros (Haidt & Graham, 2007; Graham et al., 2009).

Con base en esta primera exploración de la relación entre los fundamentos morales y la ideología política, Koleva et al. (2012) indagaron si los fundamentos morales, en comparación con la ideología política, brindan descripciones más detalladas de los juicios morales sobre diversos asuntos públicos. Para Koleva et al., la ideología política agrupa un conjunto amplio de posturas sin precisar los motivos morales de cada una. Por ejemplo, los conservadores estadounidenses suelen condenar el aborto, pero al mismo tiempo suelen aprobar la posesión de armas. Según Koleva et al., los fundamentos morales pueden ayudar a comprender los motivos particulares de estas posturas conservadoras.

De este modo, Koleva et al. (2012) utilizaron un modelo de regresión múltiple para predecir los juicios morales sobre algunos asuntos públicos, incluyendo la eutanasia. Este es el primer estudio que examina la influencia de los fundamentos morales en los juicios morales sobre la eutanasia. La muestra estuvo conformada por adultos estadounidenses seleccionados por conveniencia ($N = 10,222$). Koleva et al. encontraron que la pureza/santidad fue el mejor predictor de la desaprobación moral hacia la mayoría de los asuntos morales seleccionados, en particular hacia las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la santidad de la vida. Aún así, la capacidad predictiva de la pureza/santidad fue mayor para los asuntos relacionados con la sexualidad que para aquellos relacionados con la santidad de la vida. Por ejemplo, la pureza/santidad fue un mejor predictor de la desaprobación del sexo casual ($b^* = .49, p < .001$) que de la eutanasia ($b^* = .19, p < .001$). En este estudio el mejor predictor para la eutanasia fue la asistencia a los servicios religiosos ($b^* = .21, p < .001$), seguido por la ideología política ($b^* = .20, p < .001$). En otras palabras, la asistencia a los servicios religiosos y la ideología política

predijeron mejor la condena moral de la eutanasia que la pureza/santidad. Incidentalmente, el fundamento de la equidad/reciprocidad no fue un predictor significativo de la mayoría de asuntos morales, en contraposición a la importancia que se ha asignado a la justicia tanto en la filosofía como en la psicología moral.

De acuerdo con Koleva et al. (2012), la principal ventaja de la TFM es que permite describir las intuiciones morales compartidas por un conjunto amplio de asuntos morales. Por ejemplo, el estudio de Koleva et al. muestra que muchos asuntos morales, desde el uso de pornografía hasta la investigación con células madres, se ven influidos por la pureza/santidad. Sin embargo, Koleva et al. afirman que la TFM es inadecuada para describir las intuiciones asociadas a un único asunto moral. Es este el caso de la eutanasia, en el que, como se acabó de mencionar, la pureza/santidad fue el único fundamento moral que predijo significativamente la eutanasia, aunque con un efecto menor en comparación con el efecto de otras variables no morales como la ideología política o la asistencia a los servicios religiosos.

Con el objetivo de profundizar los hallazgos de Koleva et al. (2012), Milesi (2016) investigó si la sofisticación política, entendida como el interés y conocimiento de la política, modera la relación entre los fundamentos morales y las actitudes sobre asuntos políticos en una muestra de estudiantes universitarios en Italia. Milesi encontró que las actitudes hacia la eutanasia estuvieron relacionadas con la pertenencia al grupo/lealtad ($r = -.23, p < .01$), la autoridad/respeto ($r = -.24, p < .01$) y la pureza/santidad ($r = -.38, p < .001$). Sin embargo, la pureza/santidad fue el único fundamento moral que predijo significativamente las actitudes hacia la eutanasia ($b = -.58, p < .01$). En otras palabras, los participantes que valoran la pureza/santidad tienden a tener actitudes desfavorables hacia la eutanasia, una asociación más fuerte en las personas con una mayor sofisticación política que en las personas con una menor sofisticación política.

De la misma manera, Hsieh y Chen (2021) adoptaron un diseño similar al empleado por Koleva et al. (2012) con el fin de examinar la relación entre la ideología política, los fundamentos morales y las actitudes hacia algunas cuestiones sociales, incluida la eutanasia, en una muestra taiwanesa. Hsieh y Chen encontraron que el daño, la equidad y la pureza presentan una correlación negativa débil con la actitud hacia la eutanasia ($r = -.16, p < .004$, $r = -.11, p < .004$ y $r = -.10, p < .004$, respectivamente). Al probar en un modelo de regresión múltiple

mixto y jerárquico la capacidad predictiva de estas variables, entre otras, sobre la eutanasia, solamente la pureza fue un predictor significativo ($b = -.152, p = .007$), de manera que las personas que valoran menos la pureza suelen tener actitudes más favorables hacia la eutanasia. Este resultado, nuevamente, corrobora la influencia de la pureza/santidad en las actitudes sobre la eutanasia. Curiosamente, en este estudio la relación entre la ideología política y la actitud hacia la eutanasia fue inversa a la reportada en muestras occidentales. Mientras que en las muestras occidentales las personas con ideología conservadora sostienen actitudes desfavorables hacia la eutanasia, en la muestra taiwanesa las personas con ideología conservadora manifestaron una actitud favorable hacia esta práctica.

Finalmente, Lockhart et al. (2023) examinaron la relación entre la ideología política, los fundamentos morales y las actitudes hacia la eutanasia en una muestra representativa de la población adulta neozelandesa. En concordancia con los estudios revisados previamente, Lockhart et al. encontraron que la afiliación religiosa ($b = -0.98, p < .001$), el conservadurismo ($b = -0.14, p < .001$) y el fundamento moral de la pureza/santidad ($b = -0.32, p < .001$) son predictores negativos significativos de la aprobación de la eutanasia. Al examinar las relaciones indirectas entre el conservadurismo y la aprobación de la eutanasia a través de los fundamentos morales, Lockhart et al. encontraron que la relación negativa entre el conservadurismo y la aprobación de la eutanasia estuvo parcialmente mediada por la pureza/santidad ($b = -0.12, p < .001$). Es decir, la pureza/santidad ayuda a comprender la relación entre el conservadurismo y la aprobación de la eutanasia.

De acuerdo con Lockhart et al. (2023), este resultado indica que la oposición conservadora a la eutanasia tiene su fundamento en la defensa de la santidad de la vida. Es decir, Lockhart et al. interpretan la pureza/santidad como equivalente a la santidad de la vida. Por otra parte, Lockhart et al. señalan que el carácter transversal y no experimental de su estudio no permite establecer la causalidad de la relación entre el conservadurismo, la defensa de la pureza/santidad, y la baja favorabilidad de la eutanasia. Asimismo, su medición de las actitudes hacia la eutanasia se basó en un solo ítem. Este tipo de medición no permite detectar matices en las actitudes sobre la eutanasia relacionados, por ejemplo, con el contexto de la enfermedad.

En resumen, los anteriores estudios muestran un panorama de la investigación psicológica sobre la eutanasia. Los estudios sobre las actitudes hacia la eutanasia indican que la

favorabilidad hacia la práctica varía considerablemente, pero que ciertas variables como la autonomía y la religiosidad influyen sistemáticamente en esta variación. De la misma manera, la investigación del juicio moral sobre la eutanasia sugiere que la pureza/santidad es una influencia consistente en estos juicios. A seguir, estos elementos serán interpretados a partir del marco teórico desarrollado a lo largo de este trabajo con el objetivo de formular las preguntas de investigación que se abordarán en el próximo capítulo.

Planteamiento del Problema

Como se indicó previamente, el debate moral sobre la eutanasia muestra que los juicios sobre esta práctica se fundamentan en intuiciones relacionadas con la autonomía y con la vida. Los argumentos en el debate reconocen la importancia de las dos intuiciones, pero priorizan una de ellas para aprobar o condenar la práctica. De este modo, la aprobación moral de la eutanasia otorga mayor importancia a la autonomía, mientras que la condena moral de la eutanasia se fundamenta en la santidad de la vida.

Plantear el debate moral sobre la eutanasia en términos de la importancia asignada a los valores es coherente con los argumentos filosóficos esbozados al inicio de este capítulo. Allí se presentaron las críticas comunitaristas a la deontología contemporánea. Según estas críticas, fundamentar la moralidad en principios universales es inapropiado porque estos principios descansan en supuestos y valoraciones que no son susceptibles de justificación racional y que varían en cada comunidad. Los supuestos y valoraciones tienen diferentes expresiones históricas que se ajustan a los procesos de desarrollo y florecimiento de las comunidades humanas, pero siempre son el punto de partida para la formulación de los principios y argumentos articulados en el discurso moral.

Con el objetivo de profundizar la comprensión de las valoraciones que fundamentan la moralidad, al inicio de este capítulo también se presentó la ética de los valores como un complemento a la crítica comunitarista. La ética de los valores afirma que la moralidad está fundamentada en los valores, cualidades primarias que proporcionan el contenido de los juicios morales. Desde esta perspectiva los valores poseen una estructura que los organiza según relaciones de preferencia en las que unos valores son sentidos como superiores a otros. Los valores sentidos como superiores fundamentan entonces el juicio moral. En la ética de los valores, el sentimiento del valor y la preferencia se dan en intuiciones, es decir, en actos

cognoscitivos que aprehenden sus objetos inmediatamente y sobre los cuales se fundamentan otros actos cognoscitivos posteriores como el juicio, el recuerdo, la imaginación, etc.

Partiendo del intuicionismo moral de la ética del valor, posteriormente se presentaron los principales conceptos del Modelo Intuicionista Social (MIS) y de la Teoría de los Fundamentos Morales (TFM), dos teorías psicológicas intuicionistas de la moralidad. Estas teorías proponen fundamentar los juicios morales en un conjunto reducido de intuiciones ampliamente compartidas por los seres humanos. De esta manera, las diferentes tradiciones morales alrededor del mundo son construcciones sociales basadas en una selección diferencial de los cinco fundamentos morales que organizan las intuiciones morales básicas. Reconociendo las limitaciones de estas teorías al tomar en consideración algunas críticas dirigidas a ellas, se mostró que una conceptualización intuicionista alternativa basada en los valores resulta apropiada para dar cuenta de las intuiciones asociadas al juicio moral.

Con el propósito de mostrar la pertinencia de los valores en el estudio del juicio moral, se propuso investigar el problema moral de la eutanasia. Como se mencionó, los valores son indispensables en la normatividad de este problema moral. Adicionalmente, los estudios del juicio moral sobre la eutanasia basados en la TFM revisados en este capítulo muestran que ciertas consideraciones morales influyen más en estos juicios que otras. En particular, la pureza/santidad es el único fundamento moral que predice consistentemente los juicios morales sobre la eutanasia. Los partidarios de la TFM suelen interpretar la influencia de la pureza/santidad en los juicios morales sobre la eutanasia como una defensa de la santidad de la vida humana (Lockhart et al., 2023). Sin embargo, esta es sólo una de las interpretaciones posibles bajo los postulados teóricos de la TFM.

Según la TFM, la pureza/santidad es un fundamento moral que tiene su origen evolutivo en situaciones relacionadas con la contaminación corporal pero que ahora abarca construcciones culturales que se extienden desde los rituales para prevenir y limpiar la polución hasta las prácticas y discursos asociados a la santidad y la trascendencia (Haidt & Graham, 2007). Este rango tan amplio de significados asociados a la pureza/santidad no permite establecer con precisión cuál de ellos describe la moralidad de la eutanasia. Como señalan Koleva et al. (2012), la TFM es inadecuada para describir las intuiciones asociadas a un único asunto moral, como ocurre cuando el objetivo consiste en describir las intuiciones asociadas a la eutanasia. En otras

palabras, la TFM simplemente permite circunscribir un rango de significados que se relacionan con la eutanasia, pero no precisar cuál de ellos está involucrado directamente en el juicio moral sobre esta práctica.

Por esta razón, es necesario tomar precauciones al interpretar la influencia de la pureza/santidad en los juicios morales sobre la eutanasia. Específicamente, es imperativo precisar el significado de la pureza/santidad que motiva su asociación con los juicios morales sobre la eutanasia. Es decir, es necesario identificar el elemento esencial al interior de este fundamento moral que describe la moralidad de la eutanasia. Debido a la variada composición de la pureza/santidad, tal elemento podría ser la contaminación corporal, la santidad, la trascendencia, entre otros. Siguiendo el debate moral sobre la eutanasia, entre estos elementos la santidad es el más cercano conceptualmente a la moralidad de esta práctica. Sin embargo, la santidad es todavía un concepto demasiado amplio que puede adoptar muchos significados.

En este punto, la ética del valor ofrece una orientación teórica útil para acotar el significado de la santidad en el contexto de la eutanasia. De acuerdo con la ética del valor, lo santo es el valor más elevado en la jerarquía de valores. En las culturas religiosas, lo santo es asociado con Dios en sus múltiples manifestaciones conceptuales y experienciales. No obstante, cualquier valor puede ocupar el lugar de lo santo en un orden de preferencia subjetivo. Siempre y cuando un valor sea preferido por encima de otros valores, ese valor ocupará el lugar de lo santo en ese orden de preferencia particular, corresponda o no ese orden con una determinada jerarquía de valores objetiva.

De este modo, la santidad de la vida, usualmente esgrimida para justificar la condena moral de la eutanasia, puede ser interpretada como la preferencia absoluta del valor de la vida en comparación con otros valores. De ahí que sea la vida, y no la santidad, uno de los valores ponderados en el debate moral sobre la eutanasia. En otras palabras, el valor de la vida es la intuición que fundamenta la condena moral de la eutanasia. La santidad simplemente señala la importancia relativa de este valor en comparación con otros. Esta interpretación, inspirada en la ética del valor, no puede ser derivada de los postulados de la TFM debido a la generalidad de sus planteamientos respecto al contenido de la pureza/santidad y a su concepción limitada de los valores.

De esta manera, la ética de los valores y el debate moral sobre la eutanasia permiten identificar el valor de la vida como la principal intuición tras la condena moral de la eutanasia. No obstante, desde esta perspectiva una escasa valoración de la vida no se traduce inmediatamente en una aprobación de esta práctica. Un valor debe ser preferido, en lugar del valor de la vida, para aprobar la eutanasia. El debate moral sobre la eutanasia indica que este valor es la autonomía, pues el argumento a favor de esta práctica plantea que la vida de alguien sólo tiene valor si esa persona tiene la capacidad para valorarla e incidir en ella. De esta manera, la autonomía se presenta como un valor más elevado que la vida para los defensores de la eutanasia.

Además de las dificultades ya mencionadas para derivar la santidad de la vida del fundamento de la pureza/santidad, la TFM tampoco reconoce el valor de la autonomía como parte de los fundamentos morales. Como se mencionó con anterioridad, la TFM afirma que los fundamentos del daño/cuidado y de la equidad/reciprocidad corresponden a la ética de la autonomía de Shweder. Esta es la conexión más cercana entre la autonomía y los fundamentos morales. Sin embargo, en estas teorías la autonomía se refiere a una ética liberal que privilegia los derechos individuales sobre los deberes comunitarios. Esta idea de la autonomía, formulada a partir de los derechos, es diferente a la idea de autonomía entendida como un valor, es decir, como la capacidad de valorar y determinar la propia vida.

De la misma manera, aun si el sentido que guarda la autonomía como un valor lograra asociarse a uno o más de los fundamentos morales, las relaciones de preferencia que organizan las posiciones en el debate están fuera del alcance de la TFM. Esta teoría puede describir la asociación entre los fundamentos morales y los juicios morales, pero no cuenta con los conceptos necesarios para describir la prioridad de unas intuiciones morales sobre otras. Las relaciones de preferencia son un aporte exclusivo de la ética del valor que muestran, al mismo tiempo, la pertinencia de esta alternativa intuicionista y las limitaciones de la TFM en la descripción de las intuiciones asociadas al juicio moral sobre la eutanasia.

Aunque los estudios basados en la TFM no han reparado en la influencia del valor de la autonomía en los juicios morales sobre la eutanasia, los estudios basados en los valores han encontrado evidencia de la influencia de la autonomía en las actitudes sobre la eutanasia (Verbakel & Jaspers, 2010). En estos estudios, la autonomía es entendida como la tolerancia para

respetar las decisiones de los demás (Cohen et al., 2014). Sin embargo, estos estudios no examinan la relación entre la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia, como tampoco las relaciones de preferencia que teóricamente fundamentan estos juicios. Además, el significado de la autonomía en estos estudios difiere del significado que adopta la autonomía en el debate moral sobre la eutanasia.

Con todo lo anterior, es posible formular la pregunta principal de esta investigación de la siguiente manera: ¿cuál es la relación entre la preferencia por el valor de la autonomía, la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales sobre la eutanasia? Al respecto, se proponen dos hipótesis principales. La primera hipótesis es que la preferencia por el valor de la autonomía está asociada a la aprobación moral de la eutanasia. La segunda hipótesis es que la preferencia por el valor de la vida está asociada a la condena moral de la eutanasia. Juntas, estas dos hipótesis tienen la finalidad de describir los principales fundamentos intuitivos de los juicios morales sobre la eutanasia.

En adición a esta pregunta principal, la revisión realizada hasta el momento permite formular otras preguntas de investigación secundarias. Para comenzar, la relevancia de la santidad de la vida en el debate moral sobre la eutanasia invita a reflexionar sobre la relación entre este valor y la religiosidad. De acuerdo con Dworkin (1994), el valor de la vida es ampliamente compartido e independiente de cualquier perspectiva religiosa. Todas las personas, sin importar su denominación religiosa, intuyen la importancia que tiene la vida. De hecho, la santidad de la vida es un valor tan profundamente arraigado en las más íntimas convicciones personales que, sin importar la naturaleza de estas convicciones, su respeto e independencia absolutos deben estar garantizados. Incluso si estas convicciones conducen a una menor valoración de la vida o están fundamentadas en perspectivas no religiosas, el respeto que se debe tener ante ellas es del más alto nivel y equiparable al respeto que se debe tener frente a las perspectivas religiosas. Por consiguiente, el centro del debate normativo está en el valor que se adjudique a la vida y no en la religiosidad.

Esta perspectiva normativa, según la cual los juicios morales sobre la eutanasia giran alrededor de la santidad de la vida y no de la religiosidad, es parcialmente corroborada por la investigación de las actitudes hacia la eutanasia. Aunque estos estudios muestran que una mayor religiosidad suele estar asociada a una actitud desfavorable hacia la eutanasia (Inglehart et al.,

2021; Verbakel & Jaspers, 2010), también advierten que esta relación puede atenuarse en función de la denominación religiosa y del país (Cohen et al., 2014). Por una parte, ciertas denominaciones religiosas, como los cristianos evangélicos y adventistas, muestran consistentemente una actitud desfavorable hacia la eutanasia, mientras que otras denominaciones protestantes de orientación más liberal tienen actitudes más favorables. Por otra parte, la cultura de cada país parece influir en la relación entre la religiosidad y las actitudes hacia la eutanasia, pues en los países sin mayorías religiosas los individuos identificados con una religión suelen tener actitudes más favorables hacia la eutanasia, con independencia de su denominación religiosa. Esto indica que, pese a su influencia, la religiosidad no llega a ser determinante en las actitudes hacia la eutanasia. Sin embargo, como las investigaciones de las actitudes hacia la eutanasia no examinan el valor de la vida, no es posible establecer a partir de ellas si la religiosidad guarda alguna relación con este valor o si estos conceptos son independientes, como asegura Dworkin (1994).

De igual modo, la influencia de la pureza/santidad en los juicios morales sobre la eutanasia podría ser interpretada como evidencia de la independencia de la santidad de la vida y la religiosidad. La pureza/santidad juega un papel significativo en la fundamentación de las morales religiosas (Saroglou & Craninx, 2021), pero también puede fundamentar las posturas morales que otorgan poca importancia a la religión en el dominio moral. En este último caso, la santidad se relaciona con el auto-control, las relaciones interpersonales, e incluso con la trascendencia (DiBianca Fasoli et al. 2018). Lo anterior sugiere que la pureza/santidad incluye aspectos que no están relacionados con la religiosidad. No obstante, debido a su generalidad, este fundamento moral no distingue entre la religiosidad y la santidad de la vida, de manera que no puede establecer si estos fenómenos son independientes o están relacionados.

En vista de lo anterior, es importante establecer si existe una relación entre el valor de la vida y la religiosidad. Para cumplir este propósito, es necesario precisar los aspectos de la religiosidad que se tendrán en cuenta, pues este es un concepto complejo con múltiples dimensiones. Puesto que en el debate moral de la eutanasia el valor de la vida hace parte de las más íntimas y profundas convicciones personales, pero los estudios de las actitudes sobre la eutanasia sugieren que la religiosidad podría ejercer su influencia a través de los grupos religiosos mayoritarios de cada país (Cohen et al., 2014), resulta conveniente distinguir una

dimensión individual y otra social de la religiosidad. Esta distinción también es relevante ya que estos estudios han mostrado que la importancia dada a Dios y a las creencias religiosas influyen más en las actitudes hacia la eutanasia que la importancia dada a las instituciones religiosas (Inglehart et al., 2021). La tradición iniciada por Allport (1967) en el estudio de la religiosidad distingue dos grandes orientaciones religiosas: una orientación intrínseca, relacionada con los compromisos personales frente a la religión, y una orientación extrínseca, relacionada con el vínculo social que la religión genera. De ahí que estas dos orientaciones resulten apropiadas para explorar la relación entre el valor de la vida y la religiosidad.

En definitiva, la primera pregunta secundaria de esta investigación es: ¿cuál es la relación entre la orientación religiosa y la preferencia por el valor de la vida? La hipótesis que se propone como respuesta a esta pregunta es que la orientación religiosa está asociada positivamente con la preferencia por el valor de la vida. Por una parte, la orientación religiosa intrínseca podría estar asociada positivamente con la preferencia por el valor de la vida debido a que las convicciones profundas que articulan este valor pueden tener un carácter religioso, pero personal e íntimo. Por otra parte, la orientación religiosa extrínseca podría estar asociada positivamente con la preferencia por el valor de la vida gracias a la influencia que las instituciones y grupos religiosos tienen en la vida de los individuos. Adicionalmente, esta hipótesis se formula atendiendo el contexto colombiano en el que el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, es la religión mayoritaria (Beltrán & Larotta, 2020). De esta manera, la orientación religiosa, en general, podría estar asociada a la preferencia por el valor de la vida, pero distinguir las dos dimensiones de la orientación religiosa puede brindar descripciones más precisas de esta asociación.

Sumada a esta pregunta sobre la relación entre la religiosidad y el valor de la vida, otra pregunta secundaria está dirigida a explorar la relación entre el bienestar y el valor de la vida. Como se mencionó al presentar el debate moral sobre la eutanasia, el bienestar percibido por las personas es central para ponderar el valor que asignan a su vida. Sin embargo, en este contexto el bienestar incluye los intereses críticos de las personas y no se reduce a un simple cálculo de placer o dolor. Más bien, las decisiones al final de la vida se basan en una evaluación del curso vital bajo el criterio de lo que se considera una vida buena, en general.

Aunque la evidencia indica que, en efecto, las solicitudes de eutanasia no suelen estar motivadas por el dolor, sino por la disminución de la autonomía y de la capacidad para disfrutar

las actividades cotidianas (Emanuel et al., 2016), aún no se ha investigado la relación entre el bienestar percibido por las personas y el valor de la vida. Esta relación es relevante porque es plausible que, al percibir un menor bienestar en sus vidas, las personas tiendan a valorar menos la vida. De acuerdo con Verbakel y Jaspers (2010), esto podría conducir a tener una actitud más favorable hacia la eutanasia, un argumento que ellos denominan “muerte digna”. Según este argumento, la muerte se convierte en una alternativa viable cuando se percibe un gran sufrimiento. Sin embargo, Verbakel y Jaspers utilizaron medidas indirectas del sufrimiento, como la tasa de suicidios o ser viudo, que mostraron solamente evidencia parcial a favor de este argumento. Así pues, examinar directamente el bienestar percibido puede proporcionar mayor evidencia para aceptar o rechazar el argumento de la muerte digna.

En virtud de lo anterior, es importante distinguir entre el bienestar global percibido en la vida y los afectos más concretos y de corto plazo. Según el planteamiento normativo sobre la eutanasia, el valor de la vida estaría relacionado con el bienestar global, pero no con los afectos de corto plazo. Por otra parte, el argumento de la muerte digna no distingue entre estos dos componentes del bienestar. El bienestar subjetivo, como constructo teórico, incluye una dimensión sobre el bienestar global percibido, así como una dimensión sobre los afectos a corto plazo, de manera que resulta útil para explorar la relación que cada una tiene con la preferencia por el valor de la vida. Para evaluar el bienestar global percibido en la propia vida, el bienestar subjetivo incluye la satisfacción con la vida, una medida de la satisfacción general que la persona siente en su vida. Por otro lado, para evaluar el afecto a corto plazo el bienestar subjetivo incluye una medida de la frecuencia con que se han sentido un grupo de afectos positivos y negativos, por ejemplo, la frecuencia con que la persona se ha sentido orgullosa o culpable.

De esta manera, la tercera pregunta que esta investigación busca responder es: ¿cuál es la relación entre la preferencia por el valor de la vida y el bienestar subjetivo? Frente a esta pregunta se plantean dos hipótesis. La primera es que la satisfacción con la vida tiene una relación positiva con la preferencia por el valor de la vida. Esta hipótesis se deriva de la importancia que tienen los intereses críticos y la evaluación global de la vida según el argumento normativo de Dworkin (1994), así como el argumento empírico de la “muerte digna” de Verbakel y Jaspers (2010). La segunda es que los afectos positivos y negativos no tienen relación con la

preferencia por el valor de la vida. Esta hipótesis también se deriva del argumento de Dworkin (1994), quien sugiere que los cálculos de placer y dolor no son centrales para valorar la vida.

Como resultado de este planteamiento del problema, es posible plantear los siguientes objetivos de investigación.

Objetivos de Investigación

1. Describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de su relación con la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía.

1.1. Describir la relación entre la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia.

1.2. Describir la relación entre la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales sobre la eutanasia.

2. Describir la preferencia por el valor de la vida a partir de la orientación religiosa y el bienestar subjetivo.

2.1. Describir la relación entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa intrínseca y extrínseca.

2.2. Describir la relación entre la preferencia por el valor de la vida y la satisfacción con la vida y el afecto positivo y negativo.

Como se puede observar, esta investigación está orientada a cumplir dos objetivos principales. Cada uno de estos objetivos principales se subdivide en dos objetivos específicos que constituyen las acciones que alimentan los objetivos generales de la investigación. En este sentido, el alcance del trabajo, planteado en los objetivos generales, está dirigido a describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía, así como a describir la preferencia por el valor de la vida a partir de la orientación religiosa y del bienestar subjetivo. Este propósito general del trabajo se alcanzará mediante las descripciones concretas planteadas en los objetivos específicos relacionados.

Para condensar, el debate moral sobre la eutanasia y los estudios previos de las actitudes y del juicio moral sobre la eutanasia justifican la descripción de los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía. Adicionalmente, la revisión teórica y empírica realizada conduce a caracterizar la preferencia por el valor de la vida a partir de su relación con la orientación religiosa y el bienestar subjetivo.

En el próximo capítulo, se presentará el método utilizado para abordar estos objetivos de investigación. Asimismo, se reportarán los resultados obtenidos y su relevancia para las preguntas planteadas. Después se discutirán estos resultados en el marco de las teorías revisadas en los capítulos anteriores y de los hallazgos empíricos previos. Por último, se presentarán algunas limitaciones de este trabajo y futuros caminos de investigación a modo de conclusión, prestando especial atención al papel de los valores en la moralidad.

II. Metodología

En este capítulo se presenta el método utilizado para abordar las preguntas de investigación y contrastar las hipótesis de investigación formuladas al final del capítulo anterior. En el próximo capítulo se presentan los resultados obtenidos con esta aproximación metodológica y las respuestas que ofrece a las preguntas de investigación planteadas. En el Cuarto Capítulo se discuten estos resultados atendiendo al marco teórico y a la revisión empírica presentados en capítulos anteriores. Por último, a modo de conclusión se plantean algunas limitaciones de esta investigación y se sugieren algunos caminos para continuar la investigación del juicio moral sobre la eutanasia a partir de los valores.

Diseño

La presente investigación tiene un diseño no experimental, con alcance correlacional, realizado mediante el método de encuestas (Goodwin & Goodwin, 2017). En este método se miden las variables de interés mediante un conjunto estructurado de preguntas o afirmaciones dirigidas a un grupo de personas. Este diseño se implementa para alcanzar los dos objetivos principales de esta investigación: 1) describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de su relación con la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía; 2) describir la preferencia por el valor de la vida a partir de la orientación religiosa y el bienestar subjetivo. Para alcanzar estos objetivos se emplearon una serie de cuestionarios o encuestas, uno de ellos diseñado exclusivamente para los propósitos de esta investigación.

Dado que no existe una clasificación única de los diseños no experimentales, una forma de describir el diseño de esta investigación consiste en establecer su dimensión temporal y su alcance (Hernández-Sampieri & Mendoza, 2018). De esta manera, el diseño no experimental usado en esta investigación es un diseño transversal. Los diseños transversales se caracterizan por recolectar los datos de la investigación en un único momento y lugar. Adicionalmente, el diseño de esta investigación puede ser descrito mediante su alcance. En este sentido, esta investigación tiene un diseño no experimental con un alcance descriptivo y correlacional. Este estudio tiene un alcance descriptivo en tanto describe los juicios morales sobre la eutanasia y la preferencia por los valores de la autonomía y de la vida en una muestra específica. Por otro lado, la presente investigación tiene un alcance correlacional ya que establece la relación entre estas variables y otras variables de interés. Debido a que el estudio psicológico de los juicios morales

sobre la eutanasia, así como de la preferencia por los valores de la vida y la autonomía, todavía es incipiente, a lo largo de la investigación se enfatiza el alcance descriptivo junto con el alcance correlacional del diseño, aún cuando el segundo presupone el primero. En otras palabras, es importante aclarar que las relaciones entre las variables planteadas en esta investigación se basan en una descripción novedosa de estas variables a partir de un horizonte teórico que no se ha utilizado en estudios previos sobre los juicios morales o sobre los valores.

Participantes

La muestra estuvo compuesta por 382 estudiantes universitarios con edades entre 16 y 55 años ($M = 19.6$, $SD = 3.32$) de Ibagué, Tolima. El 67.5% de los participantes se identificó con el género femenino y el 32.5% restante con el género masculino. En cuanto a la denominación religiosa, el 64.9% de los participantes manifestó pertenecer al catolicismo, el 14.4% a otra denominación cristiana, el 19.1% manifestó no tener ninguna afiliación religiosa, y el 1.6% restante manifestó pertenecer a otra religión. Por programa académico, el 64.7% eran estudiantes de derecho, mientras que el 35.3% eran estudiantes de psicología.

Los participantes se seleccionaron por conveniencia, de manera que el muestreo fue no probabilístico. La selección de estudiantes de derecho y psicología obedeció a que los profesionales de estas dos disciplinas pertenecen al Comité Científico-Interdisciplinario para el Derecho a Morir con Dignidad a través de eutanasia, encargado de tramitar las solicitudes de eutanasia recibidas por el médico tratante (Ministerio de Salud y Protección Social, 2021). En Colombia, las Instituciones Prestadoras de Salud habilitadas para prestar los servicios de hospitalización de mediana o alta complejidad deben conformar al interior de cada entidad este Comité para tramitar las solicitudes de eutanasia de los pacientes. Adicionalmente, la muestra fue conformada con estudiantes de estas profesiones puesto que existen pocos estudios en Colombia que indaguen la percepción de la eutanasia en personas relacionadas con estas profesiones, y ninguno que examine los juicios sobre esta práctica en personas relacionadas con estas profesiones. No se formuló un tamaño predeterminado de la muestra, pero se intentó tener el mayor tamaño de la muestra posible en cada uno de los programas académicos. El tamaño inicial de la muestra fue de 569 participantes, pero descendió a 382 participantes, ya que 187 participantes no diligenciaron completamente los instrumentos.

Instrumentos

Juicios Morales Sobre la Eutanasia

Para medir los juicios morales sobre la eutanasia, así como la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía, se diseñó un cuestionario conformado por tres enunciados. Cada enunciado describe un caso diferente de eutanasia. Debido a su importancia en el cuestionario, a continuación se reproducen estos enunciados en su integridad.

Primer enunciado: *Un hombre de 75 años se encuentra en un hospital sufriendo un gran dolor debido a una enfermedad terminal. Tan grande es el dolor, que preferiría estar muerto a continuar viviendo. Por esta razón, le pide al médico tratante que ponga fin a su vida porque no quiere seguir sufriendo. El médico ha proporcionado todos los cuidados que se encuentran a su alcance para calmar el dolor del paciente, pero reconoce que no puede hacer nada más y estima que en cualquier caso el paciente morirá al cabo de algunos meses, por lo cual decide cumplir el deseo del paciente para acortar su sufrimiento.*

Segundo enunciado: *Una mujer de 24 años es diagnosticada con cáncer debido a un tumor cerebral. A pesar de los tratamientos administrados durante seis meses, el cáncer se ha expandido y la mujer ahora tiene más de diez tumores en su cuerpo. La mujer decide detener su tratamiento porque los efectos secundarios, que incluyen imposibilidad para moverse, fuertes dolores, náuseas, vómitos, pérdida de peso y debilidad no le permiten realizar sus actividades cotidianas. Durante este tiempo, la mujer le ha pedido repetidamente al médico tratante que la ayude a morir. El médico, tras formular un concepto clínico, decide ayudar a morir a la mujer.*

Tercer Enunciado: *Un niño de 13 años padece parálisis cerebral severa desde su nacimiento. Su enfermedad le ha causado otras enfermedades como epilepsia severa, malformaciones severas en el cuerpo y retraso mental severo, por lo cual su única expresión es un llanto permanente. Constantemente le falta el oxígeno y su condición general, según la opinión de los expertos, se caracteriza por un gran sufrimiento. Debido a la situación, los padres deciden solicitar reiteradamente al médico tratante que cause la muerte del niño. Siguiendo las indicaciones de los padres, el médico decide causar la muerte del niño al considerar que su sufrimiento aumentará en el futuro sin posibilidad alguna de disminuirlo.*

Después de cada enunciado se pide al participante que califique en una escala Likert de cinco puntos (1 = *Totalmente en desacuerdo* a 5 = *Totalmente de acuerdo*) si cree que el médico

hizo lo correcto en el enunciado. Este ítem tiene el propósito de medir el juicio moral sobre la eutanasia, de manera que las puntuaciones 4 = *De acuerdo* y 5 = *Totalmente de acuerdo* indican una aprobación de la eutanasia, las puntuaciones 1 = *Totalmente en desacuerdo* y 2 = *En desacuerdo* indican una condena de la eutanasia y las puntuaciones en el medio de la escala, 3 = *Ni de acuerdo, ni en desacuerdo* indican indiferencia hacia la práctica respecto a cada uno de los enunciados. Esta clasificación sigue la definición del juicio moral de la ética de los valores presentada en el primer capítulo, según la cual los juicios morales clasifican las acciones de las personas en las categorías de lo correcto, lo incorrecto o lo indiferente. De acuerdo con esta medición, se obtuvieron tres medidas del juicio moral, una por cada enunciado sobre la eutanasia. Adicionalmente, se calculó la media de estas tres medidas para obtener una puntuación general del juicio moral.

Después de la pregunta sobre el juicio moral, se solicita al participante que indique, de acuerdo con su respuesta sobre la acción del médico, su nivel de creencia en 10 afirmaciones, cinco de las cuales tienen el propósito de medir la preferencia por el valor de la vida y cinco la preferencia por el valor de la autonomía. Al igual que la respuesta sobre el juicio moral, las respuestas relacionadas con las 10 afirmaciones sobre los valores están organizadas en una escala Likert de cinco puntos (1 = *Totalmente en desacuerdo* a 5 = *Totalmente de acuerdo*). De esta manera, las puntuaciones altas en los ítems correspondientes a cada valor indican una mayor preferencia por ese valor, mientras que las puntuaciones bajas indican una menor preferencia por ese valor. En el Anexo A se presenta el cuestionario completo junto con las indicaciones para los participantes y los otros instrumentos utilizados en esta investigación.

A continuación se describe el proceso de construcción y validación del cuestionario para medir los juicios morales sobre la eutanasia y la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. Para construir los enunciados que describen los casos sobre la eutanasia, se revisaron algunos casos legales que motivaron el cambio en la legislación de la eutanasia. Con base en esta revisión se redactaron cinco enunciados. Por otra parte, las afirmaciones orientadas a medir la preferencia por el valor de la autonomía y por el valor de la vida fueron construidas a partir del debate moral sobre la eutanasia. En total se redactaron 26 afirmaciones, 13 para medir el valor de la autonomía y 13 para medir el valor de la vida.

Para evaluar su pertinencia, los cinco enunciados y las 26 afirmaciones fueron sometidos a la evaluación de contenido por jueces expertos. De esta manera, se contactaron tres doctores en bioética que se desempeñaban como docentes e investigadores en diferentes universidades de Bogotá, D. C. La selección de los jueces estuvo orientada a validar el contenido del cuestionario desde diversas aproximaciones teóricas en bioética. Cada experto evaluó los cinco enunciados y las 26 afirmaciones por separado, en lugares y horarios acordados bajo la disponibilidad de cada juez. La evaluación se realizó con el apoyo de una matriz con criterios como la suficiencia, la claridad, la coherencia y la relevancia de cada ítem en relación con el propósito de la investigación. De especial importancia fueron las observaciones verbales realizadas por los expertos y los comentarios escritos proporcionados en la matriz de evaluación. En general, los jueces validaron un número considerable de los enunciados y las afirmaciones. En el Anexo B se presentan la matriz de evaluación proporcionada a los jueces expertos.

A partir de la evaluación proporcionada por los expertos se depuraron y modificaron las situaciones y afirmaciones del instrumento. La depuración se inició descartando los ítems que fueron juzgados como inadecuados por dos de los tres expertos, mientras que la modificación se realizó con la orientación de los comentarios escritos y verbales ofrecidos por los expertos. Gracias a la evaluación de los jueces expertos, el contenido del instrumento se redujo a tres enunciados sobre la eutanasia y 10 afirmaciones por enunciado, cinco afirmaciones sobre el valor de la vida y cinco afirmaciones sobre el valor de la autonomía.

Para examinar las características de confiabilidad y validez de esta versión del instrumento se realizó una aplicación piloto con 29 estudiantes universitarios. Con los datos obtenidos en este piloto se realizó un análisis factorial exploratorio con extracción mediante eje principal y rotación oblimin que mostró una estructura unifactorial en la que los ítems correspondientes a la preferencia por el valor de la autonomía cargaron positivamente sobre el factor, mientras que los ítems correspondientes a la preferencia por el valor de la vida cargaron negativamente en el factor. En este piloto, la consistencia interna de la escala se midió con el coeficiente α de Cronbach que mostró una consistencia interna insuficiente respecto a la primer y segundo enunciado ($\alpha = .63$, $\alpha = .65$, respectivamente), pero aceptable respecto al tercer enunciado ($\alpha = .72$). Con estos indicadores se decidió adoptar esta versión del instrumento para la aplicación en la muestra seleccionada.

Con el objetivo de confirmar si la validez y confiabilidad del instrumento se mantenía en la muestra de este estudio, se realizó un nuevo análisis factorial exploratorio. La extracción de los factores se basó en el método de eje principal debido a que, a diferencia de otros métodos de extracción, este método no asume la normalidad multivariada (Watkins, 2018). Además, se utilizó una rotación oblicua oblimum que permite la correlación entre los factores, pues se esperaba una correlación negativa entre la preferencia por el valor de la vida y la preferencia por el valor de la autonomía. Para seleccionar el número de factores se examinó el gráfico de sedimentación del análisis que mostró un punto de máxima curvatura en tres factores. En la solución de tres factores cada factor estuvo sobredeterminado y ninguna variable tuvo cargas cruzadas significativas. Por estas razones se adoptó la solución de tres factores en lugar de la solución de dos factores inicialmente formulada.

La distribución de las cargas factoriales en la solución de tres factores se adecuó parcialmente a los resultados esperados. Como se esperaba, el primer factor del modelo recibió principalmente las cargas de cuatro variables propuestas para medir la preferencia por el valor de la autonomía, mientras que el segundo factor recibió principalmente las cargas de tres variables formuladas para medir la preferencia por el valor de la vida. El tercer factor del modelo, por otra parte, recibió la carga de una variable diseñada para medir la preferencia por el valor de la vida y de otra variable diseñada para medir la preferencia por el valor de la autonomía. Estas variables consisten en las afirmaciones: “La dignidad humana exige proteger la vida de las personas” y “La dignidad humana exige proteger la autonomía de las personas”, respectivamente. Adicionalmente, el tercer factor también recibió la carga de la variable correspondiente a la afirmación “La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia”.

Bajo esta distribución de las cargas factoriales, la interpretación de los dos primeros factores es relativamente sencilla. Siguiendo el propósito bajo el cual se formularon los ítems, el primer factor corresponde a la preferencia del valor de la autonomía, mientras que el segundo factor corresponde a la preferencia por el valor de la vida. En cambio, al ser un resultado inesperado, la interpretación del tercer factor es más compleja. Es claro que dos de las variables que cargan sobre este factor comparten la idea de dignidad, así que es factible que estas variables midan algún aspecto de este concepto. En contraste, la variable correspondiente a la afirmación “La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia” no parece

tener ninguna relación con el concepto de dignidad y es posible que refleje una medida distinta, aunque probablemente sea un ítem con una redacción deficiente. Acogiendo esta última interpretación, se excluyó esta variable de los análisis posteriores. De acuerdo con lo anterior, se decidió llamar al primer factor “Valor de la Autonomía”, al segundo factor “Valor de la Vida” y al tercer factor “Dignidad”. En la Tabla 1 se presentan las cargas factoriales de cada uno de estos factores.

Tabla 1

Resultado del Análisis Factorial Exploratorio del Cuestionario Sobre el Juicio Moral de la Eutanasia, el Valor de la Vida y el Valor de la Autonomía

Ítem	Factores								
	Primer Enunciado			Segundo Enunciado			Tercer Enunciado		
	1	2	3	1	2	3	1	2	3
La dignidad humana exige proteger la vida de las personas	-.11	.13	.48	-.17	.19	.41	-.14	.15	.56
Las personas tienen el deber de continuar viviendo incluso cuando no desean vivir	-.17	.57	.17	-.02	.81	-.01	-.09	.66	-.05
Las personas no tienen el derecho de elegir cuándo terminar su propia vida	.04	.73	-.11	-.06	.54	-.09	-.02	.68	-.06
Todas las personas tienen el mismo deber de vivir	-.06	.53	.20	.01	.65	.08	.04	.76	.10
La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia	.04	.14	.57	.02	.25	.48	.02	.29	.46
La dignidad humana exige proteger la autonomía de las personas	.11	-.19	.56	.04	-.16	.59	.10	-.18	.61
Las personas pueden elegir acabar con su propia vida cuando no desean continuar viviendo	.69	-.05	-.04	.68	-.17	-.04	.65	-.10	.02
Elegir cuándo morir es un derecho de las personas	.81	-.02	.02	.84	.09	-.06	.85	.01	-.03
Todas las personas tienen el mismo derecho a morir	.71	.03	.04	.72	.03	.03	.72	.04	0
El valor de la propia vida depende de cada persona	.57	.08	.01	.58	-0.01	.05	.59	.05	.06

Nota. Los factores fueron extraídos mediante el método de eje principal con una rotación oblicua oblimin. Las cargas factoriales mayores a .30 están en negrita.

Para comprobar que el análisis factorial realizado cumple los supuestos necesarios, se utilizaron la prueba de esfericidad de Bartlett y la prueba Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) de idoneidad del muestreo (Watkins, 2018). La prueba de esfericidad de Bartlett contrasta la matriz de correlaciones de los datos con una matriz de identidad. El resultado de esta prueba indica que la matriz de correlaciones de los datos es indicada para detectar los factores subyacentes en el primer, segundo y tercer enunciado ($\chi^2 = 969$, $df = 45$, $p < .001$; $\chi^2 = 1020$, $df = 45$, $p < .001$; $\chi^2 = 1044$, $df = 45$, $p < .001$, respectivamente). Por otro lado, la prueba KMO indica la proporción de la varianza en las variables que puede ser capturada por el análisis factorial. La Medida de Idoneidad del Muestreo (*MSA*, por sus siglas en inglés) indica que el análisis factorial puede dar cuenta de una proporción elevada de la varianza en el primer, segundo y tercer enunciado ($MSA = .80$, $MSA = .81$, $MSA = .80$). Juntos, los resultados de estas medidas indican que el análisis factorial realizado cumple con los supuestos requeridos.

Ahora bien, las subescalas correspondientes a los tres factores mostraron una confiabilidad adecuada en los tres enunciados sobre la eutanasia. Para medir la consistencia interna de cada subescala se utilizó el coeficiente ω de McDonald. Este coeficiente se basa en las cargas factoriales de cada variable y parte de supuestos más realistas que el coeficiente α de Cronbach, por lo que su uso es recomendable (Dunn et al., 2014; Trizano-Hermosilla & Alvarado, 2016). Sin embargo, puesto que el uso de α es aún extendido, se reporta este coeficiente junto a ω . Las subescala correspondiente a la preferencia del valor de la vida tuvo una consistencia interna adecuada en el primer, segundo y tercer enunciado ($\omega = .71$, $\omega = .72$, $\omega = .73$; $\alpha = .70$, $\alpha = .70$, $\alpha = .73$, respectivamente). En el mismo sentido, la subescala correspondiente a la preferencia del valor de la autonomía tuvo una buena consistencia en el primer, segundo y tercer enunciado ($\omega = .79$, $\omega = .80$, $\omega = .80$; $\alpha = .77$, $\alpha = .80$, $\alpha = .79$). Por el contrario, la subescala correspondiente al factor Dignidad mostró una consistencia interna inadecuada en el primer, segundo y tercer enunciado ($\omega = .36$, $\omega = .34$, $\omega = .44$; $\alpha = .35$, $\alpha = .34$, $\alpha = .43$, respectivamente). Aunque las puntuaciones de esta última subescala serán tenidas en cuenta más adelante bajo una perspectiva exploratoria, es necesario tener en cuenta su baja confiabilidad.

Finalmente, al corresponder a factores diferentes, las puntuaciones para cada una de las subescalas fueron calculadas de manera independiente en cada uno de los enunciados. Es decir,

se calculó la media de cada subescala para cada enunciado, de manera que se calcularon tres puntuaciones del Valor de la Vida, tres puntuaciones del Valor de la Autonomía y tres puntuaciones de la Dignidad. Asimismo, se calculó la media de las tres puntuaciones de cada factor para obtener una medida global de la preferencia por el valor de la vida, de la preferencia por el valor de la autonomía y del constructo emergente de la Dignidad.

Escala de Satisfacción con la Vida y Escala de Afecto Positivo y Negativo

Con la finalidad de medir los componentes cognitivos y afectivos del bienestar subjetivo, se aplicó la Escala de Satisfacción con la Vida (SWL, por sus siglas en inglés) y la Escala de Afecto Positivo y Negativo (PANAS, por sus siglas en Inglés). La SWL es una escala compuesta por cinco ítems que evalúa el juicio global y subjetivo que una persona realiza sobre la calidad de su propia vida (Diener et al., 1985). Este tipo de evaluación subjetiva se distingue de los aspectos objetivos que aportan a la calidad de vida de una persona, mientras que su carácter global se distingue de los afectos más volátiles y de corto plazo que afectan el bienestar de una persona. La SWL es ampliamente usada y muestra una validez y confiabilidad adecuadas en su traducción al castellano (Atienza et al., 2000). Siguiendo el procedimiento de Atienza et al., se utilizó el coeficiente α para medir la consistencia interna de la SWL en la muestra seleccionada en el presente estudio, encontrando una consistencia interna adecuada ($\alpha = .79$). En esta escala, las puntuaciones altas en los ítems indican mayor satisfacción con la vida. Para calcular la puntuación total de la escala, se calculó la media de los cinco ítems que la componen.

Por otro lado, la PANAS es una escala compuesta por 20 ítems, 10 correspondientes al afecto positivo y 10 correspondientes al afecto negativo (Watson, 1988). El afecto positivo hace referencia a las emociones asociadas al bienestar y el afecto negativo a las emociones asociadas al malestar. La PANAS supone que el afecto positivo y negativo son dimensiones independientes del afecto. Esto es, el afecto positivo y negativo no son polos opuestos de la misma dimensión, sino dos factores diferentes. La PANAS es una escala popular para medir el afecto a corto plazo y cuenta con una confiabilidad y validez adecuada en la lengua castellana (Moral, 2011; Moral, 2019). Para esta escala, Moral (2019) sugiere utilizar el coeficiente ω para evaluar la confiabilidad. Utilizando este coeficiente para medir la consistencia interna de la PANAS en la muestra seleccionada, se encontró una buena consistencia interna tanto en el factor de afecto positivo ($\omega = .86$) como en el factor de afecto negativo ($\omega = .86$). Puesto que esta escala está

compuesta por dos factores diferentes, se obtuvieron dos puntuaciones correspondientes al afecto positivo y al afecto negativo calculando la media de los ítems correspondientes a cada factor. Puntuaciones mayores en cada factor indican un mayor afecto positivo o mayor afecto negativo (Moral, 2019).

Escala de Orientación Religiosa “Age Universal” I-E-12

Para medir la orientación religiosa se utilizó la Escala de Orientación Religiosa “Age Universal” I-E-12. Esta escala contiene 12 ítems; seis miden la orientación religiosa intrínseca y seis miden la orientación religiosa extrínseca. En general, la orientación religiosa consiste en el tipo de motivación que orienta el comportamiento religioso. La orientación religiosa intrínseca captura los motivos personales del comportamiento religioso. Desde esta orientación el comportamiento religioso está motivado por las creencias religiosas y es visto como un fin en sí mismo. En cambio, la orientación religiosa extrínseca expresa los motivos sociales y contingentes del comportamiento religioso. La pertenencia a un grupo social o la paz y tranquilidad espirituales son ejemplos de los fines que motivan el comportamiento religioso de las personas con una orientación religiosa extrínseca. La escala I-E-12 exhibe propiedades psicométricas aceptables en una amplia diversidad de contextos y creencias religiosas (Maltby, 2002), incluyendo el contexto latinoamericano (Simkin & Etchezahar, 2013).

Siguiendo a Simkin y Etchezahar (2013), se midió la confiabilidad de esta escala en la muestra de este estudio mediante el coeficiente α . El resultado indica que la escala I-E-12 tiene una buena confiabilidad en el factor correspondiente a la Orientación Intrínseca ($\alpha = .87$), así como en el factor correspondiente a la Orientación Extrínseca Social ($\alpha = .81$) y a la Orientación Extrínseca Personal ($\alpha = .84$). Por alguna razón, Simkin y Etchezahar afirman que siguen a Gorsuch y Venable (1983) en un formato de respuesta tipo Likert con cinco opciones de respuesta que van desde 1 = *Totalmente de acuerdo* a 5 = *Totalmente en desacuerdo*. Sin embargo, las opciones de respuesta reportadas por Gorsuch y Venable en realidad van desde 1 = *Estoy fuertemente en desacuerdo* a 5 = *Estoy fuertemente de acuerdo*. Es decir, el orden de las escalas es inverso. Debido a que los otros instrumentos usados en esta investigación tienen formatos de respuesta en orden ascendente, se decidió adoptar el orden utilizado por Gorsuch y Venable, pero utilizando las etiquetas de Simkin y Etchezahar. De esta manera, el formato de

respuesta de la escala I-E-12 utilizado en este estudio va desde 1 = *Totalmente en desacuerdo* y 5 = *Totalmente de acuerdo*.

Las puntuaciones de las subescalas correspondientes a los tres factores de la orientación religiosa se obtuvieron calculando la media de cada subescala, de modo que puntuaciones más altas en cada subescala indican una mayor orientación religiosa. Dado que los factores de esta escala son concebidos como diferentes dimensiones de la orientación religiosa que guardan una relación cercana entre sí, manifestada en correlaciones positivas entre los factores (Simkin y Etchezahar, 2013), se consideró pertinente obtener una medida global de la orientación religiosa calculando la media de las tres subescalas.

Procedimiento

Para iniciar la recolección de datos, se solicitó el permiso de los directores de los programas académicos de psicología y derecho para aplicar los instrumentos de la investigación, explicando los propósitos del estudio y la naturaleza de la participación de los estudiantes. Una vez obtenida la autorización de los directores de programa, se solicitó el permiso de los docentes de diversas asignaturas asociadas a estos programas académicos para aplicar los instrumentos. La selección de los docentes y las asignaturas se realizó bajo el criterio de abarcar la mayor cantidad de semestres académicos. Con el consentimiento de los docentes, se aplicaron los instrumentos en el horario y lugar usual de cada asignatura. La totalidad de los participantes a los que se invitó a participar decidieron participar en la investigación. Ningún participante se seleccionó a sí mismo en la composición de la muestra. Todos los participantes que aceptaron la invitación a participar y entregaron los instrumentos diligenciados fueron incluidos en la investigación.

Se hizo una lectura pública del consentimiento informado de la investigación, explicando la naturaleza de la participación de los estudiantes y resolviendo sus inquietudes. El consentimiento informado usado en esta investigación se encuentra en el Anexo C de este documento. Los estudiantes que decidieron participar firmaron el consentimiento informado. El consentimiento informado firmado por los participantes se distribuyó en una hoja diferente a los instrumentos para salvaguardar la confidencialidad de las respuestas. Los instrumentos fueron entregados en hojas de papel y se solicitó a los participantes marcar su respuesta con bolígrafos para que las respuestas se preservaran durante más tiempo. Ningún participante recibió un incentivo o compensación por su participación en el estudio. El tiempo de respuesta de los

instrumentos, excluyendo la presentación de la investigación y del consentimiento informado, se limitó a aproximadamente 15 minutos.

Cabe resaltar que la recolección de información inició en el segundo semestre de 2019. Debido a la pandemia del COVID-19, la recolección de información fue postergada hasta el primer semestre del 2022, una vez se retornó a la presencialidad académica. Así, en el segundo semestre del 2019 se recolectó la información correspondiente a los estudiantes de psicología y en el primer semestre del 2022 se recolectó la información correspondiente a los estudiantes del programa de derecho.

Una vez finalizada la recolección de la información, se asignó un código numérico a cada participante para impedir la asociación de sus respuestas con su identidad. Luego se procedió a la consolidación de la base de datos y se realizó un diagnóstico de los datos centrado en los valores faltantes. En este diagnóstico se encontró que de 569 participantes que diligenciaron los instrumentos, 187 tenía al menos un valor faltante. Tras depurar los casos con valores faltantes de la base de datos, el tamaño de la muestra descendió a 382 participantes. Debido a la conveniencia del análisis de los casos completos se decidió proceder a los análisis estadísticos con la muestra depurada de 382 participantes.

Aunque algunas variables mostraron una distribución no normal, se decidió conservar las puntuaciones originales y no se implementó ninguna transformación sobre los datos, prefiriendo métodos no paramétricos libres de supuestos distribucionales para su análisis si los métodos paramétricos no resultaban apropiados. Por otro lado, se identificaron algunos valores extremos, pero se decidió conservarlos debido a la información que proporcionan sobre las variables de interés y a que los métodos no paramétricos toleran adecuadamente este tipo de valores.

Consideraciones Éticas

En esta investigación se siguieron las consideraciones éticas recomendadas para la implementación de los diseños de investigación no experimentales en psicología. Específicamente, se tomaron como referente los principios éticos de la *American Psychological Association* (APA, 2017). Estos principios éticos están dirigidos a proteger los derechos y el bienestar de los participantes de las investigaciones psicológicas. Al respecto, es importante notar que este código de conducta dispensa el uso del consentimiento informado en la investigación cuando no es posible asumir razonablemente que la investigación pueda crear malestar o daño e

involucra sólo cuestionarios anónimos cuyas respuestas no implican riesgo de incurrir en responsabilidad civil o criminal o daño a la reputación, empleabilidad o finanzas de los participantes. Aunque esta investigación cumple estos criterios, se obtuvo el consentimiento informado de los participantes para darle un mayor rigor ético.

El consentimiento informado otorgado a los participantes estipuló que los datos recolectados serían usados exclusivamente para los fines de la investigación y que a cada participante le sería asignado un código numérico para registrar sus respuestas de los cuestionarios. Puesto que los participantes otorgaron su consentimiento en un documento diferente a los cuestionarios diligenciados, no es posible asociar las respuestas de un participante con su identidad personal, de manera que todos los datos obtenidos en la investigación son completamente anónimos. Esta medida protege la confidencialidad de los participantes. Dado que algunos participantes eran menores de edad al momento de participar en la investigación, es importante aclarar que su participación está basada en su asentimiento informado, equivalente al consentimiento informado para menores de edad.

Con el fin de asegurar la comprensión de los participantes acerca de la investigación y de su participación en ella, se utilizó un lenguaje sencillo que se consideró entendible para los participantes. En adición a la información consignada en el formato de consentimiento informado, se brindó una explicación verbal de la investigación y se contestaron las preguntas que surgieron en los participantes. De esta manera, se ofreció la mayor claridad posible sobre la investigación para obtener un consentimiento que respetara la autonomía de los participantes. En particular, se enfatizó la libertad de no participar en la investigación o de abandonarla en cualquier momento si así se deseaba, sin cuestionamientos de ningún tipo por parte del investigador.

Asimismo, puesto que los cuestionarios diligenciados eran encuestas de opinión sobre temas generales, se juzgó como mínimo o inexistente el riesgo de daño físico, emocional o psicológico como resultado de la participación en el estudio. Por otra parte, el investigador no tenía relación alguna con los participantes en el momento de recolectar los datos, de manera que su autoridad sobre los participantes fue mínima y no es razonable pensar que pudo haber abusos de autoridad. Debido a que ningún participante recibió incentivos para participar, más allá de la invitación, tampoco hay lugar a incentivos inapropiados o exagerados que puedan comprometer

la integridad de la investigación. Por último, como no hubo ningún procedimiento de recolección encubierto, no fue necesario ningún engaño previo ni aclaración posterior a la recolección de datos.

Finalmente, todos los datos fueron recolectados y procesados por el investigador. De este modo se minimiza cualquier posibilidad de filtración o uso de los datos con otros fines distintos a los fines de la investigación. Por otro lado, esta investigación no recibió financiación externa y el investigador no estuvo afiliado a ninguna institución diferente a la Universidad Nacional de Colombia durante el desarrollo de esta investigación. En consecuencia, se declara que no existe ningún conflicto de interés que pueda comprometer la integridad ética de la investigación.

Análisis de Datos

Para comenzar, se realizó una descripción de las principales variables de la investigación. Luego, se realizó una descripción de los juicios morales sobre la eutanasia a partir de las variables demográficas. Tras esta descripción general, se construyó una matriz de correlaciones para identificar las correlaciones relevantes para los objetivos de la investigación y posibles correlaciones interesantes que dieran lugar a hipótesis exploratorias basadas en los datos y no anticipadas por la teoría. Estos análisis descriptivos se realizaron con el software *jamovi*, versión 2.3. Con base en las correlaciones identificadas, se procedió a realizar análisis más detallados para contrastar las hipótesis de investigación asociadas a los objetivos de este trabajo.

En primer lugar, se realizó un análisis de regresión logística ordinal por *odds* proporcionales para contrastar la hipótesis sobre la asociación negativa entre la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales sobre la eutanasia, así como la hipótesis sobre la asociación positiva entre la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia. Para este análisis se utilizó el software *r*, versión 4.1, en particular los paquetes *MASS*, *ordinal* y *ggpredict*. En segundo lugar, se realizaron análisis de regresión lineal múltiple para contrastar las hipótesis sobre la asociación positiva entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa intrínseca, así como la falta de asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa extrínseca, tanto social como personal. En tercer lugar, se realizó un análisis de regresión lineal múltiple para contrastar una hipótesis exploratoria sugerida por la matriz de correlaciones, según la cual existe una asociación negativa entre la preferencia por el valor de la autonomía y las tres dimensiones de la orientación religiosa. Aunque inicialmente se

plantearon dos hipótesis relacionadas con una posible relación entre el valor de la vida y el bienestar subjetivo, a saber, una asociación positiva entre el valor de la vida y la satisfacción con la vida y la ausencia de relación entre el valor de la vida y el afecto positivo y negativo, no fue necesario realizar análisis específicos para contrastar estas hipótesis porque la matriz de correlación proporcionó evidencia para rechazar la primera y aceptar la segunda.

En el próximo capítulo, se muestran los resultados correspondientes a estos análisis.

III. Resultados

Descripción de las Variables

En general, se presentó una alta aprobación de la eutanasia en la muestra seleccionada. La mayoría de los participantes aprobó la eutanasia en los tres enunciados. En el primer enunciado, el 85% de los participantes aprobaron la eutanasia. En el segundo enunciado, el 77.2% de los participantes aprobaron la eutanasia. En el tercer enunciado, el 75.7% de los participantes aprobaron la eutanasia. Como sugieren estos porcentajes, las puntuaciones de los juicios morales presentaron una distribución asimétrica negativa. Adicionalmente, el juicio moral en el primer enunciado tuvo una marcada distribución leptocúrtica.

Con el objetivo de establecer si existen diferencias entre los juicios morales sobre cada uno de los tres enunciados, se realizó una prueba de χ^2 . Los resultados de esta prueba indican que existen diferencias significativas en los juicios morales sobre la eutanasia entre el primer enunciado y el segundo enunciado ($\chi^2 = 213$, $df = 16$, $p < .001$), así como entre el primer enunciado y el tercer enunciado ($\chi^2 = 130$, $df = 16$, $p < .001$) y entre el segundo enunciado y el tercer enunciado ($\chi^2 = 198$, $df = 16$, $p < .001$). Sin embargo, es necesario precisar que estas diferencias se refieren a la intensidad de la aprobación de la eutanasia, pues la media de las puntuaciones de cada juicio moral fue superior a cuatro en los tres enunciados.

Ahora bien, la preferencia por el valor de la vida fue relativamente baja en los tres enunciados sobre la eutanasia ($M = 2.28$, $SD = 0.93$), mientras que la preferencia por el valor de la autonomía fue relativamente alta ($M = 3.68$, $SD = 0.91$). Por otra parte, el constructo emergente de la dignidad presentó puntuaciones relativamente altas en los tres enunciados ($M = 3.72$, $SD = 0.80$). Para examinar si se presentaron diferencias significativas en la preferencia por los valores de acuerdo a los enunciados se realizó una prueba de análisis de varianza (ANOVA) no paramétrica, o prueba H de Kruskal-Wallis. Los resultados de esta prueba indican que no se presentaron diferencias significativas entre las puntuaciones de los participantes en el valor de la vida ($\chi^2 = 1.57$, $df = 2$, $p = .46$) o en el valor de la autonomía ($\chi^2 = 0.20$, $df = 2$, $p = .90$) en los tres enunciados que describen los casos hipotéticos de eutanasia.

Respecto al bienestar subjetivo, los participantes exhibieron puntuaciones altas en la satisfacción con la vida ($M = 3.80$, $SD = 0.73$), así como una mayor ocurrencia de afectos positivos ($M = 3.33$, $SD = 0.73$) que de afectos negativos ($M = 2.49$, $SD = 0.87$). Lo anterior

sugiere un nivel moderado de bienestar subjetivo en los participantes. Por último, los datos sugieren que la orientación religiosa de los participantes fue baja. En particular, los participantes reportaron una baja orientación religiosa extrínseca social ($M = 1.44$, $SD = 0.64$), matizada por una orientación religiosa extrínseca personal ($M = 3.11$, $SD = 1.26$) y una orientación religiosa intrínseca ($M = 2.48$, $SD = 1.02$) más altas. Estos resultados indican que el principal motivo del comportamiento religioso de los participantes son los beneficios personales que conlleva la religión, como una mayor tranquilidad o sosiego, más no los beneficios sociales asociados a pertenecer a una comunidad religiosa, como una red de apoyo más amplia. Las creencias religiosas, por otra parte, parecen jugar un papel relativamente menor en la motivación del comportamiento religioso de los participantes.

La Tabla 2 muestra los estadísticos descriptivos de las variables de interés. Puesto que algunas variables tienen una escala ordinal y una distribución asimétrica, se incluye la mediana para describir la tendencia central de estas variables y el rango intercuartílico (*IQR*, por sus siglas en inglés) como medida de dispersión de las puntuaciones, así como la asimetría y la curtosis para representar la distribución de las puntuaciones.

Tabla 2

Estadísticos descriptivos de las variables observadas

	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>Med</i>	<i>IQR</i>	Asimetría	Curtosis
Primer enunciado						
Juicio moral sobre la eutanasia	4.36	0.88	5	1	-1.56	2.48
Valor de la vida	2.23	1	2	1.67	0.62	0.74
Valor de la autonomía	3.67	0.96	3.75	1.50	-0.46	0.84
Dignidad	3.75	0.87	4	1.50	-0.47	-0.30
Segundo enunciado						
Juicio moral sobre la eutanasia	4.21	1	5	1	-1.16	-0.28
Valor de la vida	2.29	0.99	2.33	1.67	0.46	0.24
Valor de la autonomía	3.6	0.95	3.75	1.50	-0.32	-0.44
Dignidad	3.72	0.86	4	1.50	-0.43	-0.50
Tercer enunciado						
Juicio moral sobre la eutanasia	4.16	1.12	5	1	-1.29	0.28

	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>Med</i>	<i>IQR</i>	Asimetría	Curtosis
Valor de la vida	2.3	1	2.33	1.33	0.40	-0.48
Valor de la autonomía	3.7	0.96	3.75	1.50	-0.33	-0.48
Dignidad	3.7	0.89	3.50	1.50	-0.44	0.27
Total de los tres enunciados						
Juicio moral sobre la eutanasia	4.25	0.79	4.33	1.33	-1.13	1.20
Valor de la vida	2.28	0.93	2.22	1.44	0.48	-0.33
Valor de la autonomía	3.68	0.91	3.71	1.50	-0.29	-0.56
Dignidad	3.72	0.80	3.67	1.13	-0.43	0.52
Satisfacción con la vida	3.80	0.73	3.80	1	-0.35	-0.49
Afectos positivos y negativos						
Afecto positivo	3.33	0.78	3.30	1.10	-0.18	-0.60
Afecto negativo	2.49	0.87	2.40	1.30	-0.40	-0.86
Orientación religiosa						
Orientación religiosa intrínseca	2.48	1.02	2.50	1.68	0.23	1.59
Orientación religiosa extrínseca personal	3.11	1.26	3.33	2	-0.35	-1.03
Orientación religiosa extrínseca social	1.44	0.64	1	0.68	1.51	-0.33
Orientación religiosa total	2.34	0.82	2.44	1.26	-0.10	-0.90

Nota. Los estadísticos descriptivos de los juicios morales sobre la eutanasia, el valor de la vida, el valor de la autonomía y la dignidad se presentan agrupados según cada uno de los tres enunciados usados para su medición. El error estándar para la asimetría y la curtosis fue 0.13 y 0.25, respectivamente.

Descripción de los Juicios Morales Sobre la Eutanasia de Acuerdo con las Variables

Demográficas

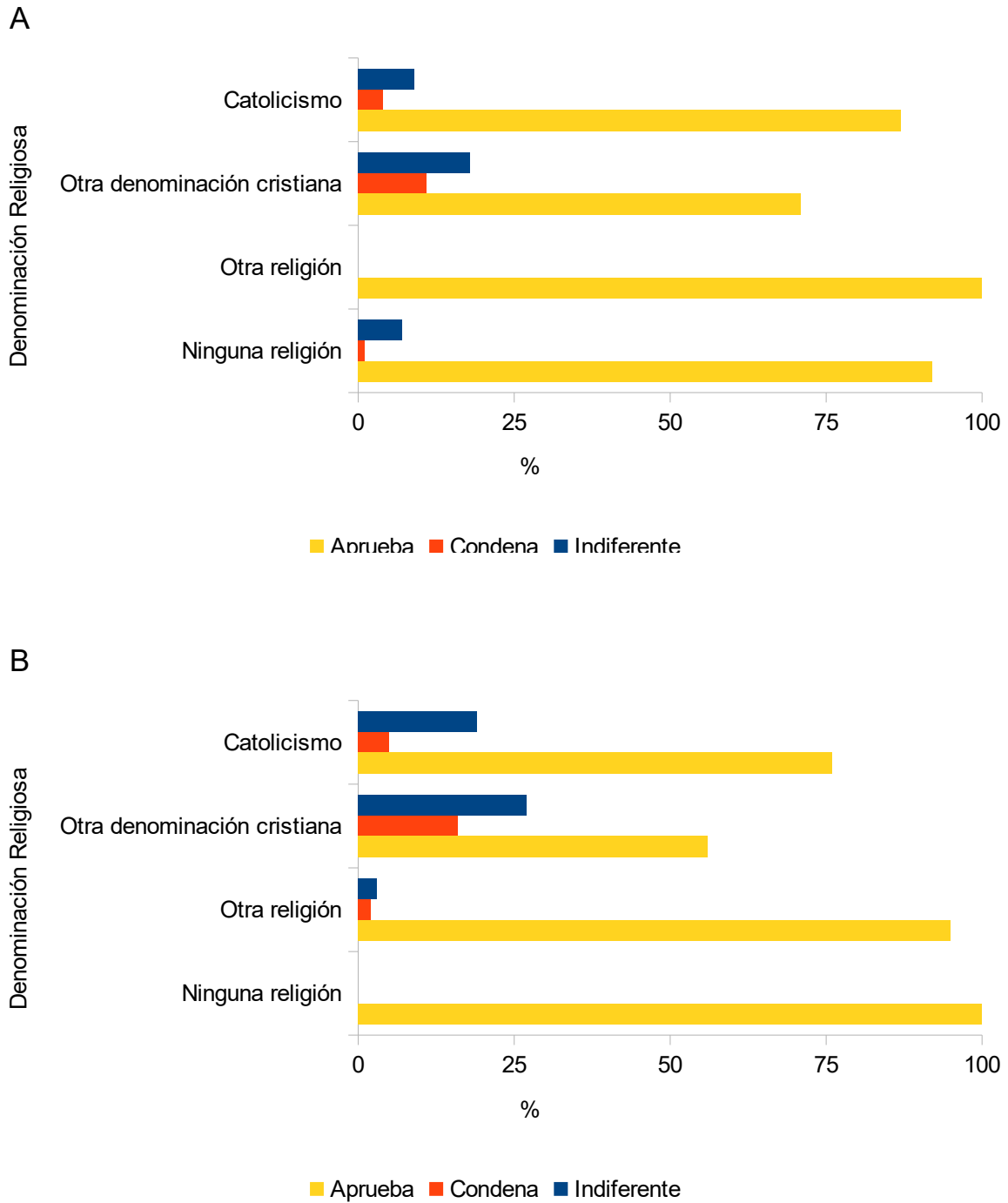
Con la finalidad de brindar una caracterización más precisa de los juicios morales, se realizó una descripción de estos juicios en términos de las variables demográficas. En esta descripción, se prestó particular atención a la denominación religiosa debido a la influencia que esta variable demográfica ha mostrado en las actitudes sobre la eutanasia en estudios previos. En este sentido, todas las denominaciones religiosas observadas en este estudio, incluyendo la no identificación con una religión, mostraron una alta aprobación de la eutanasia. En el caso del catolicismo, la denominación religiosa más frecuente en la muestra seleccionada, los niveles de

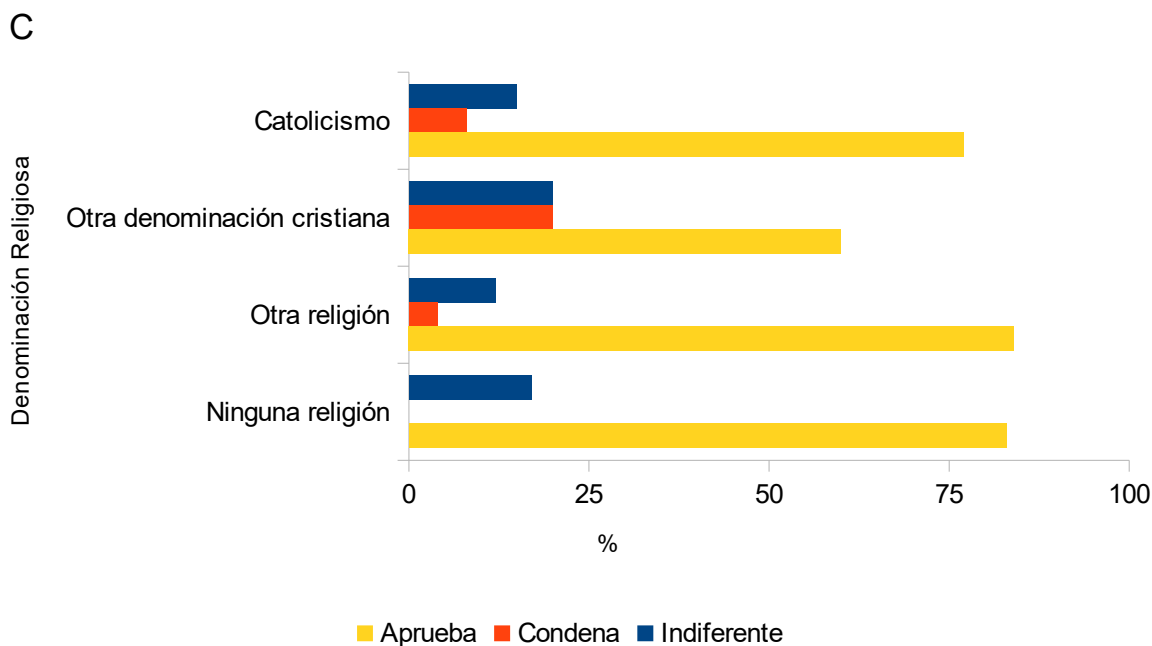
aprobación en cada uno de los tres enunciados supera el 75%. Las personas identificadas con otra religión y las personas que no se identificaron con ninguna religión mostraron niveles de aprobación aún mayores, por encima del 80% y alcanzando el 100% en el segundo enunciado y tercer enunciado, respectivamente. La aprobación más baja, que por ello no deja de ser considerable, se presentó en las personas con otra denominación cristiana que no superó el 75% en ninguno de los tres enunciados.

Por otra parte, los niveles más altos de condena de la eutanasia se encontraron en las personas identificadas con otra denominación cristiana, con un mínimo del 11% en el primer enunciado y alcanzando el 20% en el tercer enunciado. Este rango es considerablemente mayor que el rango de desaprobación de las personas identificadas con el catolicismo, la segunda denominación que mostró mayor condena, que osciló desde 4% en el primer escenario hasta 8% en el tercer escenario. De la misma manera, las personas identificadas con otra denominación cristiana mostraron los niveles más elevados de indiferencia frente a la eutanasia, alcanzando el 27% en el segundo escenario. En todas las denominaciones religiosas consideradas, los niveles de indiferencia y condena moral frente a la eutanasia fueron más elevados en el tercer enunciado que en los dos primeros enunciados. La Figura 1 muestra los juicios morales sobre la eutanasia de acuerdo con la denominación religiosa de los participantes en los tres enunciados.

Figura 1

Juicios Morales Sobre la Eutanasia Según la Denominación Religiosa





Nota. Panel A: Juicio moral sobre el primer enunciado. Panel B: Juicio moral sobre el segundo enunciado. Panel C: Juicio moral sobre el tercer enunciado.

Con el objetivo de establecer si existen diferencias significativas entre los juicios morales de cada enunciado sobre la eutanasia en función de la religión, se utilizó la prueba no paramétrica H de Kruskal-Wallis, encontrando que en los tres enunciados los juicios morales difieren significativamente de acuerdo a la denominación religiosa ($\chi^2 = 17.1, df = 3, p = < .001$, $\chi^2 = 29.7, df = 3, p = < .001$, $\chi^2 = 11.2, df = 3, p = < .011$). Un análisis más detallado de este resultado mediante la prueba de comparación dos a dos de Dwass, Steel y Critchlow-Fligner muestra que la diferencia entre los juicios morales de acuerdo a la denominación religiosa, en los tres enunciados sobre la eutanasia, obedece principalmente al contraste entre las puntuaciones de las personas identificadas con otra denominación cristiana y las personas que no se identifican con una religión. En menor medida, la diferencia entre las personas identificadas con el catolicismo y las personas que no se identifican con una religión explican, en los dos primeros enunciados, las diferencias en los juicios morales en función de la denominación religiosa. Adicionalmente, las diferencias en los juicios morales de acuerdo a la religión encontradas en el primer enunciado se explican por las distintas puntuaciones de las personas identificadas con la religión católica y las personas identificadas con otra denominación cristiana.. La tabla 3 muestra todas las comparaciones entre denominaciones religiosas en los tres enunciados.

Tabla 3

Diferencias en los Juicios Morales Sobre la Eutanasia Entre Pares de Denominaciones Religiosas

Pares de Denominaciones Religiosas		Primer Enunciado		Segundo Enunciado		Tercer Enunciado	
		<i>W</i>	<i>p</i>	<i>W</i>	<i>p</i>	<i>W</i>	<i>p</i>
Catolicismo	Otra denominación cristiana	-3.83	.034*	-3.46	.068	-3.18	.109
Catolicismo	Ninguna	3.55	.058	6.31	<.001***	2.72	.218
Catolicismo	Otra religión	-0.9	.918	0.88	.923	0.96	.904
Otra denominación cristiana	Ninguna	5.56	<.001***	7.02	<.001***	4.51	.008***
Otra denominación cristiana	Otra religión	0.76	.95	1.98	.496	1.89	.537
Ninguna	Otra religión	-2.4	.32	-1.81	.575	0.09	1.000

Nota. *W* = Suma de rangos de Wilcoxon.

p* = .05. * *p* < .001.

En cuanto a las variables demográficas restantes, se utilizó la prueba no paramétrica la prueba no paramétrica *H* de Kruskal-Wallis para establecer si existen diferencias en los juicios morales de acuerdo al género y al programa académico de los participantes. Respecto al género, los juicios morales correspondientes al primer, segundo y tercer enunciado no mostraron diferencias significativas ($\chi^2 = 0.04$, $df = 1$, $p = < .85$, $\chi^2 = 0.49$, $df = 1$, $p = < .48$, $\chi^2 = 1.12$, $df = 1$, $p = < .29$, respectivamente). En cambio, los juicios morales correspondientes al primer, segundo, y tercer enunciado mostraron diferencias debido al programa académico ($\chi^2 = 16.3$, $df = 1$, $p = < .001$, $\chi^2 = 12.4$, $df = 1$, $p = < .001$, $\chi^2 = 11.2$, $df = 1$, $p = < .001$, respectivamente). En concreto, los estudiantes de derecho mostraron una aprobación más intensa de la eutanasia que los estudiantes de psicología en los tres enunciados ($Med = 4$, $Med = 5$, respectivamente). Sin embargo, es importante enfatizar que la mayoría de los participantes en los dos grupos aprobaron la eutanasia, de manera que estos resultados reflejan diferencias exclusivamente en la intensidad de la aprobación.

Por último, no se encontró ninguna correlación entre los juicios morales sobre la eutanasia y el estrato socioeconómico o el semestre académico de los participantes.

Contraste de Hipótesis

Asociación entre el Juicio Moral sobre la Eutanasia y el Valor de la Vida y de la Autonomía

Una vez finalizada la descripción de las variables, se procedió a contrastar las hipótesis propuestas en el planteamiento del problema. En primer lugar, se contrastaron las hipótesis sobre la relación entre la preferencia por el valor de la vida, la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia. Específicamente, las hipótesis consisten en que la preferencia por el valor de la vida tiene una asociación negativa con la aprobación de la eutanasia, mientras que la preferencia por el valor de la autonomía tiene una asociación positiva con la aprobación de la eutanasia. Inicialmente, se realizó una prueba de correlación mediante el coeficiente ρ de Spearman para explorar estas hipótesis. En esta prueba se utilizaron las puntuaciones globales del juicio moral, de la preferencia por el valor de la vida y de la preferencia por el valor de la autonomía. Es decir, no se tuvieron en cuenta las diferencias entre las puntuaciones obtenidas en cada enunciado. El resultado de esta prueba indica que, en efecto, las puntuaciones bajas en la preferencia por el valor de la vida están asociadas a puntuaciones altas en el juicio moral sobre la eutanasia, mientras que las puntuaciones altas en la preferencia por el valor de la autonomía están asociadas a puntuaciones altas en los juicios morales sobre la eutanasia. La matriz presentada en la Tabla 4, registra los coeficientes de estas correlaciones junto con otras correlaciones relevantes para otras hipótesis de investigación.

Tabla 4*Correlaciones Bivariadas de las Variables de Interés*

VARIABLES	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. Juicio moral sobre la eutanasia	—									
2. Valor de la vida	-.44***	—								
3. Valor de la autonomía	.40***	-.49***	—							
4. Dignidad	-.04	.23***	-.01	—						
5. Satisfacción con la vida	-.07	.06	-.06	.09	—					
6. Afecto positivo	.13*	-.06	.16**	.10	.03	—				
7. Afecto negativo	.12*	-.04	.10	.03	-.34***	-.04	—			
8. Orientación religiosa intrínseca	-.30***	.39***	-.37***	.16**	.23***	.14**	-.05	—		
9. Orientación religiosa extrínseca social	-.32***	.34***	-.29***	.02	.02	-.04	.01	.50***	—	
10. Orientación religiosa extrínseca personal	-.23***	.33***	-.26***	.13*	.24***	.11*	.02	.74***	.36***	—

Nota. Los coeficientes reportados corresponden al coeficiente ρ de Spearman

* $p < .05$. ** $p < .01$. *** $p < .001$

Para describir con mayor detalle la asociación entre estas variables, se construyó un modelo de regresión logística ordinal por *odds* proporcionales para cada uno de los enunciados sobre la eutanasia (Agresti, 2019). Para construir cada uno de los tres modelos se utilizaron las puntuaciones de las variables correspondientes a cada enunciado. En general, la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía fueron predictores significativos de los juicios morales en los tres enunciados. Sin embargo, el análisis de cada modelo reveló diferencias interesantes en la magnitud de estos predictores. En el modelo correspondiente al primer enunciado, la preferencia por el valor de la vida fue un predictor significativo de los juicios morales sobre la eutanasia ($b = -0.63$, $SE = 0.12$, $p < .001$, 95% CI [-0.87, -0.39]), al igual que la preferencia por el valor de la autonomía ($b = 0.44$, $SE = 0.12$, $p < .001$, 95% CI [0.20, 0.69]).

En el modelo correspondiente al segundo enunciado, la preferencia del valor de la vida también fue significativa, si bien la magnitud del coeficiente de regresión disminuyó levemente ($b = -0.57$, $SE = 0.12$, $p < .001$, 95% CI [-0.81, -0.34]), a diferencia de la preferencia por el valor de la autonomía, que no solamente continuó siendo significativa, sino que aumentó considerablemente la magnitud del coeficiente de regresión ($b = .92$, $SE = 0.13$, $p < .001$, 95% CI [0.66, 1.18]). En el modelo correspondiente al tercer enunciado, la preferencia por el valor de la vida fue un predictor significativo, retomando e incrementando levemente la magnitud del coeficiente encontrada en el primer enunciado ($b = -0.69$, $SE = 0.12$, $p < .001$, 95% CI [-0.92, -0.47]), mientras que la preferencia por el valor de la autonomía continuó siendo un predictor

significativo, más con una magnitud del coeficiente considerablemente menor a la encontrada en los dos enunciados anteriores ($b = 0.25$, $SE = 0.12$, $p = .03$, 95% CI [0.02, 0.48]). Como se planteó en las hipótesis principales de esta investigación, estos resultados indican que la preferencia por el valor de la vida está asociada negativamente con los juicios morales sobre la eutanasia y que la preferencia por el valor de la autonomía está asociada positivamente con los juicios morales sobre la eutanasia.

Aunque los estimadores definen la magnitud y dirección de la relación entre los valores y los juicios morales, su interpretación es más sencilla a partir de la razón de *odds* (*OR*) calculada a partir de los coeficientes de regresión de cada modelo. En este caso, la razón de *odds* hace referencia a la relación entre la preferencia por el valor de la vida o por el valor de la autonomía y la probabilidad de aprobar la eutanasia vs la probabilidad de condenarla o ser indiferente frente a ella. En el primer enunciado, por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la vida, los *odds*¹⁸ de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, disminuyen en un 46%, mientras que por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la autonomía los *odds* de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, aumentan en un 56%. En el segundo enunciado, por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la vida, los *odds* de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, disminuyen en un 43%, mientras que por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la autonomía los *odds* de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, aumentan en un 151%. Finalmente, por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la vida en el tercer enunciado, los *odds* de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, disminuyen en un 99%, mientras que, por cada incremento de una unidad en la preferencia por el valor de la autonomía, los *odds* de aprobar la eutanasia, en lugar de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia, aumentan en un 28%.

Los *odds* asociados a los coeficientes de regresión muestran más claramente el cambio en la magnitud de la asociación entre los valores y los juicios morales en cada enunciado y permiten interpretar de manera más sencilla su significado. Aún así, los *odds* pueden resultar poco intuitivos. Por esta razón, otra manera de comprender los coeficientes de los modelos de

¹⁸ Los *odds* consisten en la probabilidad de ocurrencia de un evento sobre la probabilidad de que ese evento no ocurra.

regresión ordinales consiste en calcular las probabilidades esperadas de pertenecer a una categoría de la variable resultado según las puntuaciones obtenidas en las variables predictoras. En esta investigación, tal predicción de probabilidades consiste en la probabilidad de aprobar, condenar o ser indiferente a la eutanasia según la preferencia por el valor de la vida o el valor de la autonomía en cada enunciado.

La Tabla 5 y la Figura 2 muestran las probabilidades esperadas de aprobar, condenar o ser indiferente frente a la eutanasia de acuerdo con una mayor o menor preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía. Estas probabilidades son calculadas según cada predictor en cada enunciado. Es decir, primero se calculan las probabilidades esperadas de pertenecer a una de las categorías del juicio moral sobre la eutanasia a partir de la preferencia por el valor de la vida, controlando la asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y el juicio moral sobre la eutanasia. Luego se calculan las probabilidades esperadas de pertenecer a una de las categorías del juicio moral sobre la eutanasia a partir de la preferencia por el valor de la autonomía, controlando la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y el juicio moral sobre la eutanasia. Estas predicciones se calcularon para cada uno de los tres enunciados.

Tabla 5

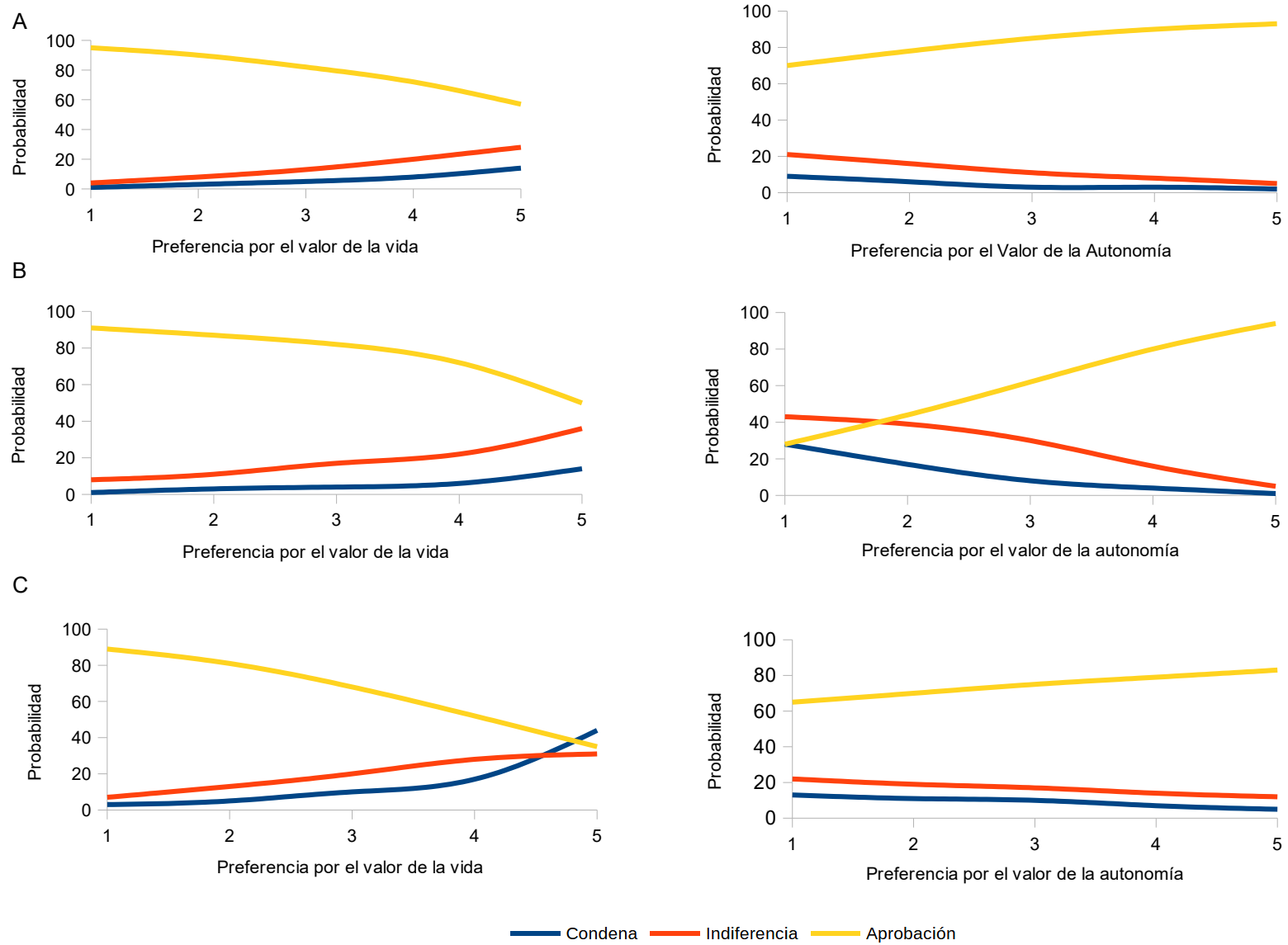
Probabilidades de los Juicios Morales Según la Preferencia por el Valor de la Vida o de la Autonomía en Tres Enunciados sobre la Eutanasia

Juicio Moral sobre la Eutanasia									
Preferencia por el Valor de la Vida	Primer enunciado			Segundo enunciado			Tercer enunciado		
	Condena	Indiferencia	Aprobación	Condena	Indiferencia	Aprobación	Condena	Indiferencia	Aprobación
1	1%	4%	95%	1%	8%	91%	3%	7%	89%
2	3%	8%	90%	3%	11%	87%	5%	13%	81%
3	5%	13%	82%	4%	17%	82%	10%	20%	68%
4	8%	20%	72%	6%	22%	72%	17%	28%	52%
5	14%	28%	57%	14%	36%	50%	44%	31%	35%
Preferencia por el Valor de la Autonomía									
1	9%	21%	70%	28%	43%	28%	13%	22%	65%
2	6%	16%	78%	17%	39%	44%	11%	19%	70%
3	3%	11%	85%	8%	30%	62%	10%	17%	75%
4	3%	8%	90%	4%	16%	80%	7%	14%	79%
5	2%	5%	93%	1%	5%	94%	5%	12%	83%

Nota. Los porcentajes corresponden a las probabilidades predichas por el modelo de regresión ordinal. El modelo predice las probabilidades a partir de un predictor a la vez, controlando la influencia del otro predictor.

Figura 2

Probabilidades de los Juicios Morales Según la Preferencia por el Valor de la Vida o de la Autonomía



Nota. Panel A: primer enunciado. Panel B: segundo enunciado. Panel C: tercer enunciado.

Los resultados del modelo indican que en todos los enunciados sobre la eutanasia considerados, un aumento en el valor de la vida está asociado a una disminución en la probabilidad de aprobar la eutanasia, así como a un aumento en la probabilidad de condenarla o ser indiferente frente a ella. Por otra parte, en los tres enunciados un aumento en la preferencia por el valor de la autonomía está asociado a un aumento en la probabilidad de aprobar la eutanasia, así como a una disminución en la probabilidad de condenar o ser indiferente frente a ella.

Con todo, estas tendencias parecen ser más pronunciadas en ciertos enunciados. En particular, la preferencia por el valor de la autonomía en el segundo enunciado estuvo asociada a un mayor aumento de la probabilidad de aprobar la eutanasia y a una mayor disminución de la probabilidad de condenarla o ser indiferente a ella que en los demás enunciados. De la misma manera, la preferencia por el valor de la vida en el tercer enunciado estuvo asociada a un mayor aumento de la probabilidad de condenar o ser indiferente frente a la eutanasia y a una mayor disminución de la probabilidad de aprobar esta práctica que en los otros enunciados.

Adicionalmente, la intensidad de la preferencia por el valor de la vida parece ser particularmente relevante en el segundo y tercer enunciado. En el segundo enunciado, una preferencia intensa por el valor de la vida estuvo asociada a una disminución súbita de la probabilidad de aprobar la eutanasia en comparación con niveles más bajos de la preferencia por este valor. En el tercer enunciado, una elevada preferencia por el valor de la vida estuvo asociada a un súbito incremento en la probabilidad de condenar la eutanasia en comparación con niveles más bajos de la preferencia por este valor.

Para finalizar esta descripción de la asociación entre la preferencia por el valor de la vida, la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia, es importante mencionar que los modelos de regresión ordinal por *odds* proporcionales asumen que los predictores del modelo tienen el mismo efecto para todas las categorías ordenadas de la variable resultado. Para comprobar este supuesto se realizó un test de líneas paralelas, o test de Brant, sobre cada uno de los tres modelos construidos. Los resultados de estas pruebas indican que los modelos correspondientes al primer, segundo y tercer enunciado cumplen con el supuesto de *odds* proporcionales ($\chi^2 = 6.88$, $df = 6$, $p = .33$; $\chi^2 = 3.81$, $df = 6$, $p = .70$, $\chi^2 = 4.56$, $df = 6$, $p = .60$, respectivamente).

Asociación entre el Valor de la Vida y la Orientación Religiosa

En el planteamiento del problema se plantearon dos preguntas de investigación secundarias. La primera busca caracterizar el valor de la vida a partir de su relación con la orientación religiosa. En este sentido, se propuso la hipótesis de que la preferencia por el valor de la vida está asociada positivamente con la orientación religiosa. Para contrastar esta hipótesis, inicialmente se examinó la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa intrínseca, extrínseca social y extrínseca personal. Como se aprecia en la Tabla 3, se encontró una asociación positiva significativa entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa intrínseca, extrínseca social y extrínseca personal ($\rho = .39, p < .001$; $\rho = .34, p < .001, \rho = .33, p < .001$).

Para describir con más detalle estas asociaciones, se construyó un modelo de regresión lineal múltiple con la preferencia por el valor de la vida como variable resultado y las tres dimensiones de la orientación religiosa como predictores. Los resultados indican que el modelo fue estadísticamente significativo ($R^2 = .20, F(3, 378) = 30.7, p < .001$). Según este modelo, la orientación religiosa extrínseca social guarda la asociación más cercana con la preferencia por el valor de la vida ($b = 0.28, SE = 0.08, p < .001, CI\ 95\% [0.11, 0.41]$), seguida por la asociación entre la orientación religiosa intrínseca y la preferencia por el valor de la vida ($b = 0.24, SE = 0.07, p < .001, CI\ 95\% [0.11, 0.38]$). Por otra parte, la orientación religiosa extrínseca personal no estuvo asociada significativamente con la preferencia por el valor de la vida al controlar la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y las otras dos dimensiones de la orientación religiosa ($b = 0.06, SE = 0.05, p = .24, CI\ 95\% [-0.04, 0.16]$).

Estos resultados apoyan la hipótesis sobre la asociación positiva entre la orientación religiosa y la preferencia por el valor de la vida. Sin embargo, como se mencionó al plantear esta hipótesis, la distinción entre la orientación religiosa intrínseca y extrínseca permitió una descripción más precisa de esta asociación. En efecto, los resultados permiten afirmar que la asociación entre la orientación religiosa extrínseca y la preferencia por el valor de la vida se caracteriza por la orientación religiosa extrínseca social, que no solamente estuvo significativamente asociada con la preferencia por el valor de la vida, sino que en la muestra seleccionada tuvo una asociación levemente más fuerte que la orientación religiosa intrínseca. En contraste, la ausencia de una asociación significativa entre la orientación religiosa extrínseca

personal y la preferencia por el valor de la vida muestra que esta dimensión de la orientación religiosa no es relevante en la preferencia por el valor de la vida.

Los modelos de regresión lineal suponen varias condiciones en la estructura de los datos para que sus resultados sean válidos. Primero, estos modelos suponen que los residuos del modelo son independientes. Para comprobar este supuesto, se utilizó una prueba de autocorrelación de Durbin-Watson que indicó que los residuos son independientes ($d = 1.94, p < .56$). Segundo, estos modelos suponen que los predictores no son multicolineales, es decir, que no presentan una correlación alta entre sí. Este supuesto se comprobó mediante el Factor de Inflación de Varianza (*VIF* por sus siglas en inglés). Como era de esperarse, se encontró una correlación moderada entre la orientación religiosa intrínseca ($VIF = 2.53$), la orientación religiosa extrínseca social ($VIF = 1.29$) y la orientación religiosa extrínseca personal ($VIF = 2.22$). Sin embargo, este nivel de correlación no representa un mayor problema para la estimación de los coeficientes del modelo. Tercero, estos modelos asumen que los residuos del modelo son homocedásticos, es decir, que tienen una varianza constante. Para comprobar este supuesto se utilizó una prueba de heteroscedasticidad de Goldfeld-Quandt, encontrando que los errores son homocedásticos ($F = 1.02, p = .45$). Por último, estos modelos asumen que los residuos del modelo tienen una distribución normal. Una prueba de normalidad de Kolmogorov-Smirnov sugiere que, en efecto, los residuos tienen una distribución normal ($D = .04, p = .55$). En conjunto, la comprobación de estos supuestos sugiere que los resultados del modelo son válidos.

Asociación entre la Preferencia por el Valor de la Vida y el Bienestar Subjetivo

Después de examinar la pregunta sobre la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa, se abordó la segunda pregunta de investigación secundaria, relacionada con la asociación entre el valor de la vida y el bienestar subjetivo. Frente a esta pregunta se plantearon dos hipótesis. La primera es que la preferencia por el valor de la vida está asociada positivamente con la satisfacción con la vida. La segunda es que la preferencia por el valor de la vida no está asociada significativamente con el afecto positivo y negativo. Para contrastar estas hipótesis, se examinaron las correlaciones entre la preferencia por el valor de la vida, la satisfacción con la vida, el afecto positivo y el afecto negativo reportadas en la Tabla 3. Sin embargo, no se encontró ninguna correlación significativa entre la preferencia por el valor de

la vida y las variables relacionadas con el bienestar subjetivo. Este resultado aporta evidencia en contra de la hipótesis según la cual la preferencia por el valor de la vida está asociada a satisfacción con la vida, pero corrobora la hipótesis según la cual no existe asociación entre la preferencia por el valor de la vida y el afecto positivo y negativo.

Con este resultado se completa el contraste de las hipótesis formuladas en esta investigación. Sin embargo, antes de pasar a discutir estos resultados conviene mencionar algunas asociaciones significativas que emergieron entre las variables observadas en este estudio. En primer lugar, se encontró una asociación positiva significativa entre la preferencia por el valor de la vida y el constructo emergente de la dignidad ($\rho = .23, p < .001$), pero no se encontró ninguna asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y la dignidad. Este resultado es interesante porque el constructo de la dignidad emergió a partir de la asociación entre dos ítems que compartían este concepto, pero cada ítem relacionaba la dignidad con la vida o con la autonomía, por lo que era plausible esperar una asociación entre la dignidad y la preferencia por los dos valores, mas no una asociación exclusivamente con uno de ellos.

En segundo lugar, fue notable la asociación negativa entre la preferencia por el valor de la autonomía y la orientación religiosa intrínseca ($\rho = -.37, p < .001$), la orientación religiosa extrínseca social ($\rho = -.27, p < .001$) y la orientación religiosa extrínseca personal ($\rho = -.26, p < .001$) encontrada en este estudio. Estas asociaciones permiten caracterizar la preferencia por el valor de la autonomía en su oposición a la orientación religiosa. De manera exploratoria, se construyó un modelo de regresión lineal múltiple con la preferencia con el valor de la autonomía como variable resultado y las tres dimensiones de la orientación religiosa como predictores. Este modelo fue estadísticamente significativo ($R^2 = .14, F(3, 378) = 21, p < .001$). En este modelo, la orientación religiosa intrínseca mostró una asociación negativa con la preferencia por el valor de la autonomía ($b = 0.06, SE = 0.05, p = .24, CI\ 95\% [-0.04, 0.16]$), pero las otras dos dimensiones de la orientación religiosa no mostraron ninguna asociación con la preferencia por el valor de la autonomía.

Utilizando las mismas pruebas para comprobar los supuestos de los modelos de regresión lineal múltiple mencionadas previamente, se encontró que los residuos de este modelo presentaron una distribución normal ($D = 0.04, p = .51$) con una varianza constante ($F = 1.23, p = .08$) y sin auto-correlación significativa ($d = 1.96, p < .63$). De la misma manera, la orientación

religiosa íntinseca, extrínseca social y extrínseca personal no mostraron una colinealidad problemática ($VIF = 2.53$, $VIF = 1.29$, $VIF = 2.22$, respectivamente). Estas pruebas indican que los resultados de este modelo son válidos.

En resumen, los resultados de esta investigación proporcionan evidencia a favor de las hipótesis sobre la asociación negativa entre la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales sobre la eutanasia y sobre la asociación positiva entre la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia. Por otra parte, se encontró evidencia a favor de la hipótesis sobre la asociación positiva entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa íntinseca, así como sobre la falta de asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa extrínseca personal, aunque la asociación positiva encontrada entre la preferencia por el valor de la vida y la orientación religiosa extrínseca social es contraria a la hipótesis inicial sobre la falta de asociación entre estas dos variables.

Por último, no se encontró evidencia a favor de la hipótesis sobre la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la satisfacción con la vida, pero se encontró evidencia a favor de la hipótesis sobre la ausencia de relación entre la preferencia por el valor de la vida y los afectos positivos y negativos. Adicionalmente, se destacan algunos resultados exploratorios no relacionados con las hipótesis planteadas inicialmente. En particular, se encontró una asociación entre la preferencia por el valor de la vida y el constructo emergente de la dignidad, así como una asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y la orientación religiosa íntinseca, una vez controladas la orientación religiosa extrínseca social y personal.

En el siguiente capítulo se discutirán estos resultados a la luz del marco teórico y de la revisión empírica presentados en los capítulos anteriores. Primero, se discutirán estos resultados desde la perspectiva de la ética del valor que orientó teóricamente este trabajo. Después se contrasta esta aproximación teórica con la teoría de los fundamentos morales (TFM) para mostrar las ventajas que ofrece la primera respecto a la segunda en la descripción de los juicios morales sobre la eutanasia. Por último, se discuten estos resultados en el marco de las investigaciones empíricas de las actitudes hacia la eutanasia.

IV. Discusión

Descripción de los Juicios Morales Sobre la Eutanasia a Partir de la Preferencia por el Valor de la Vida y de la Autonomía

El objetivo principal de esta investigación fue describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir de la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía. Los resultados de este estudio muestran que la preferencia por el valor de la autonomía está asociada a la aprobación moral de la eutanasia, mientras que la preferencia por el valor de la vida está asociada a la condena moral de esta práctica. En términos estadísticos, este resultado se traduce en una asociación positiva entre la preferencia por el valor de la autonomía y los juicios morales sobre la eutanasia, así como una asociación negativa entre la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales sobre la eutanasia.

Desde el punto de vista teórico, esta descripción es consistente con el debate moral sobre la eutanasia. Según este debate, las posiciones que condenan la eutanasia rescatan la inversión natural que representa la vida humana y su encarnación en el cuerpo, de manera que anticipar el fin de la vida corporal atenta contra la naturaleza o el universo. Por otra parte, las posiciones que aprueban la eutanasia enfatizan la inversión humana que enriquece la vida biológica, inversión que es el resultado de los esfuerzos por alcanzar los intereses críticos o ideales de la vida buena que cada persona define como centrales para sí misma. Bajo ciertas circunstancias, y dependiendo de los intereses críticos en cuestión, anticipar la muerte biológica puede ayudar a las personas a preservar la inversión humana que han aportado a sus vidas. Más aun, la capacidad o autonomía para decidir sobre el curso de la propia vida y su final revela un particular valor al ser la condición indispensable para formular y perseguir cualquier interés crítico. Por ello, el valor de la autonomía complementa al valor de la vida para conformar los dos principales fundamentos axiológicos de los juicios y decisiones al final de la vida.

Encontrar que esta estructura de valores acompaña el juicio moral de los estudiantes universitarios que participaron en este estudio aporta evidencia para pensar que los valores están presentes tanto en las sofisticadas argumentaciones de los expertos como en los juicios cotidianos de las personas. En este sentido, los valores no parecen ser elementos accesorios que se añaden a los juicios morales con fines retóricos o persuasivos, sino aspectos constitutivos o indispensables del juicio moral. Las situaciones particulares, como los casos de eutanasia

presentados en esta investigación, parecen activar una estructura de preferencias que describe claramente los juicios morales sobre estos casos.

Es importante resaltar el aporte teórico de la estructura de preferencias en la que se dan los valores de la vida y de la autonomía. La ética de los valores indica que la intuición de los valores siempre se da acompañada por esta estructura de preferencia. Es decir, se intuyen simultáneamente los valores y la estructura de preferencia. Aunque es posible reconocer que el valor de la vida y el valor de la autonomía, por separado, son relevantes en el problema moral de la eutanasia, solamente su organización en una estructura de preferencia permite describir adecuadamente los juicios morales sobre esta práctica. Más claramente, solamente la preferencia por valor de la vida *sobre* el valor de la autonomía, o la preferencia por el valor de la autonomía *sobre* el valor de la vida, permiten describir adecuadamente la aprobación o la condena de la eutanasia.

Una forma de mostrar el carácter esencial de la estructura de preferencia consiste en señalar la gran dificultad que involucra formular un juicio sobre la eutanasia dando igual importancia al valor de la vida y al valor de la autonomía, es decir, eliminando el orden de preferencia. Tal dificultad radica en que las situaciones representativas de este problema moral hacen que estos dos valores sean incompatibles. Por esta razón el juicio demanda una preferencia por uno de los dos valores.

Un importante hecho relacionado con esta estructura de preferencia fue su relativa estabilidad en los diferentes casos de eutanasia examinados en nuestra investigación. En comparación, los juicios morales mostraron una leve variación en respuesta a los casos considerados. Esto se vio reflejado en que, mientras que los juicios morales presentaron diferencias estadísticamente significativas en los diversos enunciados sobre la eutanasia, la preferencia por los valores no presentó diferencias estadísticamente significativas en estos mismos enunciados. Al respecto, es importante recordar que las leves variaciones en los juicios morales solamente reflejaron diferencias en la *intensidad* de los juicios, ya que en todos los enunciados la aprobación moral de la eutanasia fue mayoritaria. Estos resultados son interesantes por varias razones.

Primero, indican que la estructura de preferencia fue relativamente independiente de los cambios en las situaciones. Este hallazgo es consistente con los postulados teóricos de la ética de

los valores. Según esta perspectiva teórica, la estructura de preferencia de los valores es una estructura cognitiva primaria que orienta la percepción de las situaciones al proporcionar una clasificación afectiva inicial en cada situación. Con base en su estructura de preferencia, las personas atienden ciertos rasgos o cualidades de una situación y prestan menos atención a otros. En consecuencia, la estructura de preferencia de una persona es relativamente independiente de las situaciones que enfrenta.

Segundo, estos resultados sugieren que la estabilidad de la estructura de preferencia juega un papel importante en la estabilidad de los juicios morales en los diferentes enunciados sobre la eutanasia. Esta interpretación es consistente con la ética de los valores, según la cual el orden de preferencia en el que se dan los valores orienta la formación de los juicios morales. De este modo, el juicio moral de las personas se basa en sus valores preferidos. Estos valores proporcionan el contenido afectivo primario que el juicio moral adopta para declarar una acción como correcta o incorrecta. Una interpretación de los resultados de nuestro estudio desde este punto de vista conduce a afirmar que, en efecto, el contenido material o no formal de la aprobación moral de la eutanasia es el valor de la autonomía, mientras que el contenido material de la condena de la eutanasia es el valor de la vida.

Sin embargo, es importante señalar que la leve variación en la intensidad de los juicios morales indica que estos juicios tuvieron otras fuentes de variación que no son descritas por los valores. En particular, una posible fuente de variación en los juicios pudo radicar en la captura y procesamiento de los detalles de la situación que escapan a la clasificación afectiva inicial proporcionada por la estructura de preferencias. De modo crucial, el juicio moral pudo haber capturado los aspectos conceptuales derivados de las representaciones lingüísticas de cada situación. Es posible que esta información permitiera distinguir las particularidades de cada caso y ofrecer respuestas específicas frente a cada situación. Con todo, estos aspectos conceptuales no modificaron sustantivamente los juicios morales ni desacoplaron estos juicios de la estructura de preferencia subyacente. En otras palabras, la variación en la intensidad de los juicios no alteró la dirección de su asociación con la estructura de preferencia subyacente en ningún enunciado. En todos los enunciados la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la aprobación de la eutanasia fue negativa, mientras que la asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y la aprobación de la eutanasia fue positiva.

Por otro lado, las pequeñas diferencias en la intensidad de los juicios morales detectadas en los diferentes enunciados tuvieron una influencia considerable en la magnitud de esta asociación. Estos cambios fueron especialmente notorios en la asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y la aprobación de la eutanasia en los modelos de regresión ordinal. En estos modelos, la fuerza de la asociación entre la preferencia por este valor y el juicio moral pasó de ser relativamente alta en el segundo enunciado a baja en el tercero. En comparación, la fuerza de la asociación entre la preferencia por el valor de la vida y los juicios morales fue más estable en los diferentes enunciados, aunque mostró un incremento notable en el tercero. Estos resultados sugieren que las particularidades de cada caso modularon la relevancia del valor preferido en los juicios morales sobre la eutanasia.

Por ejemplo, en el tercer enunciado se presenta el caso de un paciente cuya única expresión es “un llanto constante”, razón por la cual la solicitud de eutanasia es realizada por sus padres. Puesto que la noción de autonomía parte de la capacidad para tomar decisiones, y en este caso son los familiares del paciente quienes toman la decisión, es factible que los participantes tuvieran en cuenta estos aspectos conceptuales en sus juicios morales. De esta manera, la relevancia que la preferencia por el valor de la autonomía tuvo en los otros enunciados pudo haberse visto aminorada en este enunciado. Por otra parte, la conservación de la vida biológica del paciente pese al deterioro de la enfermedad y gracias a los cuidados médicos durante muchos años que se presenta en este enunciado pudo haber incidido en el aumento de la relevancia de la preferencia por el valor de la vida en los juicios sobre este enunciado en comparación con los otros enunciados.

Ahora bien, más que concentrar los esfuerzos en especular sobre los posibles aspectos de los enunciados que motivaron las variaciones en la intensidad de los juicios morales, resulta de mayor interés teórico resaltar que el cambio en la relevancia que tienen las preferencias por los valores en estos juicios pudo ser identificado en primer lugar gracias a la definición de estas preferencias como factores independientes. Esta definición se deriva directamente de la concepción de los valores como cualidades primarias y distintas postulada por la ética del valor. Siguiendo esta orientación teórica se definieron la vida y la autonomía como dos valores cualitativamente distintos que se oponen mutuamente debido a las características del problema moral de la eutanasia. Esta definición conceptual recibió apoyo empírico en el análisis factorial

exploratorio del instrumento diseñado para medir la preferencia por estos dos valores. El análisis factorial mostró que los ítems utilizados para medir estas preferencias mostraron una estructura de dos factores independientes, pero correlacionados negativamente, en lugar de una estructura factorial unidimensional que indicaría la presencia de un único valor que agruparía tanto a la vida como a la autonomía.

Encontrar evidencia empírica a favor de la concepción de los valores como cualidades distintas es importante en el contexto de los debates entre el pluralismo y el monismo al interior de la psicología moral. Como se recordará, ciertas perspectivas al interior de la psicología moral abogan por el monismo moral, según el cual es posible organizar todas las consideraciones morales alrededor de un único valor moral, como la justicia o el bienestar. Frente a esta perspectiva, la teoría de los fundamentos morales (TFM) propuso una alternativa pluralista en la cual los sistemas morales de todas las culturas pueden ser descritos como construcciones sociales basadas en cinco intuiciones morales fundamentales.

La ética de los valores asumida en nuestro estudio también es una teoría pluralista. Sin embargo, el pluralismo de la TFM difiere del pluralismo entendido desde el punto de vista de los valores. A diferencia de la TFM, la ética de los valores no supone un número específico de intuiciones morales básicas, como tampoco que los valores a los que se dirigen las intuiciones son capaces de describir cualquier sistema moral. La ética de los valores sostiene que todas las intuiciones morales, entendidas como actos cognoscitivos que aprehenden los valores, son “básicas” o “fundamentales” en tanto sirven de base o fundamentan otros procesos cognoscitivos, como el juicio moral. De este modo, en nuestro estudio los valores de la vida y de la autonomía son asumidos como valores básicos o fundamentales porque, según el debate moral sobre la eutanasia, los juicios morales sobre esta práctica se fundamentan en estos valores. Al decir que estos valores son fundamentales, no se busca generalizar su relevancia a otros problemas morales, como tampoco afirmar que son compartidos por todos los seres humanos. Puesto que los valores solamente son fundamentales en tanto describen los juicios morales sobre un problema moral, su relevancia depende directamente del problema moral en cuestión.

Aunque se podría pensar que este tratamiento de la intuición moral restringe o condiciona excesivamente su rango de aplicación, en realidad esta definición resulta relativamente abarcadora. En el estudio actual se abordó el problema de la eutanasia y los casos examinados se

limitaron a la eutanasia voluntaria, en la que el paciente solicita acabar con su vida. La eutanasia activa es el tipo de eutanasia más debatido en la actualidad y abarca una cantidad considerable de contextos clínicos y legales. Sostener que el valor de la vida y el valor de la autonomía son relevantes en todos estos casos involucra un nivel de generalidad amplio que de todas formas es sensible a los detalles y variaciones contextuales captadas por los juicios sobre casos específicos. La clave aquí está en reconocer que la relación entre la estructura de preferencias y los juicios se organiza de acuerdo con el problema moral y no con los casos particulares, que son representaciones o instancias del problema moral.

Por consiguiente, desde el punto de vista adoptado en este trabajo es muy importante un ajuste adecuado entre los valores considerados y el problema moral objeto de interés. Esto se debe a que, según la ética de los valores, en la vida cotidiana los valores siempre se captan como parte de los objetos concretos de la experiencia, de manera que los valores que pueden ser relevantes en una situación pueden no serlo en otra. De esta manera, las intuiciones de los valores que fundamentan los juicios morales solamente tienen sentido si se dirigen a los objetos que en una situación son portadores o depositarios de estos valores. Si estos valores desaparecen de la situación, sus intuiciones asociadas también desaparecerán y dejarán de fundamentar los juicios morales en esa situación.

Por ejemplo, en un caso en el que un médico administra la eutanasia a un paciente que ha perdido la consciencia y que tiene poca probabilidad de recuperarla, la intuición del valor de la autonomía podría perder gran relevancia, ya que al no contar con la capacidad para tomar decisiones, el paciente no sería un depositario o portador de este valor. Por lo tanto, es posible que la preferencia por el valor de la autonomía no describa los juicios morales sobre la eutanasia en este caso y que en consecuencia este valor deje de ser “fundamental”. Sin embargo, este cambio obedece al pobre ajuste que el valor de la autonomía tiene en una situación moral que representa un caso de eutanasia no voluntaria, en la que el paciente no cuenta con las capacidades para solicitar la finalización de su vida y que difiere en este aspecto crucial de los casos de eutanasia voluntaria considerados en nuestro estudio.

De este modo, el pluralismo moral asumido en nuestro estudio se basa en un criterio teórico que busca en la estructura de los problemas morales los valores necesarios para describir los juicios morales. En contraposición, la TFM propone los cinco fundamentos morales a partir

de una deducción de teorías evolucionistas que supone como universal. Estas dos aproximaciones al pluralismo están relacionadas con la parsimonia en la selección de las intuiciones morales básicas. En el caso de la TFM, la parsimonia es entendida como la búsqueda del número mínimo de intuiciones morales capaces de fundamentar la mayor cantidad de creencias y juicios morales. En contraste, desde una perspectiva basada en los valores la parsimonia está orientada a encontrar las intuiciones morales que fundamentan los juicios morales sobre problemas morales particulares.

En este sentido, el criterio de parsimonia adoptado en esta investigación no proscribe la inclusión de valores adicionales al valor de la vida y de la autonomía que puedan ser relevantes para la descripción de la eutanasia. Antes bien, deja la puerta abierta para tal inclusión, siempre y cuando estos valores sean entendidos como cualidades simples e independientes de los valores ya considerados. Esta condición se sigue de los postulados teóricos de la ética del valor, pero también es conveniente para evitar la inclusión de elementos superfluos o innecesarios en la descripción.

Con todo, aun si el número de intuiciones fuera relevante, la selección de dos valores para describir los juicios morales sobre un problema tan complejo como la eutanasia no puede ser considerada excesiva. En comparación, las descripciones basadas en los cinco fundamentos morales resultan menos parsimoniosas. No solamente el número de intuiciones que describen los juicios morales sobre la eutanasia es inferior en nuestro estudio, sino que su interpretación es menos ambigua. Sostener que el valor de la vida o el valor de la autonomía son consideraciones morales esenciales para comprender el problema moral de la eutanasia resulta menos controversial que justificar la pertinencia de las intuiciones relacionadas con los fundamentos morales.

Por ejemplo, la investigación sobre la eutanasia desde la teoría de los fundamentos morales ha mostrado que el único fundamento moral que se relaciona de manera consistente con la eutanasia es la pureza/santidad (Hsie & Chen, 2021; Koleva et al., 2012; Milesi, 2016). En otras palabras, desde la TFM solamente es posible describir los juicios morales sobre la eutanasia a partir del fundamento de la pureza/santidad. Como se mencionó en el planteamiento del problema de nuestro estudio, presentado en el Primer Capítulo, el significado de la

pureza/santidad en relación con los juicios sobre la eutanasia no es claro debido a que la definición de este fundamento moral es demasiado general.

Aun si se admite la interpretación de Lockhart et al. (2023), quien afirma que la pureza/santidad refleja las consideraciones relacionadas con la santidad de la vida en el problema moral de la eutanasia, la descripción proporcionada por este fundamento moral continúa siendo insuficiente. Según los estudios basados en la TFM, una mayor importancia otorgada a la pureza/santidad resulta en una mayor condena de la eutanasia, mientras que una menor importancia otorgada a este fundamento moral resultaría en una aprobación de la eutanasia. Aunque la primera de estas descripciones puede resultar apropiada, en tanto postula la *presencia* de una intuición que describe la condena de la eutanasia, la segunda de estas descripciones es cuestionable porque parece sugerir que la *ausencia* de una intuición puede describir la aprobación moral de esta práctica.

Desde nuestro punto de vista, esta es una descripción parcial o incompleta del juicio moral sobre la eutanasia. Una descripción apropiada desde una perspectiva intuicionista debe identificar la intuición que proporciona el contenido de un juicio moral y no puede conformarse con señalar la ausencia de un contenido. Los resultados de nuestro estudio muestran que la aprobación de la eutanasia puede ser descrita a partir de la preferencia por el valor de la autonomía y no simplemente a partir de la ausencia de la preferencia por el valor de la vida. Por esta razón, una aproximación basada en los valores proporciona una descripción más completa de los juicios morales sobre la eutanasia en comparación con las aproximaciones basadas en la teoría de los fundamentos morales.

De acuerdo con este argumento, la principal limitación que presenta la TFM al describir los juicios morales sobre la eutanasia es que no incluye un fundamento moral equivalente al valor de la autonomía que pueda describir la aprobación de la eutanasia. Se podría pensar que la autonomía es equivalente a los fundamentos morales del daño/cuidado y de la equidad/reciprocidad, ya que estos fundamentos son característicos de las posturas políticas liberales que suelen favorecer la eutanasia. Sin embargo, los estudios empíricos muestran que estos fundamentos no están asociados con los juicios morales sobre la eutanasia, mientras que nuestro estudio muestra una asociación consistente entre la autonomía y los juicios morales sobre esta práctica. En consecuencia, la investigación empírica sugiere que, al menos frente al

problema moral de la eutanasia, la autonomía y los fundamentos morales “liberales” no son equivalentes.

La finalidad de resaltar estas diferencias entre la TFM y una aproximación basada en los valores es contextualizar e interpretar los resultados obtenidos en este estudio, no criticar la TFM. Como se mencionó en el Segundo Capítulo, la TFM y una aproximación basada en los valores tienen niveles de análisis diferentes. La aproximación desarrollada en este trabajo busca complementar la descripción general de la moralidad propuesta por la TFM con una descripción de los juicios morales sobre un problema moral específico como la eutanasia. Este objetivo requiere adoptar una concepción distinta del pluralismo y de la parsimonia, pero estos cambios conceptuales brindan una descripción más completa de los juicios morales sobre este problema moral.

Las anteriores consideraciones buscan contextualizar o interpretar los hallazgos relacionados con el objetivo de investigación principal de este estudio. Adicionalmente, se formularon dos objetivos de investigación secundarios que se contextualizan a continuación.

Descripción del Valor de la Vida a Partir de la Orientación Religiosa y del Bienestar Subjetivo

Como parte del planteamiento del problema, se plantearon dos objetivos de investigación secundarios relacionados con la preferencia por el valor de la vida. En primer lugar, se planteó el objetivo de describir la preferencia por el valor de la vida a partir de la orientación religiosa. Los resultados de nuestro estudio proporcionaron evidencia detallada relacionada con este objetivo. Según estos resultados, la dimensión extrínseca social de la orientación religiosa mostró la asociación más fuerte con la preferencia por el valor de la vida. Este resultado sugiere que la influencia de los grupos e instituciones religiosas juega un papel importante en la preferencia por el valor de la vida en los participantes de la muestra seleccionada. La pertenencia a un grupo religioso y las ventajas que conllevan los vínculos interpersonales que se forjan entre las personas pertenecientes a la misma denominación religiosa son los aspectos de la orientación religiosa que mejor describen la preferencia por el valor de la vida. Esta interpretación es consistente con la sugerencia de Cohen et al., (2014), quien afirma que los grupos religiosos mayoritarios de cada país influyen en las actitudes hacia la eutanasia.

Igualmente, la dimensión intrínseca de la orientación religiosa estuvo asociada significativamente con la preferencia por el valor de la vida. Este resultado indica que las creencias y convicciones religiosas también son aspectos relevantes en la descripción de la preferencia por el valor de la vida. La preferencia por el valor de la vida no obedece solamente a la conformidad con el grupo religioso de referencia, sino que involucra también los compromisos personales con la fe y las doctrinas religiosas con las que se identifican los participantes. Por una parte, esta interpretación se ajusta parcialmente a los resultados del estudio de Inglehart et al. (2021), quienes encontraron que la importancia otorgada a Dios y a las creencias religiosas influye en las actitudes hacia la eutanasia. Sin embargo, Inglehart et al. (2021) encontraron que la importancia de estos aspectos religiosos fue incluso mayor que la importancia de las instituciones religiosas, un resultado que contradice tanto los hallazgos de este estudio como la investigación de Cohen et al. (2014).

Por otra parte, la asociación entre la orientación religiosa intrínseca y la preferencia por el valor de la vida es parcialmente coherente con el argumento de Dworkin (1994). Según Dworkin, la santidad de la vida puede estar asociada tanto a significados seculares como religiosos, ya que tanto las personas que se identifican con una religión como las que no se identifican con ninguna religión reconocen la importancia de este valor. En este sentido, los resultados de nuestro estudio sugieren que la preferencia por el valor de la vida estuvo asociada con significados religiosos en lugar de significados laicos en la muestra seleccionada. Este resultado es interesante porque sugiere que las articulaciones no religiosas del valor de la vida, como la que Dworkin defiende, no podría describir adecuadamente los significados atribuidos al valor de la vida en esta muestra.

Finalmente, la falta de una asociación significativa entre la orientación religiosa extrínseca personal y la preferencia por el valor de la vida encontrada en nuestro estudio sugiere que la preferencia por el valor de la vida no guarda relación con la sensación de paz o tranquilidad que los comportamientos religiosos traen consigo. En efecto, los beneficios personales alcanzados mediante la religión no son relevantes en la preferencia por el valor de la vida.

En segundo lugar, se planteó como objetivo secundario de investigación describir la preferencia por el valor de la vida a partir del bienestar subjetivo. Nuestros resultados no mostraron evidencia a favor de una asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la

satisfacción con la vida, como tampoco de una asociación entre la preferencia por este valor y los afectos positivos y negativos, las dos dimensiones del bienestar subjetivo consideradas en este estudio. Este resultado sugiere que el bienestar percibido en la propia vida no afecta la preferencia que las personas sienten por el valor de la vida.

Al mismo tiempo, este resultado es contrario al argumento de la “muerte digna” de Verbakel y Jaspers (2010), según el cual la muerte puede ser una alternativa viable cuando se percibe un gran sufrimiento. Es importante mencionar que Verbakel y Jaspers sustentaron este argumento en la asociación positiva que encontraron entre la tasa de suicidios de cada país y la actitud hacia la eutanasia. Sin embargo, la tasa de suicidios de un país es una medida indirecta del sufrimiento. En cambio, un bajo bienestar percibido es comparativamente una medida más directa del sufrimiento. Por esta razón, es factible que la asociación encontrada por Verbakel y Jaspers requiera una interpretación que no esté basada en el sufrimiento. Por ejemplo, es posible que esta asociación indique una mayor aceptación de la muerte, pero esta aceptación podría no estar basada en el sufrimiento percibido, sino en algún otro factor no observado en el estudio de Verbakel y Jaspers.

Por otro lado, la ausencia de una asociación entre la preferencia por el valor de la vida y los afectos positivos y negativos es consistente con la idea de Dworkin (1994) que excluye los cálculos de placer y dolor del valor que las personas encuentran en la vida. Sin embargo, la falta de una asociación entre la preferencia por el valor de la vida y la satisfacción con la vida es contraria a la importancia que Dworkin asigna a la evaluación global de la vida, considerada como un todo, en el valor de la vida. Una posible interpretación de esta inconsistencia entre los resultados de este estudio y el argumento de Dworkin es que la relación entre la evaluación global de la vida y la santidad de la vida que traza Dworkin está enmarcada en una explicación *interna* de las consideraciones que llevan a una persona a comprender por qué siente que su vida es o no valiosa. Desde este punto de vista, la evaluación global de la propia vida tiene relevancia cuando las personas deben tomar una decisión respecto al final de sus vidas, pero no sería relevante cuando se pide juzgar la eutanasia en una tercera persona.

Antes de terminar la contextualización teórica de los objetivos de esta investigación, es importante mencionar dos resultados emergentes que no fueron considerados en las hipótesis iniciales de investigación. En primer lugar, el análisis factorial exploratorio del instrumento

diseñado para medir la preferencia por el valor de la vida y de la autonomía mostró que dos ítems de este instrumento en realidad cargaban sus puntuaciones sobre un tercer factor que no correspondió con ninguno de estos dos valores. Este factor fue denominado “Dignidad” en vista de la presencia de este término en los dos ítems que cargaron sus puntuaciones en él. De manera preliminar, se asumió que este factor midió el valor emergente de la dignidad.

En este sentido, la dignidad hace referencia al valor que se asigna a los seres humanos en general.¹⁹ Al incluir este término en el instrumento para medir la preferencia por el valor de la vida y de la autonomía, se asumió que los participantes identificarían el valor de la vida o el valor de la autonomía con el valor intrínseco de los seres humanos, es decir, con la dignidad. Sin embargo, los resultados del estudio indican que los participantes identificaron los dos valores como valores intrínsecos de los seres humanos. Este resultado es consistente con el concepto de dignidad, ya que en general tanto la autonomía como la vida son valores inherentes al ser humano y son fundamentales en el respeto que se debe a la humanidad en su conjunto. Sin embargo, las situaciones límites asociadas al problema moral de la eutanasia requieren priorizar la vida o la autonomía. Por esta razón, es posible que la dignidad, debido a su generalidad, no sea un concepto apropiado para describir los juicios morales sobre la eutanasia. Esta hipótesis exploratoria se corrobora en la falta de una asociación significativa entre el factor “Dignidad” y los juicios morales sobre la eutanasia observada en este estudio.

Por otro lado, el constructo emergente de la dignidad mostró una asociación positiva significativa con la preferencia por el valor de la vida, pero no con la preferencia por el valor de la autonomía. Este resultado es interesante porque, al identificar la vida y la autonomía como dos valores intrínsecos de los seres humanos, se esperaba que la dignidad mostrara una asociación positiva con la preferencia por los dos valores. Una posible interpretación de este resultado es que, aunque los participantes de este estudio identificaron la vida y la autonomía como valores inherentes a la dignidad, su concepción de la dignidad otorga mayor importancia al valor de la

¹⁹ El concepto de dignidad ha sido objeto de muchas formulaciones distintas al interior de la filosofía moral. En el Primer Capítulo se mencionó que para Kant (1785/2012) la dignidad consiste en el valor de los seres racionales. Por otra parte, para Taylor (1989) la dignidad consiste en la admiración que una persona inspira en su comunidad de acuerdo con ciertos valores considerados fundamentales. Por último, según Scheler (1930/2001) la dignidad consiste en el valor de la persona humana, entendiendo el concepto de persona desde un punto de vista fenomenológico. Debido al carácter exploratorio y emergente de la dignidad en este estudio, se dejará para otra ocasión una discusión más profunda del concepto de dignidad y sus implicaciones para la investigación de la moralidad desde los valores.

vida que al valor de la autonomía. Adicionalmente, este resultado indica que, a pesar de no ser un concepto adecuado para describir los juicios morales sobre la eutanasia, la dignidad podría ser de interés para describir la importancia que se asignan a los valores *con independencia* del problema moral en cuestión. En otras palabras, es posible que frente al problema moral de la eutanasia los participantes prefieran el valor de la autonomía, como lo indican los resultados de este estudio, pero frente al respeto que merecen los seres humanos en general, los participantes den una mayor importancia al valor de la vida.

Ahora bien, los resultados de esta investigación proporcionaron evidencia a favor de una segunda hipótesis exploratoria relacionada con la descripción de la preferencia por el valor de la autonomía a partir de la orientación religiosa. Específicamente, esta hipótesis se derivó de la asociación negativa encontrada entre la orientación religiosa intrínseca y la preferencia por el valor de la autonomía, controlando las dimensiones social y personal de la orientación religiosa extrínseca. Este resultado indica que los participantes que adjudicaron una menor importancia a las creencias y doctrinas religiosas prefirieron en mayor medida el valor de la autonomía.

Una manera de interpretar este resultado exploratorio es señalar la tradicional oposición entre la importancia dada a la autonomía y la importancia dada a la religión en la época moderna. Como se mencionó en capítulos anteriores, la consolidación de la autonomía como una consideración moral relevante en la modernidad tiene sus raíces históricas y conceptuales en la oposición de ciertos grupos sociales al poder y predominio de la Iglesia Católica en Europa. Sin embargo, esta interpretación conduce a pensar que la oposición entre la autonomía y la religión se manifiesta especialmente en la dimensión social de las instituciones religiosas, mas no en las creencias o convicciones religiosas en sí mismas. En consecuencia, esta interpretación no es coherente con que en nuestro estudio sea precisamente una menor importancia dada a las creencias religiosas el aspecto de la orientación religiosa asociado a una mayor preferencia por el valor de la autonomía. Puesto que el marco teórico asumido en este trabajo no ofrece más recursos para interpretar este resultado, dejamos abierta la pregunta sobre la posibilidad de describir la preferencia del valor de la autonomía a partir de la orientación religiosa, especialmente en su dimensión intrínseca.

En esta primera parte de la discusión se ha realizado una contextualización teórica de los resultados de esta investigación con el objetivo de interpretar estos resultados a la luz de la ética

de los valores. Con ello, se han señalado las ventajas que ofrece esta perspectiva teórica de corte intuicionista en la descripción de los juicios morales sobre la eutanasia en comparación con la TFM, la principal teoría intuicionista en la psicología moral. Adicionalmente, se brindaron algunas interpretaciones sobre los resultados de las hipótesis secundarias de esta investigación relacionadas con la descripción del valor de la vida a partir de la orientación religiosa y el bienestar subjetivo, así como la exploración de posibles interpretaciones que den cuenta de los resultados no contemplados en las hipótesis iniciales pero que guardan un interés teórico, como el constructo emergente de la dignidad o la posibilidad de describir la preferencia por el valor de la autonomía a partir de la orientación religiosa.

Con todo, los resultados encontrados en esta investigación resultan de interés no solamente en relación con las hipótesis de investigación planteadas, sino que son interesantes también en relación con la descripción de los juicios morales sobre la eutanasia a partir de las variables socio-demográficas. En efecto, esta descripción general de los juicios morales permite identificar si la aprobación mayoritaria de la eutanasia encontrada en nuestro estudio y su asociación con ciertas variables socio-demográficas concuerda con los patrones encontrados en otras investigaciones empíricas sobre la eutanasia. A continuación, se describen con más detalle estas comparaciones.

Contextualización Empírica de los Juicios Morales sobre la Eutanasia de Acuerdo con Factores Socio-demográficos

Antes de proceder con la contextualización de los resultados de nuestro estudio a partir de las investigaciones empíricas sobre la eutanasia, es necesario hacer algunas aclaraciones metodológicas preliminares. Para comenzar, las investigaciones empíricas sobre la eutanasia revisadas en esta investigación abordan principalmente las actitudes sobre esta práctica. Sin embargo, es importante mencionar que en la mayoría de estas investigaciones el significado que se asigna a la eutanasia o el aspecto de esta práctica que se desea observar no es claro. Por ejemplo, los estudios sobre las actitudes hacia la eutanasia, como los estudios de Cohen et al. (2014) y de Inglehart et al. (2021), basados en el Estudio de los Valores Europeos (EVS) y la Encuesta Mundial de los Valores (WVS), respectivamente, miden las actitudes sobre la *justificación* de la práctica, mientras otros estudios, como el estudio de Beltrán y Larotta (2020), miden las actitudes sobre la *legalización* de la práctica. Es plausible que las actitudes frente a

estos dos aspectos de la eutanasia difieran entre sí y que en consecuencia su comparación no sea sencilla.

Estas inconsistencias conceptuales no han pasado desapercibidas por los investigadores de la eutanasia. Por ejemplo, Emmanuel et al. (2016) identificaron diferentes preguntas que se suelen utilizar para conocer la actitud de las personas hacia la eutanasia y sugirió que estas diferencias pueden influir en las respuestas de las personas. Esta limitación también fue reconocida por Cohen et al. (2014), quienes señalan que la pregunta sobre la eutanasia en el Estudio de los Valores Europeos (EVS) no incluye la solicitud del paciente. Esta limitación es especialmente problemática, ya que en ese estudio los participantes pudieron asociar la pregunta a casos de eutanasia no voluntaria, en la que el paciente no tiene la capacidad para hacer la solicitud, e incluso de eutanasia involuntaria, en la que se acaba con la vida del paciente pese a que éste manifiesta querer continuar viviendo. Dada esta cantidad de interpretaciones posibles, Cohen et al. sugieren utilizar varias preguntas específicas para medir las actitudes hacia la eutanasia. Cada una de estas preguntas podría estar entonces dirigida a un tipo particular de eutanasia. Limitaciones similares respecto a la Encuesta Mundial de los Valores (WVS) son señaladas por Inglehart et al. (2021).

Estas imprecisiones, si bien no invalidan los resultados de estos estudios, sugieren que la investigación empírica sobre la eutanasia puede beneficiarse de una mayor claridad y rigor conceptual. En este sentido, nuestro estudio tuvo en cuenta las limitaciones de los estudios previos y acogió algunas sugerencias de estos estudios. En primer lugar, se evitaron preguntas generales sobre la eutanasia y en su lugar se utilizaron tres enunciados específicos basados en casos reales de eutanasia. En segundo lugar, los enunciados describen solamente casos de eutanasia voluntaria para evitar la confusión con otros tipos de eutanasia. Gracias a este procedimiento, es factible que las preguntas sobre la eutanasia en la presente investigación sean menos ambiguas para los participantes y la interpretación de sus respuestas menos confusa en comparación con los estudios previos.

Con esta aclaración metodológica preliminar, a seguir se contextualizan los resultados de nuestro estudio en el marco de los estudios previos sobre la investigación empírica de la eutanasia. Para comenzar, la muestra seleccionada en esta investigación mostró una elevada aprobación de la eutanasia, un resultado coherente con los estudios internacionales sobre las

actitudes hacia la eutanasia (Cohen et al., 2014; Emanuel et al., 2016). En particular, la alta aprobación de la eutanasia en la muestra seleccionada es similar a la aprobación reportada por la población de Europa Occidental. Es probable que esta similitud se deba a las características demográficas de la muestra seleccionada para el presente estudio, pues las investigaciones internacionales han encontrado que las personas jóvenes y con un alto nivel educativo suelen estar a favor de la eutanasia, dos características demográficas compartidas por los participantes que conforman la muestra seleccionada.

De la misma manera, la alta aprobación de la eutanasia encontrada en nuestro estudio coincide con los resultados del estudio de Beltrán y Larotta (2020), en especial cuando se comparan los participantes con características demográficas similares en ambos estudios. Sin embargo, estos resultados difieren de lo encontrado por Inglehart et al. (2021), quienes reportaron una baja aprobación de la eutanasia en Colombia. Es posible que esta diferencia se deba al tipo de muestreo utilizado en la WVS, encuesta de la cual Inglehart et al. toman los datos para sus análisis. En esta encuesta la muestra se selecciona mediante un muestreo probabilístico y estratificado, pero como esta encuesta intenta abarcar el mayor número de países posible, la estratificación genera pocos participantes en ciertos países. En estos casos, la muestra obtenida puede no ser suficiente para representar la población de cada país. En cambio, Beltrán y Larotta realizan un muestreo probabilístico y estratificado, pero como su observación se limita a Colombia, la muestra de su estudio es considerablemente mayor que la obtenida en la WVS y en consecuencia es más representativa.

Por otro lado, en este estudio no se encontraron diferencias en la aprobación de la eutanasia debido al género. Este resultado contrasta con los estudios sobre las actitudes hacia la eutanasia, ya que estos estudios sugieren que las personas identificadas con el género masculino suelen apoyar más la eutanasia que las personas identificadas con el género femenino (Cohen et al., 2014; Emanuel et al., 2016). Aunque los estudios previos no brindaron interpretaciones relacionadas con esta diferencia en las actitudes hacia la eutanasia de acuerdo con el género, la falta de una diferencia significativa en nuestro estudio se podría deber a las características de la muestra seleccionada, pues el alto nivel educativo y la juventud de las mujeres de la muestra del presente estudio podrían no ser representativas de otras mujeres tanto en Colombia como a nivel

internacional, de manera que la alta aprobación encontrada en este estudio podría no ser generalizable al conjunto de las mujeres.

Ahora bien, la aprobación de la eutanasia de acuerdo a la denominación religiosa siguió un patrón similar al encontrado en estudios previos (Beltrán y Larotta, 2020; Emanuel et al., 2016). Al igual que en estos estudios, en nuestra investigación los participantes sin afiliación religiosa mostraron una alta aprobación hacia la eutanasia. Asimismo, en nuestro estudio los participantes identificados con el Catolicismo mostraron una alta aprobación de la eutanasia, mientras que los participantes identificados con otras denominaciones cristianas mostraron una menor aprobación de la eutanasia.

Una posible interpretación de la alta aprobación de la eutanasia entre las personas identificadas con el Catolicismo es sugerida por Cohen et al. (2014), quienes afirman que en los países con mayoría católica, como Colombia, las actitudes hacia la eutanasia suelen variar considerablemente. Cohen et al. argumentan que esta variación obedece a que en algunos de estos países la importancia dada a la auto-determinación suele ser mayor que la importancia dada a las doctrinas religiosas, lo cual conduce a una actitud favorable hacia la eutanasia. La asociación entre la preferencia por el valor de la autonomía y la aprobación de la eutanasia encontrada en nuestro estudio concuerda con la interpretación basada en la auto-determinación ofrecida por Cohen et al. y podría dar cuenta de este resultado en nuestro estudio.

Por otra parte, Beltrán y Larotta (2020) señalan que los grupos evangélicos y pentecostales suelen estar entre las denominaciones religiosas que más se oponen a la eutanasia en Colombia. De la misma manera, Beltrán y Larotta aclaran que en Colombia las personas identificadas con estas denominaciones religiosas prefieren llamarse simplemente “cristianos” por ciertas estigmatizaciones que sufrieron en el pasado por parte de la mayoría católica del país, así que es probable que las personas que se identificaron con otras denominaciones cristianas en nuestro estudio pertenezcan a las denominaciones evangélicas o pentecostales y que su menor aprobación hacia la eutanasia se deba a sus convicciones o doctrinas religiosas particulares.

Por último, es importante resaltar que la muestra de nuestro estudio estuvo conformada por estudiantes de psicología y derecho. Esta selección fue deliberada, ya que en Colombia el Comité Científico-Interdisciplinario encargado de tramitar las solicitudes de eutanasia está conformados por profesionales de estas dos carreras, en adición a los profesionales de las

ciencias de la salud. Por esta razón, resulta de interés conocer los juicios morales de los estudiantes de estas carreras, pues en el futuro podrían hacer parte de estos comités. Los resultados de este estudio mostraron una alta aprobación de la eutanasia en los estudiantes de psicología y derecho, lo cual indica que, si sus juicios no cambian con el tiempo, estos futuros profesionales no mostrarán mayores objeciones a las solicitudes de eutanasia voluntaria, al menos desde el punto de vista moral. La posibilidad de que los juicios morales no cambien con el tiempo en estas carreras está basada en que no se encontró una asociación significativa entre el semestre académico y los juicios morales sobre la eutanasia. Sin embargo, es posible que la experiencia profesional futura de los estudiantes o una formación académica específica en bioética pueda ejercer alguna influencia en los juicios.

En adición, los estudiantes de psicología y derecho mostraron una diferencia estadísticamente significativa en su aprobación de la eutanasia. Esta diferencia consistió en una mayor aprobación de la eutanasia entre los estudiantes de derecho que entre los estudiantes de psicología. Aunque nuestro estudio no permite ofrecer una interpretación clara de este resultado, es posible que esta diferencia esté relacionada con ciertos temas centrales de la formación profesional en estas carreras, como el énfasis en la prevención del suicidio en psicología o el énfasis en la defensa de los derechos individuales en derecho.

Con esta contextualización a partir de las variables demográficas, se corroboran ciertos patrones sugeridos por las investigaciones previas. En particular, se corrobora la alta aprobación de la eutanasia en personas jóvenes y de alto nivel educativo, así como las diferencias en la aprobación de la eutanasia de acuerdo con la denominación religiosa. Sin embargo, los resultados de nuestro estudio contrastan con ciertos hallazgos relacionados con el género que posiblemente se deben al tipo de muestreo utilizado en esta investigación.

A continuación, se presentan a modo de conclusión las principales limitaciones de esta investigación, así como futuros caminos de investigación que se desprenden de ella. Las limitaciones señaladas se centran en una discusión de los métodos usados en esta investigación, mientras que las recomendaciones para estudios futuros están orientadas a profundizar y ampliar la perspectiva de los valores propuesta en este trabajo.

Limitaciones

La principal limitación del presente estudio es el muestreo por conveniencia o no probabilístico que se utilizó para seleccionar a los participantes de la investigación. Como resultado de este muestreo por conveniencia, la muestra obtenida contó con unas características particulares que no son generalizables al conjunto de la población. Asimismo, las características de la muestra seleccionada no permitieron contrastar los resultados de esta investigación con algunos hallazgos de los estudios sobre las actitudes hacia la eutanasia, especialmente en relación con las variables socio-demográficas. Por ejemplo, la mayoría de los participantes fueron adultos jóvenes y todos se encontraban cursando una carrera universitaria. Esta restricción en la edad y en el nivel educativo de los participantes no permite establecer si las actitudes desfavorables hacia la eutanasia manifestada por personas de avanzada edad o bajo nivel educativo encontrada a nivel internacional tiene su correlato en la desaprobación moral de la eutanasia en los casos evaluados en nuestro estudio.

De cualquier modo, cabe resaltar que los resultados obtenidos en nuestro estudio coinciden con la mayoría de los resultados obtenidos en los estudios previos de las actitudes hacia la eutanasia. Puesto que estos estudios han implementado muestreos probabilísticos y estratificados, esta coincidencia ofrece un poco más de validez sobre los resultados de nuestro estudio que fueron coherentes con estas investigaciones, al tiempo que señalan cierta precaución al interpretar los resultados que no son coherentes.

Sin embargo, es importante notar que estas dificultades debidas al tipo de muestreo son más relevantes en relación con los estudios de las actitudes hacia la eutanasia que en relación con los estudios del juicio moral sobre la eutanasia. Mientras que los estudios de las actitudes hacia la eutanasia revisados en esta investigación contaron con muestreos probabilísticos y estratificados, los estudios de los juicios morales sobre la eutanasia no contaron con este tipo de muestreo y, como en nuestro caso, también utilizaron muestras seleccionadas por conveniencia. Es probable que este contraste se deba al carácter aún incipiente de la investigación del juicio moral sobre la eutanasia, en particular desde una aproximación intuicionista, en comparación con la ya consolidada investigación de las actitudes hacia la eutanasia. En estas etapas iniciales de la investigación del juicio moral sobre la eutanasia aún se están formulando diferentes esquemas teóricos y se están ensayando diferentes estrategias metodológicas, de manera que los muestreos

no probabilísticos, menos intensivos en recursos de todo tipo, resultan más apropiados para explorar posibles hipótesis y aproximaciones que posteriormente puedan examinarse detalladamente en muestras probabilísticas y con diseños de investigación diferentes.

Frente a este último punto, es importante señalar el diseño descriptivo y correlacional de nuestro estudio. Este tipo de diseño resulta apropiado para establecer las asociaciones entre las variables de interés, pero no permite realizar ninguna inferencia causal sobre estas relaciones. Es decir, en ningún caso las asociaciones encontradas en este estudio han de ser interpretadas como relaciones de causalidad entre las variables observadas. No obstante, a lo largo del estudio se ha hecho énfasis en la finalidad descriptiva de esta investigación y se ha sostenido un lenguaje descriptivo que evite una interpretación equivocada de los resultados. De hecho, la presente investigación tuvo como propósito describir los juicios morales en la muestra seleccionada, sin ningún interés de establecer relaciones de causalidad entre las variables.

Ahora bien, con esta finalidad descriptiva se implementaron modelos de regresión logística ordinal. Estos modelos fueron utilizados debido a que los juicios morales sobre la eutanasia fueron medidos en una escala ordinal e interpretados como categorías. Sin embargo, una limitación de estos modelos es que su interpretación es menos sencilla que la interpretación de los modelos de regresión lineal. Además, los modelos de regresión logística ordinal suelen requerir muestras de mayor tamaño que los modelos de regresión lineal. Con todo, el uso de los modelos de regresión logística en la investigación de la moralidad de la eutanasia parece indicado puesto que no hay razones teóricas, al menos desde una perspectiva basada en los valores, para asumir que los juicios morales sobre la eutanasia pueden ser medidos como variables continuas. Además, así se asuma una conceptualización que permita tratar los juicios morales como variables continuas, nuestro estudio muestra que la distribución de las puntuaciones de los juicios morales puede alejarse bastante de una distribución normal, como también que su asociación con los valores no suele ser lineal, de modo que la búsqueda de alternativas a los modelos de regresión lineales podría ser necesaria.

Teniendo en cuenta estas limitaciones de la presente investigación, a continuación se presentan futuros caminos de investigación en el estudio del juicio moral sobre la eutanasia desde una aproximación basada en los valores.

Investigaciones Futuras

La investigación presentada en este trabajo conforma el punto de partida para la investigación empírica de los juicios morales sobre la eutanasia desde una aproximación intuicionista basada en los valores. Por lo tanto, las descripciones reportadas en este estudio abren múltiples preguntas de investigación. En primer lugar, la descripción de los juicios morales sobre la eutanasia a partir del valor de la vida y de la autonomía muestra que la intuición de los valores es relevante en la psicología moral. Los estudios previos en este campo muestran, a su vez, que el fundamento moral de la pureza/santidad también describe los juicios morales sobre la eutanasia. A lo largo de este estudio, se ha mencionado que estas dos aproximaciones a la intuición moral son complementarias. Mientras que la TFM describe la moralidad con un elevado nivel de generalidad, los valores describen los juicios morales sobre problemas morales particulares.

Una primera tarea desde una aproximación intuicionista a la psicología moral consiste en integrar estas dos perspectivas de la intuición moral. Para alcanzar este objetivo, un camino posible se orienta a la construcción de un esquema teórico del desarrollo de la intuición. Este esquema describiría la manera en que las intuiciones generales planteadas por la TFM gradualmente se van especializando y se transforman en las intuiciones particulares que permiten captar los valores. Tal proceso de especialización seguiría el curso del desarrollo moral experto que permitiría intuir los valores relevantes en una situación y articular los significados que conectan estos valores con los juicios y decisiones frente a problemas morales complejos. Aunque este esquema se sugiere para integrar las intuiciones relacionadas con los juicios morales sobre la eutanasia, una teoría general del desarrollo de la intuición podría ser aplicada a cualquier problema moral.

Una segunda tarea derivada de esta investigación consiste en comparar el aporte que diferentes variables, tanto morales como de otro orden, tienen en la explicación de los juicios morales sobre la eutanasia. Como se ha visto a lo largo de esta investigación, los juicios morales sobre la eutanasia han mostrado asociaciones con el fundamento de la pureza/santidad, la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía, la ideología política, la orientación religiosa, diferentes variables demográficas, entre otros. Todas estas asociaciones ayudan a describir estos juicios, pero también es necesario examinar cuáles de ellas, tomadas en conjunto,

explican mejor la variación de los juicios morales. En términos estadísticos, este esfuerzo se traduce en la especificación de un modelo que logre predecir con la mayor exactitud posible los juicios sobre la eutanasia. La formulación de este modelo se relaciona con la primera tarea que se acabó de mencionar, pues la especificación de un modelo explicativo podría contribuir a determinar el aporte que las variables morales tienen en diferentes niveles del desarrollo de las intuiciones morales y así establecer si las intuiciones morales ganan o pierden influencia en la madurez moral en comparación con los primeros momentos del desarrollo.

En tercer lugar, una tarea adicional consiste en establecer los factores situacionales que influyen en los juicios morales sobre la eutanasia y que modifican la relevancia que la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía tiene en estos juicios. En nuestro estudio se utilizaron tres enunciados diferentes de eutanasia, pero no se realizó una variación sistemática de los elementos presentados en cada caso. Más bien, los enunciados presentados intentaron reflejar casos reales de eutanasia, especialmente casos que tuvieron un impacto en la despenalización de la eutanasia en diferentes países. Aunque es plausible que este procedimiento incremente la validez externa de los resultados obtenidos, la formulación de casos artificiales es la única forma de variar sistemáticamente los detalles de cada caso. Por supuesto, es necesario complementar este procedimiento para formular los enunciados con los demás elementos de un diseño experimental. Con este diseño, se podrá obtener la validez interna suficiente y se podrá determinar que las diferencias en los juicios morales obedecen únicamente a las variaciones situacionales observadas.

Es importante rescatar que las tareas anteriormente mencionadas se verían beneficiadas con el desarrollo de un instrumento estandarizado para medir los juicios morales sobre la eutanasia y la preferencia por los valores de la vida y de la autonomía. El uso de instrumentos *ad hoc*, como el instrumento utilizado en este estudio, es conveniente cuando el propósito es describir ciertas asociaciones plausibles, pero no es apropiado si el objetivo es generalizar los resultados y replicar las investigaciones. El problema moral sobre la eutanasia es lo suficientemente relevante, tanto desde el punto de vista teórico como social, para merecer un instrumento que permita comparar los resultados obtenidos en diferentes contextos y que cuente con propiedades psicométricas robustas. Con un instrumento estandarizado, la generalización de

los resultados de esta investigación a los profesionales de psicología, derecho, medicina y enfermería, sería más sencilla y ágil.

En cuarto lugar, es importante complementar la descripción de la preferencia por los valores morales iniciada en este estudio. Mediante el diseño correlacional empleado en esta investigación se describió la preferencia por el valor de la vida y por el valor de la autonomía a partir de la orientación religiosa. Adicionalmente, se evidenció que el bienestar subjetivo no es apropiado para describir la preferencia por estos valores. Aunque el diseño utilizado en este estudio permitió realizar estas descripciones generales, la formulación del debate moral sobre la eutanasia, y en general el marco teórico construido a partir del comunitarismo y la ética de los valores, conducen a pensar que una descripción más profunda y detallada de la preferencia por estos valores requiere una aproximación metodológica distinta. La riqueza de significados que articulan la preferencia por los valores y el carácter personal e íntimo de las convicciones que los respaldan ameritan un abordaje cualitativo. La descripción general de la preferencia por los valores reportada en nuestro estudio simplemente es un primer paso que justifica la aplicación de diversos diseños cualitativos, como los diseños fenomenológicos que podrían ayudar a comprender la experiencia subjetiva de los valores o los diseños narrativos que podrían mostrar la manera en que los intereses críticos se van hilando a lo largo de la vida hasta el momento de confrontar las decisiones relacionadas con su final.

Los diseños cualitativos antes mencionados resultan especialmente relevantes cuando el propósito es describir los juicios morales y la preferencia por los valores en las personas que pueden solicitar la eutanasia, así como en sus familiares y en los profesionales de la salud que la aplican. En estos casos, los juicios no son simples evaluaciones de terceros, sino un elemento indispensable en los procesos de decisión al final de la vida. Comprender los significados asociados a estos procesos de decisión y los valores que los fundamentan requiere una gran atención a los detalles de las experiencias al final de la vida que solamente los diseños cualitativos pueden brindar.

Por último, los hallazgos de esta investigación invitan a pensar en otros valores y conceptos que pueden ser relevantes en la psicología moral. En particular, el constructo emergente de la dignidad resulta de interés para una observación general de la preferencia por los valores que no esté condicionada por un problema moral particular. Más aún, la dignidad sugiere

que el concepto de persona podría ser relevante para comprender la moralidad. Pese a que Dworkin (1994) rechaza este concepto desde el punto de vista normativo bajo criterios pragmáticos, el concepto de persona podría ser de gran utilidad en la descripción de los juicios morales y los valores desde el punto de vista descriptivo. Sin embargo, incluir el concepto de persona en la investigación empírica de la moralidad requiere una adecuada discusión y comprensión de este concepto. Bajo la perspectiva de los valores asumida en este trabajo, tal discusión podría empezar en el concepto de persona de Scheler (1930/2001) y su relación con la ética de los valores propuesta por este autor.

Para finalizar, estas sugerencias muestran que las posibilidades de investigación en psicología moral desde una aproximación intuicionista basada en los valores son variadas y abordan diversos aspectos de la moralidad. En este trabajo se ofrece una primera descripción del problema moral de la eutanasia desde esta perspectiva. No obstante, este punto de vista ofrece el potencial para contribuir en la descripción y explicación de otros problemas morales en el futuro.

Referencias

- Agresti, A. (2019). *An introduction to categorical data analysis*. Wiley.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Álvarez, A. (2005). *Práctica y ética de la eutanasia*. Fondo de Cultura Económica.
- American Psychological Association. (2017). *Ethical principles of psychologists and code of conduct*. <https://www.apa.org/ethics/code>
- Aristóteles. (2012). *Ética nicomaquea*. (A. Gómez Robledo, Trad.; 3ra ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Atienza, F. L., Pons, D., Balaguer, I., & García-Merita, M. (2000). Propiedades psicométricas de la Escala de Satisfacción con la Vida en adolescentes. *Psicothema*, 12(2), 314–319.
- Baumgartner, W. & Pasquerella, L. (2004). Brentano's value theory: beauty, goodness, and the concept of correct emotion. En Jacquette, D (Eds.). *The Cambridge companion to Brentano* (pp. 220–236). Cambridge University Press.
- Beltrán, W. M., Larotta, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2020*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Brentano, F. (2002). *El origen del conocimiento moral*. Tecnos. (Trabajo original publicado en 1889).
- Brentano, F. (2009). *The foundation and construction of ethics*. Routledge. (Trabajo original publicado en 1952).
- Brentano, F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Sígueme. (Trabajo original publicado en 1874).
- Brosch, T. & Sander, D. (2016). *Handbook of value. Perspectives from economics, neuroscience, philosophy, psychology, and sociology*. Oxford University Press.
- Brown, D. E. (1991). *Human universals*. Temple University Press.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Chu-García, M. (2013). La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una “disputa fenomenológica”. *Investigaciones Fenomenológicas*, 4(2), pp. 279–293. <https://doi.org/10.5944/rif.4-II.2013.29796>

- Cohen, J., Marcoux, I., Bilsen, J., Deboosere, P., Van Der Wal, G., & Deliens, L. (2006). European public acceptance of euthanasia: Socio-demographic and cultural factors associated with the acceptance of euthanasia in 33 European countries. *Social Science & Medicine*, 63(3), 743–756. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.01.026>
- Cohen, J., Van Landeghem, P., Carpentier, N., & Deliens, L. (2014). Public acceptance of euthanasia in Europe: A survey study in 47 countries. *International Journal of Public Health*, 59(1), 143–156. <https://doi.org/10.1007/s00038-013-0461-6>
- Cooper, J. M. (1989). Greek philosophers on euthanasia and suicide. En B. A. Brody (Ed.), *Suicide and Euthanasia* (pp. 9–38). Springer.
- Crimmins, J. E. (2014). Bentham and utilitarianism in the early nineteenth century. En B. Eggleston & D. E. Miller (Eds.). *The Cambridge companion to utilitarianism*. Cambridge University Press.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*. Avon.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. Oxford University Press.
- Devettere, R. J. (2002). *Introduction to virtue ethics. Insights from the Ancient Greeks*. Washington University Press.
- De Waal, F. B. M. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press.
- DiBianca Fasoli, A., Saunders, A., & Andrade, I. (2018). What is moral sanctity? Sanctity in the moral worldviews of U.S. political liberals. *The Social Science Journal*, 55(4), 473–486. <https://doi.org/10.1016/j.soscij.2018.03.002>
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., & Griffin, S. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71–75. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4901_13
- Dunn, T., Baguley, T., & Brunnsden, V. (2013). From alpha to omega: A practical solution to the pervasive problem of internal consistency estimation. *British Journal of Psychology*, 105, 399–412. <https://doi.org/10.1111/bjop.12046>
- Dworkin, R. (1994). *El dominio de la vida: Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Ariel

- Emanuel, E. J., Onwuteaka-Philipsen, B. D., Urwin, J. W., & Cohen, J. (2016). Attitudes and Practices of Euthanasia and Physician-Assisted Suicide in the United States, Canada, and Europe. *JAMA*, 316(1), 79–90. <https://doi.org/10.1001/jama.2016.8499>
- Fernández-Beites, P. (2020). El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler. *Anuario filosófico*, 53(3), 495–517. <https://doi.org/10.15581/009.53.3.005>
- Finnis, J. (2004). Un argumento filosófico contra la eutanasia. En J. Keown (Ed.), *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales* (pp. 49–64). Fondo de Cultura Económica.
- Friedlander, H. (1995). *The origins of Nazi genocide: from euthanasia to the final solution*. The University of North Carolina Press.
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of social life: The four elementary forms of human relations: Communal sharing, authority ranking, equality matching, market pricing*. Free Press.
- Fodor, J. (1983). *Modularity of mind: An essay on faculty psychology*. The MIT Press.
- Fronzizi, R. (2016). *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de cultura Económica.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Glück, J., & Weststrate, N. M. (2022). The wisdom researchers and the elephant: An integrative model of wise behavior. *Personality and Social Psychology Review*, 26(4), 342–374. <https://doi.org/10.1177/10888683221094650>
- Goodwin, K. A. & Goodwin, C. J. (2017). *Research in psychology: methods and design*. Wiley.
- Gorsuch, R. L., & Venable, G. D. (1983). Development of an “Age Universal” I-E scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(2), 181–187. <https://doi.org/10.2307/1385677>
- Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., & Ditto, P. H. (2013). Moral Foundations Theory: The pragmatic validity of moral pluralism. En P. Devine & A. Plant (Eds.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 47, pp. 55–130). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-407236-7.00002-4>
- Graham, J., Haidt, J., Motyl, M., Meindl, P., Iskiwitch, C., & Mooijman, M. (2018). Moral Foundations Theory. On the advantages of moral pluralism over moral monism. En K. Gray & J. Graham (Eds.), *Atlas of Moral Psychology* (pp. 211–222). The Guilford Press.

- Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(5), 1029–1046. <https://doi.org/10.1037/a0015141>
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-95X.108.4.814>
- Haidt, J. (2010). Moral psychology must not be based on faith and hope: Commentary on Narvaez (2010). *Perspectives on Psychological Science*, 5(2), 182–184. <https://doi.org/10.1177/1745691610362352>
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Pantheon.
- Haidt, J. (2013) Moral psychology for the twenty-first century. *Journal of Moral Education*, 42(3), 281–297, <https://doi.org/10.1080/03057240.2013.817327>
- Haidt, J., & Bjorklund, F. (2008a). Social intuitionists answer six questions about moral psychology. En W. A. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology: The cognitive science of morality: Intuition and diversity* (Vol. 2, pp. 181–218). MIT Press.
- Haidt, J., & Bjorklund, F. (2008b). Social intuitionists reason, in conversation. En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology: The cognitive science of morality: Intuitions and diversity* (Vol. 2, pp. 241–254). MIT Press.
- Haidt, J., & Graham, J. (2007). When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98–116. <https://doi.org/10.1007/s11211-007-0034-z>
- Haidt, J., & Joseph, C. (2004). Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Dedalus* (Fall), 55–66. <https://doi.org/10.1162/0011526042365555>
- Haidt, J., & 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. Lawrence, & S. Stich (eds.) *The innate mind: Foundations and the future* (Vol. 3, pp. 367–391). Oxford University Press.

- Haidt, J., & Joseph, C. (2011). How Moral Foundations Theory succeeded in building on sand: A Response to Suhler and Churchland. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23(9), 2117–2122. <https://doi.org/10.1162/jocn.2011.21638>
- Haidt, J., Koller, S. H., & Dias, M. G. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(4), 613–628. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.65.4.613>
- Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behavior. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 17–52. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6)
- Harris, J. (1985). *The value of life: An introduction to medical ethics*. Routledge & Kegan Paul.
- Harris, J. (2004). La eutanasia y el valor de la vida. En J. Keown (Ed.), *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales* (pp. 29–48). Fondo de Cultura Económica.
- Hernández-Sampieri, R., & Mendoza, C. P. (2018). *Metodología de la investigación: Las rutas cuantitativas, cualitativa y mixta*. McGraw-Hill.
- Hirose, I. & Olson, J. (2015). *The Oxford handbook of value theory*. Oxford University Press.
- Hsieh, I. J., & Chen, Y. Y. (2021). The associations among moral foundations, political ideology, and social issues: A study of these associations in an asian sample. *Journal of Cognition and Culture*, 21(1-2), 138–151. <https://doi.org/10.1163/15685373-12340100>
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía* (F. Duque, Ed.; 4ta ed.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1739).
- Hunter, J. D. (1991). *Culture wars: The struggle to define america*. Basic Books.
- Inglehart, R. C., Nash, R., Hassan, Q. N., & Schwartzbaum, J. (2021). Attitudes toward euthanasia: A longitudinal analysis of the role of economic, cultural, and health-related factors. *Journal of Pain and Symptom Management*, 62(3), 559–569. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2021.01.009>
- Iyer, R., Koleva, S., Graham, J., Ditto, P., & Haidt, J. (2012). Understanding libertarian morality: the psychological dispositions of self-identified libertarians. *PLoS ONE*, 7(8), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042366>
- Jacobson, D. (2008). Does social intuitionism flatter morality or challenge it? En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology: The cognitive science of morality: Intuitions and diversity* (Vol. 2, pp. 219–232). MIT Press.

- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica* (D. M. Granja, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1788)
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina & J. Conill, Trad.; 4ta ed.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797)
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. R. Aramayo, Trad.; 2da ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1785)
- Kant, I. (2013). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (R. R. Aramayo, Trad., Ed.; 2da ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1784)
- Kelly, E. (1997). *Structure and diversity. Studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler*. Springer.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. En D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research* (pp. 347–480). Rand McNally.
- Koleva, S. P., Graham, J., Iyer, R., Ditto, P. H., & Haidt, J. (2012). Tracing the threads: How five moral concerns (especially Purity) help explain culture war attitudes. *Journal of Research in Personality*, 46(2), 184–194. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2012.01.006>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh*. Basic Books.
- Lockhart, C., Lee, C. H. J., Sibley, C. G., & Osborne, D. (2023). The sanctity of life: The role of purity in attitudes towards abortion and euthanasia. *International Journal of Psychology*, 58(1), 16–29. <https://doi.org/10.1002/ijop.12877>
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, J. L. (2020). The passions in *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. En J. Taylor (Ed.). *Reading Hume on the Principles of Morals* (pp. 255–272). Oxford University Press.
- Maltby, J. (2002). The Age Universal I-E Scale-12 and orientation toward religion: Confirmatory factor analysis, *The Journal of Psychology*, 136(5), 555–560. <https://doi.org/10.1080/00223980209605550>
- Marcus, G. (2004). *The birth of the mind*. Basic books.

- Milesi, P. (2016). Moral foundations and political attitudes: The moderating role of political sophistication. *International Journal of Psychology*, 51(4), 252–260.
<https://doi.org/10.1002/ijop.12158>
- Mill, J. S. (2015). Utilitarianism. En Mill, J. S. *On Liberty, Utilitarianism, and other essays*. M. Philp & F. Rosen, Eds., pp. 113–177). Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1871)
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2021). Resolución 971.
<https://minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/DIJ/resolucion-971-de-2021.pdf>
- Moore, G. E. (1993). *Principia ethica* (T. Baldwin, Ed.). Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 1903)
- Moral, J. (2019). La Escala de Afectos Positivos y Negativos (PANAS) en personas mexicanas casadas de Monterrey. *Interacciones. Revista de Avances en Psicología*, 5(1), 35–50.
<https://doi.org/10.24016/2019.v5n1.151>
- Moral, J. (2011). La escala de afecto positivo y negativo (PANAS) en parejas casadas mexicanas. *CIENCIA Ergo-Sum*, 18(2), 117–125.
<https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7409>
- Mroz, S., Dierickx, S., Deliens, L., Cohen, J., & Chambaere, K. (2021). Assisted dying around the world: A status quaestionis. *Annals of Palliative Medicine*, 10(3), 3540–3553.
<https://doi.org/10.21037/apm-20-637>
- Mulhall, S. & Swift, A. (1992). *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Narvaez, D. (2008). The social-intuitionist model: Some counter-intuitions. En W. A. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology. The cognitive science of morality: Intuition and diversity* (Vol. 2, pp. 233–240). MIT Press.
- Narvaez, D. (2010). Moral complexity: The fatal attraction of truthiness and the importance of mature moral functioning. *Perspectives on Psychological Science*, 5(2), 163–181.
<https://doi.org/10.1177/1745691610362351>
- Nisbett, R. E. & Wilson, T. D. (1977). Telling more than we can know: verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84(3), 231–259. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.3.231>

- Pacheco, L., Pinedo, I., & Yáñez-Canal, J. (2017). Las emociones y la moral: una propuesta desde la psicología. En Yáñez-Canal, J., Segovia, L. M., Chaparro, J. M. (Eds.), *Desarrollo moral y emociones* (pp. 17–80). Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Papacchini, A. (2001). *Derecho a la vida*. Colciencias y Universidad del Valle.
- Parish, S. M. (1994). *Moral knowing in a Hindu sacred city: an exploration of mind, emotion, and self*. Columbia University Press.
- Patiño, J. (2019). *El vuelo del colibrí: morir con dignidad*. Uniediciones.
- Piaget, J. (1984). *El criterio moral en el niño*. Martínez Roca. (Trabajo original publicado en 1932)
- Pinedo, I., & Yáñez-Canal, J. (2018). Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural en la Antigüedad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 13–45. <https://www.doi.org/10.15332/25005375.5049>
- Pinedo, I., & Yáñez-Canal, J. (2019). Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural. *Edad Media. Revista Guillermo de Ockham*, 17(1), 17–27. <https://doi.org/10.21500/22563202.3460>
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999a). *A theory of justice. Revised edition*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). Kantian constructivism in moral theory. En Freeman, S. (Ed.), *Collected Papers* (pp. 303–358). Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness. A restatement*. Harvard University Press.
- Rivera, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ross, W. D. (2002). *The right and the good*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1930)
- Sánchez-Migallón, S. (2010). La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano. *Tópicos*, 39, pp. 45–75. <https://doi.org/10.21555/top.v39i1.98>
- Sandoval, R. (2003). El utilitarismo: referente de la teoría Rawlsiana. *Eidos*, 1, pp. 48–61. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/1521>
- Santas, G. (2001). *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*. Blackwell.

- Saroglou, V., & Craninx, M. (2021). Religious moral righteousness over care: A review and a meta-analysis. *Current Opinion in Psychology*, 40, 79–85.
<https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.09.002>
- Scanlon, T. M. (2003). Contractualism and utilitarianism. En Scanlon, T. M. *The difficulty of tolerance: essays in political philosophy* (pp. 124–150). Cambridge University Press.
- Scheler, M. (2001). *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (H. Rodríguez Sanz, Trad.). Caparrós. (Trabajo original publicado en 1913)
- Scheler, M. (2003). Ordo Amoris. En Good, P. *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética* (D. Gamper, Trad.). Crítica. (Trabajo original publicado en 1957)
- Schneewind, J. B. (1992). Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 309–341). Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. (1998). *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press.
- Schwartz, S. H., & Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(5), 878–891. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.58.5.878>
- Shweder, R. (1984). Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. En R. Shweder & R. LeVine (Eds.), *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion* (pp. 27–66). Cambridge University Press.
- Shweder, R. A., & Haidt, J. (1993). The future of moral psychology: Truth, intuition, and the pluralist way. *Psychological Science*, 4(6), 360–365. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1993.tb00582.x>
- Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1987). Culture and Moral Development. En Jerome Kagan & Sharon Lamb (Eds.). *The emergence of morality in young children* (pp. 1–83). University of Chicago Press.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The “big three” of morality (autonomy, community, and divinity), and the “big three” explanations of suffering. In A. Brandt, & P. Rozin (Eds.), *Morality and health* (pp. 119–169). Routledge.

- Simkin, H., & Etchezahar, E. (2013). Las orientaciones religiosas extrínseca e intrínseca: validación de la “Age Universal” I-E Scale en el contexto Argentino. *Psykhé: Revista de la Escuela de Psicología*, 22(1), 97–106. <https://doi.org/10.7764/psykhe.22.1.477>
- Sperber, D. (2005). Modularity and relevance: How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive? En P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich (eds.), *The innate mind: Structure and contents* (Vol. 1, pp. 53–68). Oxford University Press.
- Stratton-Lake, P. (2020). *Intuitionism in ethics*. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ed. Verano 2020). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>
- Suhler, C. L., & Churchland, P. (2011). Can innate, modular “foundations” explain morality? Challenges for Haidt’s moral foundations theory. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23(9), 2103–2116. <https://doi.org/10.1162/jocn.2011.21637>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Harvard University Press.
- Tiberius, V. (2013). Well-being, wisdom, and thick theorizing: on the division of labor between moral philosophy and positive psychology. En S. Kirchin (Ed.), *Thick concepts* (pp. 217–233). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199672349.003.0013>
- Tooby, J., Cosmides, L., & Barrett, H. C. (2005). Resolving the debate on innate ideas: Learnability constraints and the evolved interpenetration of motivational and conceptual functions. En P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich (eds.), *The innate mind: Structure and contents* (Vol. 1, pp. 305–337). Oxford University Press.
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57. <https://doi.org/10.1086/406755>
- Trizano-Hermosilla, I., Alvarado, J. M. (2016). Best alternatives to Cronbach's alpha reliability in realistic conditions: Congeneric and asymmetrical measurements. *Frontiers in Psychology*, 7, 1–8. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00769>
- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: morality and convention*. Cambridge University Press.

- Verbakel, E., & Jaspers, E. (2010). A comparative study on permissiveness toward euthanasia: religiosity, slippery slope, autonomy, and death with dignity. *Public Opinion Quarterly*, 74(1), 109–139. <https://doi.org/10.1093/poq/nfp074>
- Watkins, M. W. (2018). Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice. *Journal of Black Psychology*, 44(3), 219–246. <https://doi.org/10.1177/0095798418771807>
- Watson, D., Clark, L. A., & Tellegen, A. (1988). Development and validation of brief measures of positive and negative affect: The PANAS scales. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(6), 1063–1070. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.54.6.1063>
- Williams, B. (2011). *Ethics and the limits of philosophy*. Routledge.
- Wood, A. W. (2005). *Kant*. Blackwell.
- Yáñez-Canal, J. (2019). Lawrence Kohlberg y la psicología moral: trayectoria y variaciones conceptuales. *Revista Iberoamericana de Psicología*, 12(3), 33–42. <https://doi.org/10.33881/2027-1786.rip.12304>
- Yáñez-Canal, J. & Fonseca, M. A. (2012). Lawrence Kohlberg, un camino extendido hacia la sabiduría. En J. Yáñez-Canal, J. Chaparro & L. Segovia (Eds.), *Experticia, sabiduría y desarrollo moral* (pp. 15–66). Universidad Minuto de Dios.

Anexo A. Cuestionarios usados en la investigación

Juicios Morales Acerca de la Eutanasia

Instrucciones

A continuación, encontrará tres enunciados y un conjunto de afirmaciones después de cada enunciado. Cada enunciado es diferente, aunque el conjunto de afirmaciones es el mismo para cada enunciado. Es importante que lea con detenimiento cada enunciado. Por favor, indique su grado de acuerdo o desacuerdo con cada afirmación teniendo en cuenta el enunciado correspondiente. Las opciones de respuesta son:

Totalmente en desacuerdo: 1

En desacuerdo: 2

Ni de acuerdo, ni en desacuerdo: 3

De acuerdo: 4

Totalmente de acuerdo: 5

Marque con una X la casilla correspondiente a su respuesta. Por favor utilice bolígrafo de tinta negra. No existen respuestas correctas o incorrectas. Sus respuestas simplemente reflejan su opinión personal.

Antes de iniciar el cuestionario, por favor registre los siguientes datos demográficos:

Edad:

Género:

Estrato socio-económico:

Religión:

Primer enunciado

Un hombre de 75 años se encuentra en un hospital sufriendo un gran dolor debido a una enfermedad terminal. Tan grande es el dolor, que preferiría estar muerto a continuar viviendo. Por esta razón, le pide al médico tratante que ponga fin a su vida porque no quiere seguir sufriendo. El médico ha proporcionado todos los cuidados que se encuentran a su alcance para calmar el dolor del paciente, pero reconoce que no puede hacer nada más y estima que en cualquier caso el paciente morirá al cabo de algunos meses, por lo cual decide cumplir el deseo del paciente para acortar su sufrimiento.

En este enunciado, usted cree que:

	1	2	3	4	5
El médico hizo lo correcto					

De acuerdo con su respuesta anterior, usted cree que:

	1	2	3	4	5
La dignidad humana exige proteger la vida de las personas					
Las personas tienen el deber de continuar viviendo incluso cuando no desean vivir					
Las personas no tienen el derecho de elegir cuándo terminar su propia vida					
Todas las personas tienen el mismo deber de vivir					
La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia					
La dignidad humana exige proteger la autonomía de las personas					
Las personas pueden elegir acabar con su propia vida cuando no desean continuar viviendo					
Elegir cuándo morir es un derecho de las personas					
Todas las personas tienen el mismo derecho a morir					
El valor de la propia vida depende de cada persona					

Segundo enunciado

Una mujer de 24 años es diagnosticada con cáncer debido a un tumor cerebral. A pesar de los tratamientos administrados durante seis meses, el cáncer se ha expandido y la mujer ahora tiene más de diez tumores en su cuerpo. La mujer decide detener su tratamiento porque los efectos secundarios, que incluyen imposibilidad para moverse, fuertes dolores, náuseas, vómitos, pérdida de peso y debilidad no le permiten realizar sus actividades cotidianas. Durante este tiempo, la mujer le ha pedido repetidamente al médico tratante que la ayude a morir. El médico, tras formular un concepto clínico, decide ayudar a morir a la mujer.

En este enunciado, usted cree que:

	1	2	3	4	5
El médico hizo lo correcto					

De acuerdo con su respuesta anterior, usted cree que:

	1	2	3	4	5
La dignidad humana exige proteger la vida de las personas					
Las personas tienen el deber de continuar viviendo incluso cuando no desean vivir					
Las personas no tienen el derecho de elegir cuándo terminar su propia vida					
Todas las personas tienen el mismo deber de vivir					
La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia					
La dignidad humana exige proteger la autonomía de las personas					
Las personas pueden elegir acabar con su propia vida cuando no desean continuar viviendo					
Elegir cuándo morir es un derecho de las personas					
Todas las personas tienen el mismo derecho a morir					
El valor de la propia vida depende de cada persona					

Tercer enunciado

Un niño de 13 años padece parálisis cerebral severa desde su nacimiento. Su enfermedad le ha causado otras enfermedades como epilepsia severa, malformaciones severas en el cuerpo y retraso mental severo, por lo cual su única expresión es un llanto permanente. Constantemente le falta el oxígeno y su condición general, según la opinión de los expertos, se caracteriza por un gran sufrimiento. Debido a la situación, los padres deciden solicitar reiteradamente al médico tratante que cause la muerte del niño. Siguiendo las indicaciones de los padres, el médico decide causar la muerte del niño al considerar que su sufrimiento aumentará en el futuro sin posibilidad alguna de disminuirlo.

En este enunciado, usted cree que:

	1	2	3	4	5
El médico hizo lo correcto					

De acuerdo con su respuesta anterior, usted cree que:

	1	2	3	4	5
La dignidad humana exige proteger la vida de las personas					
Las personas tienen el deber de continuar viviendo incluso cuando no desean vivir					
Las personas no tienen el derecho de elegir cuándo terminar su propia vida					
Todas las personas tienen el mismo deber de vivir					
La autonomía de las personas exige respetar sus vidas en cualquier circunstancia					
La dignidad humana exige proteger la autonomía de las personas					
Las personas pueden elegir acabar con su propia vida cuando no desean continuar viviendo					
Elegir cuándo morir es un derecho de las personas					
Todas las personas tienen el mismo derecho a morir					
El valor de la propia vida depende de cada persona					

Escala de Satisfacción con la Vida

A continuación, encontrará un conjunto de afirmaciones. Por favor, indique su grado de acuerdo o desacuerdo con cada afirmación según las siguientes opciones de respuesta:

Totalmente en desacuerdo: 1

En desacuerdo: 2

Ni de acuerdo, ni en desacuerdo: 3

De acuerdo: 4

Totalmente de acuerdo: 5

Marque con una X la casilla correspondiente a su respuesta. Por favor utilice bolígrafo de tinta negra. Recuerde que no existen respuestas correctas o incorrectas. Sus respuestas simplemente reflejan su opinión personal.

	1	2	3	4	5
En la mayoría de los aspectos mi vida es como quiero que sea					
Hasta ahora he conseguido de la vida las cosas que considero importantes					
Estoy satisfecho con mi vida					
Si pudiera vivir mi vida otra vez, la repetiría tal como ha sido					
Las circunstancias de mi vida son buenas					

Escala de Afecto Positivo y Negativo

A continuación encontrará una serie de palabras que describen sentimientos. Lea cada palabra y marque con una X la intensidad con que ha sentido cada uno de los 20 sentimientos durante la última semana, incluido el día de hoy. Conteste lo más sinceramente posible.

Las opciones de respuesta son:

- Nada: 1
- Un poco: 2
- Bastante: 3
- Mucho: 4
- Muchísimo: 5

	1	2	3	4	5
Interesado/a					
Tenso/a					
Estimulado/a					
Disgustado/a					
Motivado/a					
Culpable					
Asustado/a					
Hostil					
Entusiasmado					
Orgullosa/a					
Irritable					
Alerta					
Avergonzado/a					
Inspirado/a					
Nervioso/a					
Decidido/a					
Atento/a					
Miedoso/a					
Activo/a					
Atemorizado/a					

Escala de Orientación Religiosa

A continuación, encontrará un conjunto de afirmaciones. Por favor, indique su grado de acuerdo o desacuerdo con cada afirmación según las siguientes opciones de respuesta:

- Totalmente en desacuerdo: 1
- En desacuerdo: 2
- Ni de acuerdo, ni en desacuerdo: 3
- De acuerdo: 4
- Totalmente de acuerdo: 5

Marque con una X la casilla correspondiente a su respuesta. Por favor utilice bolígrafo de tinta negra. Recuerde que no existen respuestas correctas o incorrectas. Sus respuestas simplemente reflejan su opinión personal.

	1	2	3	4	5
Todo mi enfoque hacia la vida está basado en mi religión					
Voy a la Iglesia principalmente para pasar tiempo con mis amigos					
Me esfuerzo por vivir mi vida acorde con mis creencias religiosas					
Rezo principalmente para conseguir alivio y protección					
He tenido frecuentemente una fuerte sensación de la presencia de Dios					
Voy a la Iglesia principalmente porque disfruto viendo a las personas que conozco ahí					
Mi religión es importante porque me da respuestas a muchas preguntas sobre el sentido de la vida					
Lo que la religión me ofrece principalmente es alivio en tiempos problemáticos y de tristeza					
Disfruto leyendo sobre mi religión					
Voy a la Iglesia porque me ayuda a hacer amigos					
Es importante para mí pasar tiempo pensando y rezando en privado					
Rezar es para obtener paz y felicidad					

Anexo B. Matriz para Evaluación de Jueces Expertos

Bogotá, (Fecha)

Respetado Juez,

En una investigación doctoral, adelantada en la Universidad Nacional de Colombia, estoy realizando una indagación sobre las **Actitudes Morales acerca de la Eutanasia y su Relación con la Satisfacción con la Vida y la Orientación Religiosa**. Como parte de esta investigación, es necesario validar un instrumento para medir las **Actitudes acerca de los Valores Morales Relacionados con la Eutanasia**. Para este proceso de validación han sido seleccionados varios expertos en el tema. Usted ha sido propuesto como participante en este grupo de expertos. Por esta razón me acerco a usted para solicitar su amable colaboración. Su participación requiere aproximadamente 10 minutos de su tiempo. La evaluación de este instrumento es importante pues permite la validación de su contenido, generando aportes para la psicología y para el estudio social de la eutanasia. Específicamente, el objetivo de la investigación es establecer la relación entre las actitudes morales acerca de la eutanasia, la satisfacción con la vida y la orientación religiosa en una muestra de estudiantes universitarios. En relación con su participación como experto en el tema, su juicio tiene el objetivo de validar el contenido de un conjunto de situaciones y afirmaciones relacionadas con la eutanasia y dos valores morales relacionados con ella: el valor de la autonomía y el valor de la vida. Las situaciones están basadas en casos jurídicos que han motivado cambios en la legislación acerca de la eutanasia en diferentes países del mundo, mientras que las afirmaciones están basadas en la discusión ética acerca del tema. Agradezco su amable colaboración.

Cordial saludo,

Juan Sebastián Díaz Arboleda
PhD(c) en Psicología
Universidad Nacional de Colombia

Nombre:

Formación académica:

Áreas de experiencia profesional:

Tiempo de experiencia profesional:

Cargo actual:

Institución:

Situaciones

Indicadores de las situaciones:

Categoría	Indicador
Suficiencia	0 – Las situaciones no son suficientes para examinar la eutanasia. 1 – Las situaciones son suficientes para examinar la eutanasia.
Claridad	0 – La sintaxis y la semántica de la situación no son adecuadas. 1 – La sintaxis y la semántica de la situación son adecuadas.
Coherencia	0 – La situación no está relacionada con la eutanasia. 1 – La situación está relacionada con la eutanasia.
Relevancia	0 – La situación debe ser eliminada del instrumento 1 – La situación debe ser incluida en el instrumento

Para los propósitos de esta investigación, se ha tomado la siguiente definición de eutanasia: “La eutanasia es el acto o procedimiento, por parte de un médico, para producir la muerte de un paciente, sin dolor, y a petición de éste” (Álvarez del Río, p. 32). En esta definición, la condición del paciente implica una enfermedad que genera sufrimiento, lo cual motiva la petición del paciente de producir su muerte. Además, la petición del paciente se asume de manera amplia, considerando los diversos grados de capacidad que el paciente puede tener y que en algunos casos deben ser interpretados por sus familiares, amigos o personal médico.

Situación número 1:

Una mujer sufre una hemorragia cerebral y queda parcialmente paralizada, sorda y con dificultades para hablar. Repetidamente la mujer le expresa a su hija, una médico general, su deseo de morir. La hija de la mujer acaba con su vida administrándole una dosis letal de morfina.

La situación número 1 está basada en el Caso Leeuwarden, el primer caso que motivó la discusión jurídica acerca de la eutanasia en Holanda en 1973 (Gevers, 1996).

Situación número 2:

Una mujer de 95 años se encuentra seriamente enferma sin posibilidad de recuperarse. En un fin de semana, sufre un deterioro considerable puesto que no puede comer ni beber y pierde la consciencia. Antes de ese fin de semana, la mujer le ha pedido repetidamente al médico encargado de su caso que ponga fin a su agonía. Tras recuperar la consciencia, declara que no quiere pasar por una experiencia similar de nuevo y le pide al médico que acabe con su vida. Finalmente, el médico decide actuar de acuerdo con los deseos de la mujer pues está convencido que cada día será una fuerte carga para ella.

La situación número 2 está basada en el Caso Alkmaar, el caso que provocó la legalización de la eutanasia en Holanda por parte de la Corte Suprema en el año 1984 (Gevers, 1996).

Situación número 3:

Un hombre se encuentra en un hospital sufriendo un gran dolor debido a una enfermedad terminal. Tan grande es el dolor, que esa persona preferiría estar muerta que continuar viviendo. Por esta razón, le pide a un médico que acabe con su vida porque no quiere seguir sufriendo. El médico ha proporcionado todos los cuidados que se encuentran a su alcance para calmar el dolor del paciente, pero reconoce que no puede hacer nada más y estima que el paciente morirá al cabo de algunos meses, por lo cual decide acabar con la vida del paciente para acortar su sufrimiento.

La situación número 3 es un caso genérico de una situación relacionada con la eutanasia y no está basada en ningún caso legal particular.

Situación número 4:

Una mujer de 24 años es diagnosticada con cáncer debido a un tumor cerebral. A pesar de los tratamientos administrados durante seis meses, el cáncer se ha expandido y la mujer ahora tiene más de diez tumores en su cuerpo. La mujer decide no continuar con el tratamiento porque sus efectos secundarios, que incluyen imposibilidad para moverse, fuertes dolores, náuseas, vómitos, pérdida de peso y debilidad no le permiten realizar sus actividades cotidianas. Durante este tiempo, la mujer le ha pedido repetidamente al médico tratante que acabe con su vida. El médico, tras considerar la situación, decide acabar con la vida de la mujer.

La situación número 4 está basada en la sentencia T-423/17 de la Corte Constitucional de Colombia (2017), en la cual se determina la evolución jurisprudencial del derecho fundamental a morir dignamente, concepto jurídico presentado por primera vez en la sentencia C-239-97 de la Corte Constitucional de Colombia (1997).

Situación número 5:

Un niño de 13 años padece parálisis cerebral severa desde su nacimiento. Su enfermedad le ha causado otras enfermedades como epilepsia severa, malformaciones severas en el cuerpo y retraso mental severo, por lo cual su única expresión es un llanto permanente. Constantemente le falta el oxígeno y su condición general se caracteriza por un gran sufrimiento. Debido a la situación, los padres deciden solicitar reiteradamente al médico tratante que acabe con la vida del niño. Siguiendo las indicaciones de los padres, el médico decide terminar la vida del niño al considerar que su sufrimiento no tiene solución.

La situación número 5 está basada en la sentencia T-544/17 de la Corte Constitucional de Colombia (2017), en la cual se determina el derecho a la muerte digna de los niños, niñas y adolescentes.

Evaluación

Tras leer las situaciones y teniendo en cuenta los indicadores presentados, por favor califique cada una de las situaciones según corresponda.

	Suficiencia	Claridad	Coherencia	Relevancia
Situación 1				
Situación 2				
Situación 3				
Situación 4				
Situación 5				

Observaciones acerca de las situaciones:

Afirmaciones

Indicadores de las afirmaciones

Categoría	Indicador
Suficiencia	0 – Las afirmaciones no son suficientes para examinar el valor moral. 1 – Las afirmaciones son suficientes para examinar el valor moral.
Claridad	0 – La sintaxis y semántica de la afirmación no son adecuadas. 1 – La sintaxis y semántica de la afirmación son adecuadas.
Coherencia	0 – La afirmación no tiene relación con el valor moral. 1 – La afirmación tiene relación con el valor moral.
Relevancia	0 – La afirmación debe ser eliminada del instrumento. 1 – La afirmación debe ser incluida en el instrumento.

Las afirmaciones que se presentan a continuación están basadas en la discusión ética presentada en Keown (2004), en la cual John Harris presenta un argumento acerca de la eutanasia en el que rescata el valor de la autonomía, mientras que John Finnis presenta un argumento acerca de la eutanasia en el que rescata el valor de la vida. Para Harris, el valor de la autonomía radica en la capacidad que las personas tienen para elegir sus acciones a partir de lo que valoran. Por esta razón, en el momento en que las personas dejan de valorar su propia vida, pueden elegir acabar con ella. Puesto que el valor de la autonomía es la característica esencial de los seres humanos, las personas deben respetar las elecciones que los demás realizan en sus vidas, incluso si esa elección es acabar con su propia vida. Por el contrario, Finnis piensa que el valor de la vida radica en que la vida es el bien fundamental del que gozan las personas y del cual dependen todos los demás bienes, incluida la autonomía. Por esta razón, nadie puede acabar con su propia vida o la de alguien más bajo ninguna circunstancia, pues con ello atenta contra todos sus bienes. Puesto que el valor de la vida es la característica esencial de los seres humanos, las personas deben respetar la vida de los demás, incluso si esa vida carece de la posibilidad de valorarse a sí misma y de realizar elecciones.

Afirmaciones relacionadas con el valor de la vida:

1. Las personas tienen el deber de salvar la vida de otras personas.
2. La dignidad humana se fundamenta en la vida de las personas.
3. Las personas tienen el deber de conservar su propia vida incluso cuando no desean vivir.
4. Las personas no tienen el derecho de elegir cuando terminar con su propia vida.
5. La vida es sagrada.
6. Acabar con una vida humana es un acto violento.
7. Todas las personas tienen el mismo derecho a vivir.
8. La vida es un bien fundamental de los seres humanos.
9. La vida tiene un valor intrínseco.
10. En ningún caso acabar intencionalmente con una vida humana es algo aceptable.
11. La vida de todas las personas tiene el mismo valor independientemente de las circunstancias.
12. El cuerpo de una persona debe mantenerse con vida por más incapacitado que se encuentre.
13. La autonomía de las personas se respeta porque están vivas.

Afirmaciones relacionadas con el valor de la autonomía:

1. Nadie puede interferir en las elecciones personales de otro ser humano.
2. La dignidad humana se fundamenta en la autonomía de las personas.
3. Las personas pueden elegir acabar con su propia vida cuando no desean continuar viviendo.
4. Elegir cuándo morir es un derecho de las personas.
5. Las personas pueden elegir acabar con su vida si son conscientes de su elección.
6. Las personas pueden elegir acabar con su vida si tienen las capacidades necesarias para elegir.
7. Todas las personas tienen el mismo derecho a elegir cómo morir.
8. Las personas deben respetar los deseos de las demás personas.
9. Las personas deben respetar los intereses de las demás personas.
10. Las elecciones personales están por encima de los compromisos adquiridos con otras personas.
11. Una persona que ha perdido indefinidamente su capacidad para elegir debe morir.
12. Una persona que no valora su propia vida debe acabar con ella.
13. La vida de las personas se respeta porque son autónomas.

Evaluación

Tras leer las afirmaciones y teniendo en cuenta los indicadores presentados, por favor califique cada una de las situaciones según corresponda.

Afirmaciones relacionadas con el valor de la vida

	Suficiencia	Claridad	Coherencia	Relevancia
Afirmación 1				
Afirmación 2				
Afirmación 3				
Afirmación 4				
Afirmación 5				
Afirmación 6				
Afirmación 7				
Afirmación 8				
Afirmación 9				
Afirmación 10				
Afirmación 11				
Afirmación 12				
Afirmación 13				

Observaciones acerca de las afirmaciones relacionadas con el valor de la vida:

Afirmaciones relacionadas con el valor de la autonomía

	Suficiencia	Claridad	Coherencia	Relevancia
Afirmación 1				
Afirmación 2				
Afirmación 3				
Afirmación 4				
Afirmación 5				
Afirmación 6				
Afirmación 7				
Afirmación 8				
Afirmación 9				
Afirmación 10				
Afirmación 11				
Afirmación 12				
Afirmación 13				

Observaciones relacionadas con el valor de la autonomía:

Muchas gracias por su participación

Referencias

Álvarez del Río, A. (2005). *Práctica y Ética de la Eutanasia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Corte Constitucional de Colombia. (1997). Sentencia C-239 de 1997. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/c-239-97.htm>

Corte Constitucional de Colombia. (2017). Sentencia T-423 de 2017. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/t-423-17.htm>

Corte Constitucional de Colombia. (2017). Sentencia T- 544 de 2017. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/t-544-17.htm>

Gevers, S. (1996). Euthanasia: law and practice in The Netherlands. *British Medical Bulletin*, 52(2), 326-333.

Keown, J. (2004). *La Eutanasia Examinada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Saad, T. C. (2017). Euthanasia in Belgium: Legal, Historical and Political Review. *Issues in Law & Medicine*, 32(2), 183-204.

