

División de Ciencias Sociales y Humanidades

LA MORAL COMO CONTRATO: IMPLICACIONES NORMATIVAS Y METAÉTICAS

Idónea Comunicación de Resultados
para obtener el grado de
Maestra en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta:

Ana Patricia Melchor Organista

Director:

Dr. Maximiliano Martínez Bohórquez

Sinodales:

Dr. Alejandro Mosqueda

Dr. Bernardo Bolaños Guerra

Dr. Jorge Galindo Monteagudo

CDMX, México, noviembre del 2019.

Para Ernestina, Martín e Irma Adriana. Son todo.

Agradecimientos

Agradezco a todos los que me han acompañado en ésta aventura, repleta de aprendizajes, dentro y fuera de las aulas. La investigación que presento no sería posible sin los cursos en los que tuve oportunidad de participar dentro de la maestría, cuyo carácter interdisciplinario me permitió redescubrir esperanza en la academia y divisar nuevos proyectos conjuntos. Agradezco a los profesores encargados de impartir dichos cursos y a mis compañeros de clase, por las discusiones y los diversos puntos de vista. Agradezco particularmente a todos los integrantes del Seminario de Cognición y Sociología de la Moral y del Seminario en Ciencias Cognitivas y Filosofía de la Biología, especialmente a Cassandra Canales, Laura Mojica y Catherine Bernal, que son, a un tiempo, seres bellísimos y mujeres brillantes.

A mi comité tutorial, los doctores Maximiliano Martínez, Bernardo Bolaños y Jorge Galindo, por todo su apoyo, confianza y exigencia, para que la investigación que presento resultara en una propuesta interesante. También el Dr. Alejandro Mosqueda, por sus precisiones en la sección metaética y sus precisiones al proyecto. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a la Universidad Autónoma Metropolitana, por las becas que permitieron el desarrollo de ésta investigación. Agradezco también infinitamente a las asociaciones en cuyos Congresos y Coloquios tuve oportunidad de presentar y discutir fases previas de la investigación: a la Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología (AIFIBI) y la Universidad Nacional de Colombia, a la Asociación Filosófica de México (AFM) y la Universidad Autónoma de Aguascalientes, al Posgrado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato y al Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas (CINCCO) de la Universidad de Morelos.

A mi familia, por su apoyo incondicional, su confianza y su insuperable compañía. A Delfino Aguilera, Laura Quintero, Lucero Velasco, Adrián Gutiérrez, Oscar Pasillas y Marco Petricholi, por compartir el camino conmigo, por su cariño, sus consejos y su fuerza, soy increíblemente afortunada por tenerlos en mi vida. A Alfonso Gallo, Montserrat Macías y Sofía Regalado, por las charlas y la esperanza. Y, finalmente, a Raquel Mercado, por abrir camino y encontrar nuevas formas de hacer mundo.

“[...] dando demasiada importancia a las bellas acciones, se tributa un homenaje indirecto y poderoso al mal. Pues se da a entender de ese modo que las bellas acciones sólo tienen tanto valor porque son escasas y que la maldad y la indiferencia son motores mucho más frecuentes en los actos de los hombres [...] Los hombres son más bien buenos que malos y, a decir verdad, no es ésta la cuestión. Sólo que ignoran, más o menos, y a esto se lo llama virtud o vicio [...] no hay verdadera bondad ni verdadero amor sin toda la clarividencia posible.”

Albert Camus, *La peste*

En cuanto a nosotros, ¡qué de trabajo, esfuerzos, paciencia, inventiva, imaginación; qué de habilidad, talento y genio han sido necesarios para hacer casi habitable este suelo pedregoso y salvaje!

G. de Maupassant, *La belleza inútil*

Vivimos, como humanidad, en comunidades muy complejas y en apariencia frágiles. Son comunes las preguntas acerca de cómo podríamos mejorarlas, ante todas las fallas que presenciamos, pero podemos también preguntar cómo es que, a pesar de todas esas fallas, continúan existiendo grupos humanos que se coordinan y funcionan, más o menos armónicamente. Es fácil observar que tenemos instituciones y normas que buscan regular

nuestras interacciones y permitirlo, que algunas son consideradas más fundamentales que otras y que, en general, todas resultan problemáticas a su manera.

La moral se nos aparece como uno de esos mecanismos. Existen múltiples propuestas teóricas para abordar y comprender la moralidad, que se concibe como particularmente importante y complicada, en tanto exige que cada individuo ajuste su comportamiento a principios que apelan a conceptos tan problemáticos como «lo correcto» o «el deber». Cualquiera que haya entrado en los terrenos de estas discusiones habrá descubierto un panorama escabroso en el que las nociones iniciales, que parecían claras entonces, se pierden mientras más se profundiza en ellas.

En la actualidad encontramos debates teóricos que vienen afinándose y complejizándose desde hace siglos, que buscan hacer sentido de las intuiciones más profundas que compartimos acerca de la moralidad y de los criterios normativos que tendrían que guiarla, sin llegar nunca a acuerdos definitivos. Además, nos encontramos con la participación, cada vez más activa, de disciplinas empíricas que buscan aportar información relevante acerca de los mecanismos que intervienen a nivel cerebral o a nivel evolutivo en nuestra vida moral. Aunque los esfuerzos de ambos frentes son considerables y existen proyectos que buscan integrarlos, no es claro el lugar que los descubrimientos empíricos tienen en los estudios y debates más tradicionales.

Una de las propuestas más influyentes históricamente para explicar el orden social y, por ende, el moral, viene de la tradición contractualista hobbesiana. Es verdad que la propuesta se dirige principalmente a teorizar acerca del Estado y que sus conclusiones -que se dirigen al autoritarismo- son vistas como poco deseables por la mayoría; sin embargo, sus consecuencias morales han sido exploradas apenas recientemente, con trabajos como los de David Gauthier (1987) o Gregory Kavka (1986), que muestran que la concepción de la moral como contrato resulta prometedora. Lo más atractivo a nivel moral de la propuesta de Hobbes es que parte de nociones importantes acerca de la naturaleza de los seres humanos y encuentra la forma de sustentar su teoría sin apelar a cuestiones ajenas a lo que concebía como constitutivo de esa naturaleza.

Su contractualismo, pues, tiene la ventaja de tomar como premisas puntos comunes que se sostienen hasta hoy, como que la vida en solitario no es deseable, que la convivencia con otros requiere de acuerdos y sacrificios de ambas partes y que los seres humanos buscan

primordialmente su propio beneficio. Parte de una descripción realista -que raya en el pesimismo- de la humanidad y, desde allí, encuentra la forma de que mecanismos de regulación tan complejos como la moral sean posibles.

Es precisamente su propuesta descriptiva -y no prescriptiva- lo que hace que sea vista como compatible con los esfuerzos empíricos actuales. También tiene la ventaja de ser compatible con una serie de hechos importantes en nuestra actualidad, como que es evidente que seguimos códigos de normas a las que denominamos morales y que no existe un acuerdo acerca del contenido exacto que esas normas tendrían que tener, aunque compartimos la idea de que se relacionan con la convivencia pacífica dentro del grupo, que acuerda su contenido conforme a las circunstancias que enfrenta pero conserva, en su base, metas equivalentes -*i.e.* el orden social, una regulación para la paz y asegurar la posibilidad de la cooperación.

Una de las características que hace de la moralidad un terreno especialmente escabroso dentro de la filosofía es su carácter normativo, que aspira a dar guías para nuestra vida cotidiana. La forma de plantear esa normatividad se ha visto tradicionalmente encabezada por las propuestas deontológicas o las utilitaristas, ampliamente criticadas y reformuladas. Por su parte, la propuesta hobbesiana no ha sido, al menos hasta el momento, formulada como un sistema normativo que pueda presentarse como alternativa a las propuestas clásicas.

Considero que se trata de una tarea que puede resultar en la estructura que necesitamos para incorporar las investigaciones empíricas de la moral a nuestras propuestas, sin dejar de lado la rigurosidad teórica propia de la filosofía y la aspiración distintiva de la ética de ser aplicable a nuestras vidas. El objetivo de la investigación es trazar un esbozo de las consecuencias normativas de la propuesta moral hobbesiana, actualizándola y dándole un contenido lo más claro posible, desde los aportes de investigaciones empíricas actuales y complementándola con aportes de sociología moral clásica.

En los primeros dos capítulos presento el panorama de la discusión, así como elementos clave para comprender tanto los principales elementos del contractualismo hobbesiano como los objetivos de la teoría normativa en moral y las teorías normativas tradicionales, así como las discusiones que se sostienen al nivel de la metaética, haciendo explícitos los compromisos

teóricos de los que parto. Una de las principales metas del trabajo es analizar, una vez realizado el esbozo, con qué posturas metaéticas puede ser compatible.

Una teoría normativa debe tener claros dos elementos básicos: la concepción de los agentes de la que parte y aquello a lo que se dirige la moral, exploro ambos elementos en los capítulos 3 y 4. En el tercero, abordo la discusión del egoísmo psicológico y la posibilidad del altruismo, así como las motivaciones que tenemos para actuar moralmente. En el cuarto, planteo la posibilidad de colocar la cooperación y su mantenimiento como aquello a lo que se dirige la moral, al menos en un sentido básico y desarrollo la hipótesis desde la evidencia empírica que tenemos desde nuestra historia evolutiva.

En el quinto capítulo presento el esbozo del contractualismo normativo y exploro los compromisos metaéticos que se desprenden de él; reflexiono, a partir de la propuesta, sobre el papel que los descubrimientos empíricos pueden tener para nutrir nuestras investigaciones morales y ofrezco una reflexión general acerca de la normatividad entendida en sentido clásico.

Capítulo 1. Introduciendo el Contrato

Las acciones que clasificamos como moralmente correctas se separan del resto de nuestras acciones en tanto pueden ir, y generalmente van, en contra de nuestros propios intereses, sobre todo en contra de nuestros intereses inmediatos; la principal pregunta que surge al enfrentarnos a esta clase de acciones es cuáles son las razones que tenemos para actuar así. La tradición contractualista ofrece una respuesta clara: las normas morales forman parte del contrato social que garantiza el orden y, en tanto formamos parte del contrato, estamos obligados a cumplirlas.

En la historia presentada por Hobbes, las razones que vuelven necesario el contrato son evidentes: el ser humano se encuentra en una encrucijada, pues cada individuo busca siempre su propio interés, pero para vivir una vida tranquila y próspera necesita de los demás. El contrato permite una convivencia pacífica entre agentes auto-interesados. Para profundizar en la propuesta, es necesario aclarar puntos importantes, como la forma en que se entra al contrato, los mecanismos que aseguran su cumplimiento y la sociedad que se genera como fruto de él.

La concepción contractualista tiene la ventaja de ser compatible tanto con nuestras intuiciones como con la realidad en la que vivimos. Nuestros grupos sociales tienen, *de facto*, formas particulares de contrato social y reglas de convivencia establecidas. También tiene la ventaja de ajustarse a una visión científica de los seres humanos¹, permite comprender que existan normas morales y a qué responde su contenido, sin implicar que sean sistemas perfectos o completamente inflexibles.

Una teoría moral parte de una concepción particular del ser humano y debe señalar que algunas acciones son preferibles a otras –cuando menos, debe esbozar una noción de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo– y se dirige a un ideal sobre el estado de las cosas en el mundo.

¹ Al mencionar que el contractualismo puede ser compatible con una visión científica de los seres humanos me refiero a que es compatible con las mejores teorías científicas de las que disponemos en la actualidad, primordialmente las de corte biológico, sin asumir que sólo ellas entren en lo que tendríamos que entender por “conocimiento científico”. Es decir, me mantengo al margen de las discusiones acerca del estado científico de las ciencias sociales, como la antropología o la sociología. Una de las principales características de la propuesta que desarrollo apunta a que necesitamos integrar más que las ciencias naturales para dar una cuenta lo más completa posible de nuestra vida moral, cuenta que necesariamente incluirá aportes desde las ciencias sociales.

El contenido específico de la propuesta contractual no viene dado junto a la teoría, no establece qué acciones particulares deben seguirse; se trata más bien de una fórmula cuyo contenido puede variar: lo que busca un sistema moral, desde la visión contractualista, es asegurar el orden social y ese orden puede responder a las condiciones particulares de la sociedad en la que se establece.

Las propuestas contractualistas de la moral² parten de la premisa de que existen inconveniencias que motivan el surgimiento del contrato y que la interacción social y la cooperación son deseables y beneficiosas para la humanidad. Según esta concepción, las reglas morales son el producto de un contrato explícito o implícito que tiene como finalidad asegurar la cooperación e interacción entre los miembros de una sociedad. La teoría contractual tiene un corte funcionalista, es decir, sus propuestas acerca de la moral parten de la función que cumple.

Hobbes fue el primer pensador en desarrollar esta idea, partiendo de una perspectiva materialista y mecanicista del mundo. Buscó fundamentar la moral en las condiciones que percibía en el mundo y no en mandamientos divinos o metafísicos, como se había hecho hasta entonces. Su teoría forma parte de la llamada “filosofía moral moderna”: moderna en el sentido de que abandona las ideas religiosas³ de la Edad Media y parte de una concepción científica del mundo.

En su más conocida obra, *Leviatán* (1651), Hobbes plantea el origen y la función de las normas morales y sociales y narra cómo, en un estado previo al contrato, al que denomina “Estado Natural”, todos los hombres se encuentran enfrentados unos a otros y corren siempre el riesgo de sufrir una muerte violenta. El estado natural responde a la naturaleza de los seres humanos: según Hobbes, cada ser humano se preocupa únicamente por sí mismo y es capaz, por medio de la razón, de calcular los medios convenientes para alcanzar sus metas, que necesitan de un estado

² Las propuestas contractualistas se dividen en dos importantes grupos: quienes siguen la propuesta de Thomas Hobbes y quienes siguen la propuesta de John Rawls (1971), en inglés llaman *contractarianism* a la teoría de los primeros y *contractualism* a la de los segundos. Parte de la teoría hobbesiana en tanto implica menos presupuestos teóricos que la propuesta rawlsiana, de corte kantiano. Por ello, la teoría hobbesiana resulta más compatible con una explicación naturalista de la moral, que se defiende a lo largo del trabajo.

³ Hobbes fue considerado en su tiempo un “ateo por consecuencia”, en tanto sus reflexiones sobre la divinidad - como que tendría que tener una naturaleza material- contradecían lo establecido por la Iglesia y, por ello, fue considerado un enemigo de ella, si bien no se consideraba a sí mismo como ateo. Su sistema no necesita postular una divinidad para funcionar y esta característica resulta importante aún al día de hoy, pues existen quienes hacen descansar la moral en la religión y sostienen que debe ser así, necesariamente.

pacífico y cooperativo para realizarse, condiciones imposibles bajo el Estado Natural, lo que los lleva a pactar acuerdos y pasar, así, al Estado Civil.

El proyecto de Hobbes y de autores que retoman su propuesta, como David Gauthier y los teóricos de la decisión racional, es mostrar que la moralidad se fundamenta en la razón, en una razón práctica que nos señala los mejores cursos de acción, partiendo de -y a pesar de- el interés individual. En este sentido, las razones que tendrá un agente para conducirse moralmente tienen como fundamento la idea de que la moral es conveniente para los seres humanos conforme a su naturaleza racional y auto-interesada.

Las normas mismas parten de la racionalidad y atienden a la naturaleza de los seres humanos, pero los mecanismos que aseguran que se cumplan están, según la propuesta clásica de Hobbes, fuera del sujeto. Es aquí donde entra el soberano: Hobbes afirma que lo más adecuado para todos es someter parte de su libertad a una fuerza superior que será la encargada de hacer cumplir el contrato en el que todos se encuentran. Una vez que se entra a él, no es posible salir, pues esa opción le quitaría la eficiencia al contrato y no sería posible asegurar el orden, la cooperación y la paz.

Gauthier, el principal representante de las teorías contractualistas actuales en filosofía moral que se desprenden de Hobbes, sostiene que el estado inicial precontrato y las características propias de los seres humanos llevan *necesariamente* a la creación de un contrato que contenga normas morales y de justicia y que el acuerdo como tal consiste en la adopción de la *disposición* a ser moral, conforme al contenido del contrato. Su versión de la propuesta contractualista no necesita de un soberano y tiene un carácter normativo en tanto el agente está justificado a actuar moralmente, pues es el curso de acción racional a tomar⁴.

Existe una discusión sobre si el estado de naturaleza es un relato de histórico, si está narrando un proceso que vivió la humanidad o si se trata más bien de una herramienta para comprender a

⁴ El soberano no es necesario para Gauthier en tanto sostiene que la racionalidad cambia dentro y fuera del contrato, y eso es suficiente garantía. Es necesario hacer acotaciones: fuera del contrato, lo racional es buscar el propio beneficio únicamente, pero dentro del contrato, lo racional es ajustarse a él y obtener todos los beneficios que la cooperación implica. Buscar únicamente el propio beneficio dentro del contrato sería irracional.

qué responde el contrato y cómo tendría que estar formulado⁵. Gauthier defiende que el estado de naturaleza es sólo un experimento mental para comprender la necesidad del contrato y su contenido; en esta investigación parto también de la idea de que se trata de una herramienta metodológica que permite comprender la función y la necesidad del contrato. Se conciba de una u otra forma, el Estado de Naturaleza justifica la necesidad de establecer un contrato, de dar el paso al Estado Civil. Las condiciones para que se pueda generar un contrato adecuado son que no exista coerción de ningún tipo, es decir, que los participantes del contrato decidan libremente formar parte de él y se comprometan a seguir lo que estipula.

Los principios de conducta que el contrato señale responderán, según Hobbes, a dos principios fundamentales, las pasiones básicas de todos los seres humanos, que son conservar la propia vida y tener la posibilidad de mejorar sus condiciones por medio del trabajo. Cada quién está encargado de sí mismo, dentro de límites razonables, pues mostrar actitudes altruistas en un ambiente hostil sería desventajoso. Hobbes resume estos principios en “Leyes de la Naturaleza”, las primeras dos son la base de todas, que provienen de la razón:

De allí se desprenden las dos principales reglas de naturaleza: Es un precepto o regla general de la razón el que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga la esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas de la guerra (Hobbes, 1968, cap. XIV).

De esta primera ley, se desprende la segunda, que se convierte en una condición para seguir el contrato. Cada hombre dentro del contrato cede parte de su libertad, en tanto reconoce que los demás harán lo propio; si no es así, no tiene sentido ni es recomendable que la ceda. La libertad que cede se presenta en los siguientes términos:

Que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de

⁵ El problema no es sólo comprender con claridad el texto de Hobbes, una implicación importante se desprende de tomar una postura u otra: Hume (1777) y otros autores han señalado que un contrato hecho por tus ancestros no te vincula a ti; esto se vuelve un problema para quienes adoptan la perspectiva histórica, pues deben mostrar cómo las nuevas generaciones fueron entrando en el contrato. Existen autores que encuentran una relación casi directa entre el Estado de Naturaleza y la Guerra Civil Inglesa en la que Hobbes vivió toda su vida. También existen quiénes afirman que para Hobbes no sólo se trataba de un estado que existió en el pasado, sino de un estado latente, al que podemos caer en cualquier momento de nuestra historia humana si el contrato termina o colapsa. Profundizar más en el debate acerca del estatus del Estado de Naturaleza nos desviaría del objetivo de la investigación, es por ello que nos ceñimos a la propuesta de concebirlo como una herramienta metodológica y nos mantenemos al margen de las discusiones acerca de su carácter histórico. Para más información acerca del debate, ver: “The Metaphor of Contract” en Cudd, Ann and Eftekhari, Seena, "Contractarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él. (Hobbes, 1968, cap. XIV).

Ahora bien, cada individuo que forma parte del contrato puede conocer cuáles son las acciones que establece el contrato y tiene buenas razones para actuar conforme a ellas. Hobbes establece en total 19 leyes de la naturaleza⁶, todas ellas buscan conservar la paz y parten de la igualdad de los seres humanos, además, nos dice Hobbes, todas las leyes de la naturaleza pueden resumirse en “No hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran a ti”, la Regla de Oro Negativa, que parte de las primeras dos leyes. También postula la necesidad de un soberano, encargado de *asegurar* que el contrato se cumpla y el único con la facultad de hacer uso de la fuerza para castigar a quienes no se ajusten a él, el temor al castigo asegura que todos se adhieran a lo establecido.

Sus leyes de la naturaleza siguen la llamada “razón correcta” (*right reason*) que tiene un carácter prudencial y se dirige a la conducta que debemos tener para con los otros. Se componen de dos elementos: un requerimiento y una condición para tal requerimiento; los requerimientos se dirigen a conservar la paz pero deben seguirse sólo si se tiene una esperanza razonable de conseguirla. Hobbes defiende que son leyes eternas e inmutables, pero su afirmación funciona como un doble condicional, que puede entenderse como que las leyes de la naturaleza son eternas e inmutables si y sólo si la naturaleza y la condición humana son como las describe (Ver: Kavka, 1986, pág. 343).

Las normas terminan de ser vinculantes -según Hobbes- gracias a la existencia del soberano, pero tienen su origen en la razón. La propuesta parte del peor escenario posible y garantiza el

⁶Esas leyes hablan 3) de la necesidad de cumplir los contratos que se hacen; 4) del deber de la gratitud de quienes reciben un beneficio meramente por la buena voluntad de otro; 5) de la necesidad de ajustarse al resto de la sociedad; 6) del compromiso de no conservar rencores por ofensas pasadas si se ha pedido perdón así como 7) de la prohibición de los actos de venganza que lleguen a la crueldad; 8) de la prohibición de la declaración de odio de unos a otros; 9) de la necesidad de reconocer a los otros como iguales a uno mismo por naturaleza; 10) de no exigir más de lo que puede corresponderle a todos dentro del estado de paz; 11) de la necesidad de ser equitativo al ser intermediario en un conflicto entre dos o más partes así como 12) de que los bienes que no puedan ser divididos sean disfrutados también equitativamente; 13) de que las posesiones individuales sean determinadas por 14) sorteo o 15) por primera posesión; 16) de que los conflictos sean arbitrados por jueces que 17) busquen la paz y que 18) se encuentren alejados del conflicto y sean imparciales así como 19) de la pertinencia de apelar a testigos para resolver los conflictos.

orden social, moral y político, aún bajo las condiciones en que, supone, nos encontramos como humanidad.

Gauthier sostiene que su propuesta tiene un carácter normativo que viene de su racionalidad, es decir, de que los agentes -con mínimos deseos o preferencias dirigidos a terceros y con la capacidad de relacionarse racionalmente con los demás- están *justificados* para ajustar su comportamiento a los principios establecidos por el contrato generado. Su racionalidad se basa en la ventaja mutua y la reciprocidad⁷. Sin embargo, una propuesta normativa contractualista como tal requiere de un desarrollo detallado del contenido de esa normatividad, especialmente en tanto el proyecto que desarrollo busca actualizar la teoría clásica con investigaciones empíricas actuales y adopta la estructura de los sistemas normativos tradicionales, para presentarse como una alternativa a ellos.

Como se verá a lo largo del proyecto, lo que rescato del contractualismo clásico es principalmente su forma, completando su contenido con los aportes de distintas investigaciones empíricas y reflexiones morales actuales. A continuación, analizo la distinción entre ética normativa y metaética, así como las principales aportaciones de ambos niveles de análisis y presento desde qué posiciones parto para el desarrollo del contractualismo normativo. Presento también los sistemas normativos tradicionales y los requerimientos necesarios para traducir el contractualismo a uno.

⁷ Gauthier ofrece un análisis de corte economicista de la racionalidad del contractualismo (es decir, en términos de costo-beneficio) y lo desarrolla con su concesión relativa minimax (*minimax relative concession*) que consiste, *grosso modo*, en que el resultado del contrato más racional es mantener las concesiones individuales máximas en un nivel mínimo; es decir, dentro del contrato, siempre se tendrán que hacer concesiones para con otros, pero dichas concesiones deben mantenerse en un nivel razonable y equitativo, así como debe asegurarse que los beneficios resultantes sean los mayores para cada individuo, por lo que el contrato debe establecer que el nivel máximo de dichas concesiones se mantenga al mínimo, que las concesiones de unos no sobrepasen considerablemente las de otros, de forma que los beneficios para cada individuo se mantengan al máximo. En el capítulo 3, profundizo en la relación entre racionalidad y moral según su propuesta, específicamente en el apartado de los agentes hobbesianos.

Capítulo 2. Ética Normativa y Metaética

Es necesario tener claro de qué hablamos cuando hacemos una distinción entre los elementos normativos y los elementos metaéticos, principalmente porque la noción de metaética ha sido introducida recientemente y responde a preguntas distintas a las que se suelen formular desde la filosofía moral tradicional. La distinción más conocida es la que señala que ética normativa y metaética son dos niveles distintos de estudio de la moral: la ética normativa ofrece respuestas a cómo se debería actuar, para ello, establece principios normativos o máximas para la acción.

Por otro lado, la metaética analiza los elementos de la ética normativa, específicamente, las implicaciones que tiene usar conceptos morales como «lo bueno» o «lo correcto». Podemos concebir a la metaética como la disciplina que se concentra primordialmente en los supuestos e implicaciones del discurso ético a nivel semántico, ontológico y epistemológico. Las preguntas que se formulan y responden desde metaética son principalmente acerca del significado y la naturaleza de los principios y conceptos morales, así como acerca de la forma en que accedemos a ellos.

La ética normativa, pues, establece guías para la acción y la metaética analiza tales guías, de dónde vienen y qué significan⁸. La ética normativa formula teorías que buscan ser guías para la práctica y la metaética analiza el contenido que subyace a tales propuestas teóricas; de forma similar a de la filosofía de la ciencia, que reflexiona sobre los postulados de la ciencia, sus métodos y sus presupuestos teóricos. Las preguntas de la ética normativa son de primer orden: preguntas sobre cómo deberíamos actuar; las de la metaética son de segundo orden: preguntas sobre cómo establecemos que debemos actuar de cierta forma. En palabras de McConnell:

Cuando uno afirma que cierta acción es correcta (o incorrecta), o que una acción de cierto tipo es siempre correcta o cuando uno establece los criterios de corrección, uno está ocupado en ética normativa. En contraste, la metaética está ocupada en el análisis de las expresiones éticas, sus

⁸ Existe un tercer nivel: la ética aplicada, que se dedica a buscar respuestas para preguntas específicas sobre problemas actuales en los que se apela a principios morales, son parte de ella la bioética, la ética ambiental, la ética de los negocios, entre otras. Por los objetivos de la investigación, me mantengo fuera de las discusiones de ética aplicada.

significados, sus funciones lógicas y, más generalmente, con qué está sucediendo cuando las personas entran en un discurso ético. (McConnell, 1985, pág. 301)

La metaética, pues, debe elaborar y criticar las presuposiciones sobre las que descansan las propuestas normativas -y, en este sentido, ayudar a que las propuestas normativas sean más claras y útiles. Siguiendo esta tipificación, podemos decir que la metaética tendría que dar bases claras para la ética normativa, al menos idealmente. Las teorías morales tradicionales mezclan elementos metaéticos y elementos normativos, dan cuenta de los elementos fundamentales de la moral y se comprometen con aquellos que, creen, son correctos.

Aristóteles (349 a.C.), Mill (1861), Kant (1797, 1788), y todos los filósofos morales que les siguieron, partían de una propuesta normativa o buscaban plantear una, desde respuestas particulares acerca de la naturaleza y el significado de la moral, así como sus criterios de corrección, incluso los intuicionistas afirmaban que quienes presentaran intuiciones que claramente fueran en contra de lo que se consideraba como correcto, como Hitler o Mussolini, debían tener una falla en su sistema intuitivo, no se habían desarrollado adecuadamente como seres morales. La pregunta formulada por Hume sobre el paso del *es* al *debe* que, según él, daban sin explicación satisfactoria quienes se dedicaban a la teoría moral en su tiempo, es claramente una cuestión metaética a la que se sigue apelando como objeción a las propuestas morales de corte naturalista⁹.

Sostengo que las preguntas analizadas en metaética son una distinción útil para comprender los niveles semánticos, ontológicos y epistemológicos involucrados en nuestros juicios y prácticas morales. También, que al hacer metaética, como un análisis de segundo orden de la moral, es necesario considerar no sólo las propias inclinaciones en ética normativa, sino también aquellas a las que no nos adherimos, y, a su vez, es necesario analizar qué tanta influencia tienen nuestras inclinaciones normativas en las teorías metaéticas que desarrollamos, para no caer en propuestas sesgadas y confundir lo que está en discusión.

⁹ En la sección 5.1.2 profundizo en el problema que representa el paso del *es* al *debe* y la respuesta que puede ofrecer el contractualismo normativo naturalizado.

Ahora bien, es necesario establecer los elementos que constituyen una propuesta moral normativa, McConnell (McConnell, 1985, pág. 300) propone 4 principios a los que llama *meta-prescripciones*, que deben cumplir las teorías morales para ser clasificadas como tales:

P1: Toda teoría moral debe proveer una base para juzgar la corrección o incorrección de la conducta de cualquier individuo, uno mismo u otro.

P2: Toda teoría moral debe ser general; no debe contener términos referenciales que designen agentes, acciones o circunstancias particulares.

P3: Toda teoría moral debe ser promulgable consistentemente.

P4: Toda teoría moral debe (normalmente) permitir a sus defensores dar a otros consejo moral sincero (cuando se solicita).

Para el análisis de las consecuencias normativas de una propuesta contractualista de la moral y su posterior traducción a un sistema normativo, parto fundamentalmente del P1 y el P2. Presupongo que los P3 y P4 se cumplirán al llevar el sistema a la práctica. Los 4 principios nos permiten establecer qué es lo que tendría que hacer una propuesta moral que se desprenda de la teoría hobbesiana, así como identificar los principios y objetivos que subyacen a las propuestas normativas tradicionales en las que profundizo más adelante. La distinción entre ética normativa y metaética y su pertinencia se vuelven más claras cuando analizamos la clase de preguntas que hace la metaética, que presento a continuación.

2.1 Principales debates en Metaética

La forma más adecuada de comprender las investigaciones metaéticas es la que la presenta como un análisis de las preguntas y respuestas que postula la ética desde las herramientas de otras ramas de la filosofía -epistemología, fenomenología, filosofía del lenguaje, ontología, etc.- con el fin de aclarar los conceptos morales y analizar los presupuestos en los que descansan las teorías éticas en general. Las preguntas en metaética se dividen en 6 campos: preguntas sobre el significado, *e.g.* cuál es la función semántica de un discurso moral; metafísicas, *e.g.* si existen en el mundo hechos o propiedades morales; epistemológicas, *e.g.* si existe el conocimiento moral y cómo podría justificarse; fenomenológicas, *e.g.* cómo se presentan las cualidades morales en la experiencia de un sujeto que formula un juicio moral; preguntas de psicología moral, *e.g.* qué lleva a un agente a estar motivado moralmente o qué conexión existe entre sostener un juicio moral y estar motivado a actuar conforme a él y, por último, preguntas sobre la objetividad, *e.g.* si los juicios morales pueden ser correctos o incorrectos o si es posible establecer criterios de verdad en moral (Miller, 2003).

Los primeros 3 tipos de preguntas, acerca del significado, el estado ontológico y la epistemología de la moral son los que tienen una presencia clara en los debates que actualmente se discuten en metaética. Los últimos 3, la fenomenología, la psicología y la objetividad de la moral, se discuten de forma más secundaria, en tanto la forma en que experimentamos la moral y los mecanismos mentales involucrados con ella pueden comprenderse desde el ámbito epistemológico y las preguntas sobre la objetividad se corresponden tanto con el significado como con el estado ontológico de los enunciados morales. La principal clasificación de la que parto es, entonces, la que divide las preguntas en semánticas, ontológicas y epistemológicas.

Las preguntas semánticas refieren a si los enunciados morales tienen o no criterios de verdad - si pueden ser verdaderos o falsos- y cuáles son esos criterios de verdad; las preguntas sobre la ontología de la moral refieren a si existen elementos en el mundo, generalmente denominados “hechos morales” que subyacen a la moral y las preguntas sobre la dimensión epistemológica refieren a cómo conocemos o accedemos al contenido de los enunciados morales, a las

capacidades que se involucran en nuestra vida moral¹⁰. Es importante tener presente la clasificación, de forma que evitemos confundirlas o respondamos de forma inadecuada, respondiendo en términos epistemológicos a las preguntas ontológicas, por ejemplo.

Como sucede en los debates filosóficos, las respuestas a las preguntas metaéticas devienen en posturas específicas y cada postura tiene su contraparte. Existen casi tantas teorías metaéticas como filósofos que trabajan en metaética y dar cuenta de cada postura y sus matices se escapa de los alcances de la investigación; sin embargo, es posible dar cuenta de los principales grupos que se enfrentan y sus postulados clave, en términos de la clasificación de preguntas presentada más arriba. A continuación, presento los dos debates principales que se discuten en la actualidad. Analizo los debates en torno a la postura cognitivista y las defensas del realismo en moral y presento, aunque de forma indirecta, los postulados básicos del naturalismo y el anti-naturalismo en moral.

2.1.1 Cognitivism vs Anti-cognitivism

Este debate es de corte primordialmente epistemológico y semántico, se concentra en cómo funciona nuestro conocimiento moral y en el significado de nuestros juicios morales y, en este sentido, tiene en su base preguntas ontológicas: el cognitivismo señala que el conocimiento moral nos dice algo sobre el mundo y que, en ese sentido, en el mundo encontramos criterios de verdad para ese conocimiento. El cognitivismo, pues, afirma que los juicios morales nos dan información sobre el mundo y que dicha información se traduce a creencias que están sujetas a criterios de verdad, es decir, que pueden ser verdaderas o falsas.

Según el cognitivismo radical, los juicios morales provienen *únicamente* de nuestras facultades cognitivas, dejando de lado la injerencia que nuestra afectividad puede tener en la moral, específicamente porque se cree que nuestras inclinaciones o deseos afectarán negativa y necesariamente nuestros juicios morales, que tendrían que ser objetivos e imparciales, propiedades que, en teoría, sólo pueden venir de la facultad cognitiva, libre de la

¹⁰ Ver: Luque, Paul, “La cuestión metaética” (2014).

“contaminación” de la afectividad. El anti-cognitivista más reconocido es David Hume (1740), para quien nuestros juicios morales expresan inclinaciones o pasiones, en los que la razón cumple únicamente un papel instrumental. En la actualidad, ante la evidencia empírica disponible, las propuestas más influyentes son las que postulan que en nuestros juicios morales toman parte tanto nuestras capacidades cognitivas como las afectivas. Sin embargo, las teorías que le dan un papel activo -no meramente instrumental- a nuestra facultad racional se consideran como partidarias del cognitivismo y sólo aquellas que niegan su papel en la formación de nuestros juicios morales son consideradas anti-cognitivistas o no-cognitivistas.

Los no-cognitivistas consideran que los juicios morales expresan deseos o emociones, que no son sujetos a criterios de verdad y que son el resultado de nuestra facultad afectiva y no-cognitiva. Su tesis principal es precisamente sostener que no existen criterios de verdad para los enunciados morales, es decir, niegan la tesis semántica. Generalmente se defiende unido a una forma de anti-realismo, en tanto los no-cognitivistas niegan que existan hechos o propiedades morales independientes de los sujetos. Su principal argumento va en contra de la concepción que tradicionalmente se defiende respecto a la moral, una concepción racional y objetiva, que apunta a que la moral puede ser aprehendida por medio de las aptitudes cognitivas de los sujetos. Algunas posturas no-cognitivistas que buscan mantener la objetividad postulan, generalmente, criterios de corrección para las respuestas afectivas¹¹.

Sostener un cognitivismo no te compromete con el realismo, es posible sostener las tesis del cognitivismo sin sostener que existan hechos morales; sin embargo, sostener alguna forma de realismo sí te compromete con el cognitivismo, pues los hechos morales que se postulan constituyen los criterios de verdad o falsedad de los enunciados morales. El cognitivismo, pues, es un grupo más amplio, que puede contener posturas tanto realistas como anti-realistas. También es más consistente con nuestra vida moral, en la que formulamos juicios morales en forma de creencias sujetas a criterios de verdad. Ello se traduce en que la carga de la prueba en la tesis semántica se encuentra del lado de los no-cognitivistas.

¹¹ Como la reciente propuesta de Christine Tappolet (2016) en donde presenta la necesidad de “afinar” nuestro sistema emocional para poder obtener conocimiento del mundo que nos permita movernos mejor en él.

2.1.2 Realismo vs Anti-realismo

El debate entre realismo y anti-realismo en metaética se entiende generalmente como dirigido a la existencia de los *hechos o propiedades morales*, se considera que la discusión se encuentra principalmente en el plano ontológico e involucra al plano semántico, pues postula la existencia de hechos o principios morales que nos dan conocimiento acerca del mundo y que esos hechos o principios son los criterios de verdad para nuestros enunciados morales. Los defensores del realismo, pues, afirman que existen hechos o propiedades morales y que es posible identificarlos con acciones o hechos *independientes* de los estados mentales de los sujetos.

Los argumentos anti-realistas parten de la idea de que para sostener un realismo acerca de los hechos morales, es necesario comprometerse con que tales hechos existen independientemente de los agentes que los sostienen, un realista radical tendría que defender que los hechos morales existirían aún si los seres humanos no existiéramos, pues son independientes, necesarios e inmutables, lo que va en contra de, por ejemplo, la variabilidad en el contenido de las normas morales en distintas culturas.

Existen muchas críticas que se dirigen a la naturaleza y la independencia de esos hechos o propiedades morales, especialmente ante la idea de los hechos morales como entidades platónicas a las que accedemos por alguna capacidad especial en nuestro entendimiento -si bien son muy pocos los que defienden un realismo tan radical. Una defensa menos radical del realismo señala que lo que le es propio es esa independencia de las actitudes evaluativas del sujeto y que para esa independencia no es necesario postular verdades evaluativas independientes, pues los enunciados morales refieren de forma *representacional* a hechos en la realidad, que son independientes de nuestras actitudes evaluativas precisamente en ese sentido y que se trata de hechos que no aumentan nuestra ontología, pues se corresponden con propiedades en el mundo como lo conocemos y, por lo tanto, no son eternos ni inmutables. Su enfoque está en la tesis semántica y no meramente en la ontológica. (Martínez *et al.*, *forthcoming*, pág. 11).

En los terrenos de la metaética se defienden distintos tipos de realismo, principalmente el realismo naturalista y el no-naturalista. El realismo naturalista defiende que las propiedades

morales se identifican con propiedades naturales, puede ser reduccionista, identificando, por ejemplo, «lo bueno» con una sola propiedad natural, o no reduccionista, identificándolo con un conjunto determinado de propiedades naturales. El realismo no-naturalista defenderá que existen hechos morales que no se identifican con propiedades naturales, pues son especiales y distintos a lo que podemos encontrar en la naturaleza, defenderá también que las ciencias empíricas no pueden llevarnos a conocer verdades morales; dicha postura suele defenderse desde un intuicionismo, que sostiene que es la intuición la que nos permite acceder a los hechos morales que, una vez más, son distintos a los hechos puramente naturales, un ejemplo de la propuesta es el realismo de corte platónico que defiende que los hechos morales refieren a entidades abstractas, independientes e inmutables, mencionada más arriba.

Como contraparte, tenemos a las propuestas anti-realistas, que suelen inclinarse hacia un subjetivismo o relativismo acerca de la moral. El grupo anti-realista es bastante amplio y diverso, pero su propuesta básica consiste en negar la tesis ontológica y la semántica, niegan que exista algo en la realidad que haga que nuestros enunciados morales sean verdaderos o falsos. Una corriente anti-realista muy influyente es la de la Teoría del Error, que sostienen que la moral es una *invención* humana *útil* que nos permite organizarnos y que se nos presenta como independiente y objetiva por el importante papel que tuvo para nuestra supervivencia como especie, pero el mundo no contiene en sí propiedades o hechos morales más allá de los que nosotros mismos asignemos o establezcamos.

El realismo se identifica con la posibilidad de un objetivismo, en tanto los hechos o propiedades morales existen independientemente del sujeto que juzga. Los relativistas, por otra parte, sostienen que no existen criterios objetivos para la moral, que los principios morales dependen de múltiples factores, como de los agentes que los sostienen y la cultura en la que están inmersos y que todo código moral cuenta como tal sin importar si su contenido sería clasificado como inmoral por buena parte de la humanidad, pues no hay criterios independientes que definan su verdad o falsedad.

Como vimos en el primer apartado, las teorías metaéticas no se comprometen con dar respuesta a cómo tendrían que ser nuestras acciones morales, no se concentran en el contenido de las

teorías normativas, son más bien descriptivas y analíticas de lo prescriptivo que prescriptivas en sí mismas.

2.2 Posicionamiento inicial en Metaética

En la investigación, parto de una postura cognitivista, es decir, de la premisa de que nuestros juicios morales son enunciados en forma de creencias con criterios de verdad que nos dan información sobre el mundo, sin embargo, no se trata de un cognitivismo radical, pues sostengo que nuestra afectividad tiene un papel importante en la generación del conocimiento moral. Para dar cuenta de ello, defiendo la teoría del Juicio Moral como Clase Natural que concibe al Juicio Moral como constituido tanto de creencias como de emociones morales que se encuentran en un estado de homeostasis y permiten, en caso de estar equilibradas, la acción moral¹². Mi propuesta apunta a un pluralismo moral no-relativista, es decir, a que el contenido del contrato moral puede variar conforme a las necesidades de la sociedad en la que se establece, pero esas necesidades serán afines en tanto somos seres naturales y culturales que necesitan asegurar elementos similares, como la seguridad y la cooperación dentro del grupo.

El contractualismo que desarrollo se plantea como compatible con un realismo moderado, pues los acuerdos hechos implícita o explícitamente responden a propiedades en el mundo, que hacen que su contenido se dirija a la supervivencia del grupo en su sentido más básico y que es su función la que establece los criterios de verdad de los enunciados morales, que no dependen de las actitudes evaluativas de los individuos o del grupo, sino de las condiciones empíricas sobre la forma en que están constituidos el mundo y nuestra psicología.

En criterios de significatividad, parto del presupuesto de que nuestra moral se compone de los denominados *Thick Ethical Concepts* y de los *Thin Ethical Concepts* (Williams, 1985), entendiendo, por los primeros, términos que contienen tanto descripciones evaluativas como no-evaluativas, que son más específicas o ricas en su contenido, como «generoso» o «cruel» y, por los segundos, conceptos puramente evaluativos y con significado menos específico, como «correcto» o «malo»¹³. Ello me permite un acercamiento que asume lo complejo de nuestro

¹² En el capítulo 4 profundizo en la propuesta y en sus implicaciones para el esbozo que presento.

¹³ Me enfrento aquí a las propuestas tradicionales que conciben al mundo natural y al moral como separados o como que el primero tiene que dar lugar (por medio de causalidad o superveniencia) al segundo. Me adhiero a la propuesta de Platts (1983) que sostiene que el mundo de la ciencia y el valorativo no son dos cosas separadas de forma que la primera tenga que dar paso a la segunda, pues el conocimiento moral y su ontología son distintos. Un mismo objeto puede tener x características descriptibles en términos físicos y al mismo tiempo tener x característica moral sin que ello represente más problema que el que una obra de arte sea, a un tiempo, un lienzo con x características físicas y un cuadro impresionista al mismo tiempo.

lenguaje moral y no se limita a explorar las implicaciones de los términos tradicionales, también, me permite apuntar a la idea de que el mundo moral y el mundo natural no están separados.

Parto, en ese sentido, de un naturalismo no-reduccionista, es decir, considero que los elementos que conforman nuestra moral están presentes en la naturaleza y se constituyen como un conjunto de propiedades naturales, y que las propiedades morales son realizables de múltiples maneras (Luque, 2014, pág. 132). La premisa que da sentido a mi propuesta es la idea de que la moral *cumple una función* particular para los seres humanos y que un estudio de las características empíricas que compartimos nos puede dar información fundamental sobre sus dimensiones ontológicas, semánticas y epistemológicas¹⁴ para sentar bases en nuestros estudios sobre moral. En general, las respuestas que construyo a lo largo de la investigación recurren a elementos de biología evolutiva, ciencias cognitivas y filosofía experimental, pues defiendo que es necesario comprender las características que tenemos como seres humanos en el terreno de la moral para estar en condiciones de formular teorías éticas adecuadas y que respondan a las necesidades que enfrentamos y las características que compartimos.

El naturalismo resulta compatible con la propuesta contractualista hobbesiana en tanto nos muestra elementos fundamentales de la moral que pueden corresponderse con los descubrimientos acerca de nuestra evolución como especie y de los mecanismos que intervienen en nuestra psicología moral, en palabras de Mizzoni, el contractualismo: “No necesita hacer declaraciones extravagantes acerca de la realidad, es una teoría modesta pero plausible que, además, se ajusta a una visión científica de los seres humanos” (Mizzoni, 2017, pág. 159). Hobbes mismo fundó su sistema en su concepción de la naturaleza humana.

La principal premisa que dirige la formulación del contractualismo en términos normativos es que, *prima facie*, un sistema normativo da cuenta de la objetividad que le adjudicamos a la moral en nuestras intuiciones compartidas. Se sostiene que lo que *tendría* que ser y hacer la moral, va

¹⁴ En el sentido ontológico, considero que la forma en que *es* nuestra realidad material y relacional tuvo un papel fundamental en el contenido de nuestras evaluaciones morales, que de esa forma no dependieron de nuestras actitudes evaluativas, sino de, por ejemplo, acciones que se traducían en ventajas para nuestra supervivencia y el promover o no nuestra supervivencia estableció los criterios de verdad o falsedad de esos enunciados. En el ámbito epistemológico, niego que el conocimiento moral involucre una facultad distinta a las facultades con las que conocemos el mundo.

en línea con la búsqueda de principios independientes de nuestras inclinaciones y con criterios objetivos acerca de la forma en que es el mundo. Por ello, busco dar cuenta de la concepción que compartimos sobre la moral como un elemento fundamental para nuestras vidas así como de la idea de que tendría que descansar en principios objetivos; así como que lo correcto tendría que ser, al menos en la mayoría de los casos, evidente y sujeto a justificación racional.

Parto también de la premisa de que la búsqueda de principios morales se asemeja a nuestra forma de experimentar y conocer el mundo, y que las críticas que pueden hacerse a nuestros sistemas normativos son similares a las críticas que podemos hacer, en general, a nuestras inferencias sobre las teorías que nos muestran cómo funciona el mundo; esto en el sentido de que pueden refinarse y actualizarse conforme al conjunto de información de la que disponemos acerca de él. Es posible, por supuesto, que nuestras intuiciones estén equivocadas, que tengamos ideas erróneas sobre lo que es y puede ser la moral. Si el conocimiento moral resulta ser una cosa distinta a nuestro conocimiento del mundo, ello exigirá que empleemos métodos distintos. Sin embargo, sospecho que ello no es el caso y que la dirección a tomar consiste en continuar con las investigaciones empíricas y encontrar las mejores formas de integrarlas a nuestras principales intuiciones acerca de la moral para generar nuevos sistemas normativos.

En las siguientes dos secciones, presento las tesis principales de las tres teorías normativas tradicionales en moral y los retos a los que se enfrentan el utilitarismo, la deontología y la ética de la virtud; profundizo principalmente en las características de los agentes morales de las que parte cada sistema y a lo que, postulan, tendría que dirigirse una teoría moral.

2.3 Los sistemas normativos

Para acercarnos a la dimensión propiamente normativa de la ética analizo las preguntas que formula y el lugar desde el que las formula. Christine Korsgaard presenta la *pregunta normativa* y sostiene que cada sistema moral debe responder a ella¹⁵. Se trata de preguntar qué es lo correcto por hacer ante una situación específica y, sobre todo, de justificar esa respuesta: “Una teoría moral normativa debe permitirnos actuar a la luz de un pleno conocimiento de lo que es la moralidad y de por qué somos sensibles a su influencia, y al mismo tiempo permitirnos creer que nuestras acciones están justificadas y tienen sentido.” (Korsgaard, 2000, pág. 31).

La pregunta normativa se formula desde la primera persona, surge cuando un agente se encuentra ante un requerimiento de la moral que va en contra de lo que estaría inclinado a realizar; la respuesta a la pregunta normativa tendría que explicar qué es lo que la moral requiere de él y por qué dicho curso de acción está justificado. Siguiendo esta tipificación de la pregunta normativa, las teorías morales no se limitan, según Korsgaard a la propuesta deontológica y la consecuencialista; ella clasifica los tipos de respuesta a la pregunta normativa en cuatro grandes grupos: el voluntarismo, el realismo sustantivo, el “asentimiento reflexivo” y la apelación a la autonomía.

Según su propuesta, la teoría contractualista hobbesiana se encuentra en el grupo del *voluntarismo*, que sostiene que la normatividad emana de la voluntad legislativa, la obligatoriedad de las normas descansa en la autoridad del soberano. Las leyes que se proponen en el contractualismo provienen de la razón y responden a los intereses más básicos de los seres humanos: su supervivencia y la posibilidad de desarrollo dentro de una sociedad. En palabras de Korsgaard, para Hobbes: “Las reglas de la moralidad son las reglas que hacen posible la vida social, y la vida social es necesaria para los seres humanos” (Korsgaard, 2000, pág. 42); sin

¹⁵ La razón para elegir la propuesta de Korsgaard como punto de partida es que, en los debates actuales, es la autora por excelencia para hablar de normatividad en moral, sus trabajos son profundamente influyentes y es quien formula explícitamente lo que busca, tradicionalmente, la normatividad. Aquí me limito a presentar su propuesta, en el capítulo 5 analizo sus consecuencias para la formulación del contractualismo normativo y para cualquier sistema normativo que se plantee.

embargo, lo que vuelve vinculantes e inescapables a esas reglas, su carácter coactivo, proviene del soberano, que puede sancionar a quienes busquen evadir la ley¹⁶.

El *realismo sustantivo*¹⁷ sostiene que la normatividad va unida a los conceptos morales básicos, como «bueno», «correcto», «obligación» o «razón», entre otros. En esta posición se encuentran las propuestas de Moore (1903), Ross (1930) y Nagel (1970, 1986). Sus propuestas responden a qué es lo correcto y su justificación es que lo correcto es irreducible, generalmente intuitivo y su existencia es independiente de los sujetos. Sin embargo, según Korsgaard, sus propuestas no dan una respuesta a la pregunta normativa, al menos no una satisfactoria. Al preguntar a un realista normativo sustantivo por qué uno tendría que comportarse moralmente, su respuesta sería algo como “porque eso es lo que señala la moral”, sin ofrecer una justificación complementaria.

El *asentimiento reflexivo* parte de la idea de que la moralidad se basa en la naturaleza del ser humano y que, en ese sentido, es buena para nosotros. Korsgaard coloca aquí las propuestas de Hume (1740), de Mill (1861) y de Williams (1985). La *apelación a la autonomía* es la propuesta kantiana y la de los constructivistas que siguen su línea y sostiene que la normatividad de la moral proviene de la voluntad del agente que puede regirse por su propia razón y dirigir sus actos conforme a ella; que ejerce su autonomía al imponer su razón a sus impulsos naturales.

Korsgaard menciona la posibilidad de generar una propuesta normativa unificada, que consiga armonizar estas cuatro vías de respuesta a la pregunta normativa. La propuesta del contractualismo normativo busca presentarse como justamente eso, partiendo de la propuesta voluntarista, con una perspectiva realista procedimental que apela a que la moral es buena para

¹⁶ La interpretación de Korsgaard sigue la línea tradicional para entender a Hobbes, que da un papel primordial al soberano. Sin embargo, como vemos en el capítulo 3, las leyes de la naturaleza, guiadas por las pasiones, son en realidad el fundamento de las normas sociales -que incluyen a las morales- en Hobbes. El soberano funge como una *garantía* para que las normas se cumplan, mas la normatividad no proviene de él.

¹⁷ Aquí es importante notar que Korsgaard hace una división entre el realismo normativo procedimental y el realismo normativo sustantivo; el primero puede entenderse como un realismo moderado que sostiene que existen respuestas a las preguntas morales, que hay maneras correctas e incorrectas de responder a esas preguntas. Un realismo normativo sustantivo se identifica con una propuesta realista fuerte en metaética, en tanto postula la existencia de hechos o verdades morales. Hasta aquí, me comprometo con un realismo normativo procedimental, únicamente.

el ser humano y que requiere de la autonomía de los agentes -en un nivel limitado- para realizarse.

La ética normativa, como vimos arriba, se pregunta qué acción es moralmente correcta y, en este sentido, qué acción debería realizarse. Tradicionalmente, los principales sistemas normativos se dividen en deontológicos y consecuencialistas; actualmente suele agregarse también la propuesta de la ética de la virtud, si bien una crítica importante que suele hacerse es que no se trata de un sistema normativo, pues sus principios van más en la línea de las recomendaciones que de las normas. Sin embargo, en tanto proporciona pautas para la conducta, la incluyo en el análisis.

La presentación de los tres sistemas que hago a continuación se concentra en sus postulados principales desde sus defensores clásicos, si bien cada teoría ha cambiado en la actualidad, conforme sus defensores buscan responder a las objeciones que se les plantean. Siguiendo la clasificación de Korsgaard, tanto el utilitarismo como la ética de la virtud encontrarían su justificación en el asentimiento reflexivo, mientras que la deontología descansaría claramente en una apelación a la autonomía. A continuación, presento los principales sistemas normativos en la tradición de la filosofía moral y las críticas más importantes que se les han hecho.

2.3.1 El Utilitarismo

El utilitarismo es una forma de consecuencialismo, lo que significa que la acción a seguir se elige conforme a sus consecuencias. El consecuencialista sostiene que una acción moralmente correcta se define por esas consecuencias: si son deseables, entonces es correcta. El enfoque de la propuesta está en los posibles resultados de la acción y su evaluación es posterior a la misma. Para este sistema, otros aspectos, como la motivación del agente al momento de actuar, no son relevantes.

Es distinto a una propuesta egoísta por su alcance: la acción correcta se mide en términos de las consecuencias que tiene no sólo para un individuo, sino para todos, busca el bien general. En este sentido, se trata de una postura instrumentalista. John Stuart Mill y Jeremy Bentham fueron

los primeros en sistematizarlo, aunque la propuesta ya se esbozaba en teorías como la de Epicuro (306 a.C.).

El utilitarismo consiste en afirmar que una acción es moralmente correcta si sus consecuencias proporcionan el mayor placer para el mayor número de personas, *i.e.*, uno tendría que elegir sus acciones basándose en dicho principio y, en tanto se considera que la felicidad de todos es igual de importante y tiene el mismo peso, presupone que al hacer un juicio moral el agente debe ser imparcial y neutral, pues su beneficio o perjuicio tienen exactamente el mismo valor que el de los otros. Sus criterios para evaluar las acciones son cuantitativos y no cualitativos.

Bentham (1780) fue el primero en desarrollar la propuesta utilitarista que fue después defendida y perfeccionada por Mill (1863). Para Bentham, la felicidad se identificaba con el placer y no existía una diferencia entre todos los tipos de placeres. Esto iba en contra de muchas intuiciones comunes, como que existen placeres superiores a otros y que los seres humanos ocupan un lugar privilegiado en el mundo. Si todos los placeres son iguales, entonces el placer experimentado por un ser humano y por cualquier otro animal son también iguales. Mill difiere en este punto y añade una visión perfectiva a la teoría; según su propuesta, los placeres intelectuales están por encima de los sensoriales y ésta clasificación debe ser tomada en cuenta en el cálculo de maximización de beneficio general.

El utilitarismo parte de una concepción del ser humano como un ser en la búsqueda permanente de obtener placer y evitar el dolor; tiene una visión cercana a la de Hume, en el sentido del papel protagonista de las pasiones, puesto que nuestros juicios y acciones están fuertemente influenciados por emociones positivas o negativas hacia nosotros mismos y hacia quienes forman parte de nuestra comunidad. La empatía, para ellos, es un elemento central, así como la búsqueda de la justicia, ambas son consideradas como tendencias naturales compartidas por los seres humanos. Sin embargo, lo que justifica su sistema normativo descansa en que, según su propuesta, somos capaces de tomar en cuenta a los otros en nuestras decisiones y, por ende, capaces de tomar decisiones inteligentes.

Actualmente, el utilitarismo se retoma desde dos vertientes: el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla. El utilitarismo del acto evoca al utilitarismo clásico, propone evaluar acciones específicas con base en sus consecuencias, conforme resultan en el mayor placer para

el mayor número de personas. El utilitarismo de la regla sostiene que los criterios utilitaristas deben aplicarse para establecer reglas generales: son las leyes las que se formulan siguiendo el principio de mayor beneficio para el mayor número de personas y, al estar formulado en reglas generales, no es necesario analizar las consecuencias de cada acción individual, sino comparar los efectos de esa regla con los de otras reglas establecidas.

Una de las principales críticas al utilitarismo viene de Moore, quien lo critica por su identificación del bien con el placer. Moore defiende que no es posible reducir lo bueno a lo placentero pues no se sostiene en todos los casos; además, siempre es posible preguntar si lo placentero es lo bueno o si lo bueno es lo placentero, es decir, no son términos intercambiables. Al dar el paso de un concepto a otro se pierde algo, éste argumento se conoce como el *argumento de la pregunta abierta*.

A las respuestas utilitaristas, defiende Moore, se les escapa el carácter particular de la bondad, que es una noción simple, en el sentido de que no es analizable y que es intuitiva; además, no puede identificarse con propiedades naturales, pues lo bueno es una propiedad particular y distinta a cualquier elemento de la naturaleza, esta crítica se conoce como la *falacia naturalista*. Ambas críticas -el argumento de la pregunta abierta y la falacia naturalista- son planteadas actualmente a todas las propuestas morales de corte naturalista. Las críticas de Moore se encuentran sesgadas a favor de su propia propuesta intuicionista, a la que establece como la forma correcta de entender la moral y no cae en ninguno de los dos problemas.

Otra fuerte crítica al utilitarismo es que sus términos principales, el placer y la generalidad, son excesivamente problemáticos: no es claro qué clase de placeres tendrían que buscarse ni qué hace que un placer cuente como tal. Tampoco es claro qué es lo que abarca «el mayor número de personas» o «el bien general»; intuitivamente parece tener sentido, pero al llevarse a la práctica deja de ser claro. Los partidarios del utilitarismo han postulado criterios para definir ambos conceptos, pero ninguna propuesta ha resultado aceptada o libre de problemas.

Se ha criticado también que exige demasiado de los agentes, que no siempre es posible hacer el cálculo de las consecuencias nuestras acciones; siempre nos faltará información y, en múltiples ocasiones, no seremos capaces de actuar conforme a lo que maximizaría el placer de todos o de

la mayoría. Pareciera que el utilitarismo exigiría, en algunos casos, que actuáramos en contra de nuestros juicios morales generales; el caso paradigmático es el de sacrificar a una persona sana para dar sus órganos a cinco pacientes que los necesitan.

En teoría, una acción así cumpliría con el principio del utilitarismo -«Actúa de forma tal que tus acciones resulten en el mayor placer/bienestar para el mayor número de personas»- pero no nos atreveríamos a decir que se trata de una acción moralmente correcta. La propuesta no es clara en los límites que tendrían que considerarse, tanto para los requerimientos que se siguen de ella como para las acciones que pueden realizarse en su nombre.

El utilitarismo falla también en un elemento crucial, en tanto la imparcialidad que presupone le niega a las relaciones interpersonales su valor, las relaciones de amistad o familiares tendrían que desaparecer del cálculo utilitarista, pues dentro de ella, tu hermano y un perfecto desconocido tendrían el mismo valor. Ésta es una de las principales críticas de Williams y es que, según su argumento, si no se reconoce la importancia de las relaciones interpersonales del agente y sus metas particulares -que generalmente no tendrán el bien general como eje- se ignoran los aspectos que hacen que la vida humana valga la pena (Williams, 1985).

El requerimiento de imparcialidad, como se plantea desde el utilitarismo, resulta imposible y poco deseable; va en contra de nuestras intuiciones más básicas y en contra de nuestras acciones cotidianas. Resulta interesante observar que, tanto para Bentham como para Mill, su teoría descansa en principios básicos compartidos por todos los seres humanos, pero sus conclusiones resultan incompatibles con la forma en que funcionamos en el mundo.

Es importante tener en cuenta que la meta de Bentham y Mill fue generar un sistema moral y de orden social que se tradujera en claros resultados favorables para las personas. Además, consideraban que la imparcialidad y la justificación racional son fundamentales para un sistema moral. La concepción de seres humanos de la que parten le da un lugar importante a las inclinaciones emocionales, mas la justificación de su propuesta se encuentra en su capacidad de cálculo racional. Dicha capacidad racional permite, según el utilitarismo, que todos sean conscientes de que están inmersos en una sociedad y permite el cálculo de maximización de placer, que incluye a toda esa sociedad.

2.3.2 *La Deontología*

Tal como indica su nombre, el sistema deontológico se concentra en el deber que tiene el agente para actuar de una forma específica: una acción será moralmente correcta si pasa la prueba de racionalidad práctica, siempre y cuando lo que la impulse sea el deber, que surge de la razón. La evaluación moral se concentra en las razones que tiene cada agente para actuar y la conformidad de esas razones con un principio racional.

Kant (1785, 1788) es el representante principal de la deontología. Según su propuesta, una acción es correcta si y sólo si sigue el Imperativo Categórico. Es necesario, además, actuar con una buena conciencia o buena voluntad, pues, según Kant, una buena conciencia asegurará que se busque lo correcto. La buena voluntad es la que hace que un acto sea moralmente correcto y, al mismo tiempo, es la justificación de que ese acto sea moralmente correcto.

Una concepción deontológica se concentra en los motivos que tiene el agente para actuar, se preocupa porque esos motivos sean los correctos y, si lo son, entonces las consecuencias de su acción son irrelevantes. Por supuesto que, según la teoría, las acciones que se realicen desde la buena voluntad y por medio de la racionalidad práctica, conforme al imperativo categórico, resultarán correctas la mayoría de las veces.

Kant parte de la premisa de que somos seres racionales, que la razón es un elemento que compartimos todos los seres humanos y que esa razón nos señalará cuáles son los principios que deben guiar nuestra conducta. Lo moralmente correcto aparecerá ante nosotros si hacemos el análisis racional correspondiente. Dicho análisis se resume en el Imperativo Categórico, formulado de maneras distintas a lo largo de su obra, pero que tendrían que llevarnos, desde cualquier formulación, a las mismas conclusiones.

Su formulación más conocida -y a la que más se recurre en la literatura clásica- es que se debe actuar de tal forma que la máxima que guía la acción particular que se evalúa pueda convertirse en principios de acción para todos los demás, busca que las razones que se tengan para actuar sean universalizables. Otra formulación importante es que debemos tratar a los demás siempre como fines en sí mismos y nunca sólo como medios. Según la propuesta deontológica, si

seguimos el Imperativo Categórico -«Actúa de tal forma que tu máxima pueda convertirse en una ley universal»- podremos actuar correctamente.

Para Kant, la razón es lo único que puede asegurarnos autonomía y la autonomía es deseable en sí misma. Si nos guiamos por elementos externos a nuestra razón, como nuestras pasiones o las circunstancias, serán esos elementos externos los que dirijan nuestra conducta, -y nuestras vidas- dejándonos sin control real sobre nuestras acciones. Kant presupone que somos agentes libres de actuar conforme a los dictados de nuestra razón, que el *deber* implica el *poder* actuar en consecuencia.

En cuanto a su concepción del ser humano, parte de la idea de que nuestras acciones se dirigen a determinadas metas o fines, que pueden ser de toda clase, pero que, por medio de la razón, tenemos la capacidad de encontrar nuestras propias reglas y actuar en consecuencia, y que ésta es la única vía que tenemos para ejercer nuestra autonomía. Las acciones moralmente correctas, pues, son las que se realizan desde la buena voluntad, siguiendo el imperativo categórico, por sentido del deber, que se funda en la razón y que se traduce en los mismos deberes para todos.

Múltiples críticas se han hecho a la propuesta deontológica. La más fuerte es que no parece que actuar conforme al deber sea siempre lo deseable, tenemos muchas otras motivaciones para actuar que resultan más adecuadas ante ciertas circunstancias; podemos actuar -y en efecto, actuamos- conforme a, por ejemplo, el cariño que nos evocan ciertas personas y Kant respondería a esto que nuestros motivos están equivocados, pues no parten del deber y no logramos nuestra autonomía, pues es la naturaleza y los afectos quienes controlan nuestras acciones.

Una de las declaraciones más controversiales de la deontología, dada por el mismo Kant, es que, frente a la posibilidad de mentir para salvar a un inocente, tendría que elegirse no mentir, pues es lo que señala el deber moral. El panorama que se le presentó fue el de un inocente perseguido injustamente para ser asesinado al que se le ofrece refugio; quienes lo persiguen preguntan a quien lo esconde si el fugitivo se encuentra en su hogar. Según Kant, tendría que decirse la verdad, lo que implica delatar al refugiado y llevarlo a su muerte. La intuición general apunta a

que lo inmoral sería delatar la presencia del fugitivo y salvar su vida, aunque ello involucre mentir.

Otra crítica importante señala que la teoría no puede ser llevada a la práctica, pues la razón por sí misma no parece traducirse en acciones si no cuenta además con pasiones o deseos. El hecho de poner toda la atención en los motivos del agente y quitársela a las consecuencias de las acciones también es un punto criticado, pues normalmente buscamos que los resultados de nuestras acciones sean beneficiosos o positivos en algún sentido.

2.3.3 *La Ética de la virtud*

La ética de la virtud, que retoma la postura de Aristóteles, sostiene que lo que hace que un acto sea moralmente correcto es que sea realizado por un agente virtuoso. El enfoque de esta teoría se centra en las características del agente que actúa, señalando que el ejercicio constante de la virtud es la que hace que un hombre sea virtuoso. Ahora bien, la virtud es concebida como el justo medio entre el defecto y el exceso: la valentía es una virtud pues se encuentra en el justo medio entre la cobardía y la temeridad. El enfoque principal de la ética de la virtud es el carácter del agente, las virtudes, los vicios y se dirige a la sabiduría práctica.

Para responder a la pregunta sobre cuál es el curso de acción moralmente correcto, los defensores de ésta teoría dirán que se debe actuar de acuerdo a lo que un hombre virtuoso haría¹⁸. Aristóteles parte de una concepción de los hombres como seres que buscan la felicidad y la identifica con un «florecimiento», el hombre completamente virtuoso es quien alcanza esa felicidad.

Según la propuesta, la virtud es gradual, podemos tener cierta virtud en un grado imperfecto e ir la practicando para mejorarla; un hombre completamente virtuoso hará lo correcto en tanto

¹⁸ Esto se sigue de buscar formular en los términos clásicos la ética de la virtud, de convertirla en un sistema normativo con un principio universal. El utilitarismo y la deontología se postulan, desde un inicio, como respuestas a la pregunta “¿Qué es lo moralmente correcto por hacer?” mientras que la ética de la virtud pregunta “¿Cómo vivir una vida buena?” Son puntos de partida muy distintos que explican, en buena parte, que parezca tan forzada la traducción.

que, simplemente, deseará hacer lo correcto. Alguien con un nivel de virtud imperfecto hará lo correcto empleando su fuerza de voluntad para sobreponerse a sus otras múltiples inclinaciones. La sabiduría práctica o *phronesis* se alcanzará con el hábito y permitirá que los deseos y la razón se armonicen. Según la ética de la virtud es posible actuar conforme a lo que creemos que es mejor porque lo deseamos.

La idea principal de la teoría es que la acción correcta es la acción que sigue la virtud y es hecha por un agente virtuoso; su virtud provendrá de sus hábitos y dichos hábitos forjarán su carácter. La virtud es importante porque permite el florecimiento del hombre y dicho florecimiento se identifica con la felicidad, que es el fin último del ser humano. Ésta propuesta, aunque esbozada, nos permite observar qué clase de acciones serían preferibles a otras, lo bueno o lo correcto se identifica con lo virtuoso. El agente tiene un papel siempre activo y es perfectible; el hábito y la reflexión le permiten mejorar su desempeño para sí mismo y frente a los otros.

Autores como Philippa Foot (1978) han buscado dar una lista de las virtudes básicas que tendrían que guiar nuestras acciones, pero una fuerte crítica que se les hace es que, al final del día, los criterios de hacer lo que un hombre virtuoso haría no parecen suficientes como guías de acción frente a un dilema moral. Otra crítica que se hace es que no parece establecer pautas claras de conducta, resulta más bien en un conjunto de consejos para la vida pero deja de lado el carácter estrictamente normativo y obligatorio que tienen las propuestas utilitaristas y deontológicas. Sin embargo, resulta un poco más compatible con nuestra concepción de los seres humanos, en tanto permite objetividad en las virtudes y postula que somos capaces, por medio de la razón práctica, de elegir aquello que es conveniente y actuar en consecuencia¹⁹.

Por lo visto hasta aquí podemos observar que cada teoría busca explicar qué es lo moralmente correcto con base, en el caso de la ética de la virtud, en el carácter de los agentes que actúan; en el de la postura deontológica, en que las razones del agente para actuar se ajusten al deber que

¹⁹ Una de las principales conclusiones que se sostienen en la investigación -desarrollada en el capítulo 5- es que la normatividad entendida en el sentido tradicional falla para dar cuenta de nuestra vida moral y ofrecernos guías para la acción que tengan en cuenta nuestra actualidad. La ética de la virtud puede presentarse como una alternativa prometedora, especialmente para nuevas formas de concebir la cognición, como la propuesta enactivista y compatible con la ética del cuidado que se desarrolla actualmente.

establece el Imperativo Categórico y, en el caso del utilitarismo, en las mejores consecuencias, en términos del mayor placer para el mayor número de personas.

Tanto la deontología como el utilitarismo parten de una concepción de los agentes como seres racionales. Para Kant, la racionalidad práctica guía a los agentes y es la que les señala si su curso de acción coincide o no con el Imperativo Categórico: los agentes pueden hacer dicho análisis y su resultado puede guiar sus acciones. Para Mill, los agentes pueden hacer un cálculo racional que les indicará cuál es el curso de acción que maximiza la felicidad y pueden actuar conforme a él.

Sin embargo, aunque ambas teorías comparten el principio de que los agentes son capaces de realizar estas operaciones antes de actuar, los objetivos que les adjudican a los agentes son radicalmente distintos. Mill defiende que los seres humanos buscan el placer y evitan el dolor y que sus acciones se dirigirán a seguir siempre este principio. Kant piensa que los seres humanos, en tanto racionales y libres, buscarán guiarse por sus propios principios: ser autónomos. Esa autonomía es la que le da valor real a nuestras vidas.

2.4 Apuntes sobre las teorías normativas

Del apartado anterior podemos observar que las teorías normativas comparten características importantes: buscan ser universales, ofrecer un principio o una serie de principios que puedan aplicarse ante cualquier circunstancia y por cualquier agente que busque actuar de la forma correcta. Además, buscan ser objetivas, en el sentido de que los principios que formulan son independientes de los agentes que los aplican, es decir, su justificación no depende de elementos subjetivos. De esto se desprende que exigen cierta neutralidad del agente²⁰.

Uno de los grandes retos a los que se enfrenta cualquier teoría normativa, formulada en el sentido tradicional, es que debe evitar la parcialidad de los agentes; también debería ser capaz de mostrarnos cuál es el curso de acción que tendríamos que tomar y, como consecuencia de esto, dar un cierto nivel de predictibilidad a nuestras acciones²¹, en tanto dan buenas razones para que cada agente se ajuste al sistema que proponen y presuponen que, en general, todos tenemos una inclinación -mayor o menor- por actuar moralmente.

Sin embargo, precisamente por tratarse de sistemas generales, deben abstraer a los agentes de sus circunstancias específicas; esta ha sido una crítica constante de pensadores como Bernard Williams (1985) o Jonathan Dancy (2004), quienes creen que una propuesta normativa está condenada a no dar cuenta de lo que se propone, pues deja de lado tanto las circunstancias propias del agente como las circunstancias de la situación a la que se enfrenta. Parece que, para que los requerimientos de universalidad y objetividad se cumplan, toda teoría normativa fallará

²⁰ Al menos en la formulación clásica presentada, pues la deontología que se basa en el agente toma en cuenta sus circunstancias específicas y establece sus deberes conforme a ello. No profundizo en esta postura porque es una reformulación que responde a las objeciones hechas a la teoría original y lo que me interesa en ésta investigación es analizar los componentes de las teorías normativas y a qué responden, incluidas cuáles eran las metas de quienes las formularon originalmente.

²¹ Puede tratarse de un nivel muy bajo de predictibilidad. Cristina Bicchieri señala, en *Do the Right Thing, But Only if Others do So* (2008), la diferencia entre las expectativas normativas y las expectativas empíricas; entendidas las primeras como las expectativas que creemos que los otros tienen sobre lo que deberíamos hacer frente a una situación y las expectativas empíricas como lo que creemos que otros harían en nuestro lugar. Generalmente se piensa que ambas clases de expectativas tendrían que dirigirse hacia una misma acción, pero, tal como muestra el estudio de Bicchieri, en casos de corrupción, por ejemplo, las expectativas empíricas tienen más peso para el agente que toma una decisión. Este descubrimiento coincide con los principios del contrato postulado por Hobbes, en el sentido del peso que las expectativas de las acciones de otros tiene en nuestras propias acciones.

al no incorporar los elementos subjetivos relevantes para cada agente y las circunstancias o situaciones que rodean su acción.

Las teorías normativas descansan en la suposición de que hay un proceso evaluativo previo a la acción que permite al agente decidir qué curso de acción es el más adecuado y es evidente que en ocasiones -de hecho, la mayoría- no hay tiempo de realizar dicha reflexión, que la reflexión puede verse afectada por factores externos o internos no racionales, incluso, racionales, pero contradictorios. Si Korsgaard está en lo correcto y la pregunta normativa se formula siempre desde la primera persona, si entra en juego en el momento en el que un agente tiene que decidir su curso de acción, entonces el terreno de lo moral estaría limitado a esas ocasiones y las teorías normativas no explican qué sucede en los casos de respuesta automática²² o en las que el proceso de reflexión se ve afectado.

Cada teoría normativa da pautas para evaluar una acción como preferible a otras acciones, en tanto establece una definición de lo correcto y lo incorrecto. Nos permite evaluar, desde una perspectiva de tercera persona, nuestras propias acciones y las de los otros, por lo que debe incluir las respuestas a esperar tanto si cumplimos con las normas morales como si no lo hacemos, respuestas que se darán en términos de consecuencias negativas para el agente que no actúa conforme a ellas - *e.g.* no ejerce su autonomía, según la deontología.

Las tres propuestas analizadas piensan que parten de la concepción correcta de los seres humanos, ya sea como seres sensibles capaces de hacer cálculos de las consecuencias de sus acciones; como seres primordialmente racionales capaces de alcanzar su autonomía al regirse por su razón o como seres racionales y sensibles que pueden, por medio del hábito y la razón práctica, alcanzar su desarrollo o florecimiento. Sin embargo, las teorías parecen perderse en el camino y dejar de lado propiedades básicas de los seres humanos, en su búsqueda de principios universales.

La propuesta de Dancy del particularismo en moral va justo por ese camino, sostiene que los principios morales universales son reduccionistas e innecesarios, que tendríamos que analizar

²² Aquí, un partidario de la ética de la virtud podría explicar las respuestas automáticas como producto del hábito, que una vez perfeccionado, no necesita de un proceso deliberativo previo a la acción.

caso por caso, incluyendo las circunstancias subjetivas del agente y las circunstancias particulares de la situación que se evalúa para decidir así qué curso de acción debe tomarse o formular nuestros juicios desde un lugar adecuado, con la información relevante. La propuesta suena muy atractiva en un primer momento, pero es complejísimo llevarla a la práctica.

Si el reduccionismo proviene de la búsqueda de principios universales, y es evidente que siempre se cae en un reduccionismo al buscar normatividad en ética o que se establecen principios que caen con facilidad ante unos cuantos contraejemplos, cabe preguntarse qué caso puede tener la búsqueda de otro sistema normativo. A favor de dicha empresa tenemos, sobre todo, nuestras intuiciones acerca de la moral y de lo que ella tendría que hacer, así como la hipótesis de que es posible trazar un sistema normativo que sea lo suficientemente flexible como para evitar caer en las principales críticas que se hacen a los sistemas normativos tradicionales, que tome en cuenta elementos fundamentales sobre nuestra naturaleza como seres humanos y, al mismo tiempo, proporcione líneas para generar códigos morales que se basen en esos elementos.

Ronald Milo (Milo, 1995) señala que la propuesta contractualista no ha sido formulada en términos normativos, lo que no resulta sorprendente al ver todos los problemas en los que se meten las teorías normativas en sus aspiraciones de universalidad. Sin embargo, sostengo que explorar las implicaciones normativas de una propuesta contractualista puede arrojar algo de luz acerca de la forma en que funciona nuestra moral y darnos guías o estructuras para establecer principios que respondan a nuestras necesidades como parte de una sociedad para la que la moral cumple un papel fundamental.

Para trazar las consecuencias normativas de una concepción contractualista de la moral será necesario ahondar en las características de quienes forman parte del contrato y de qué concepción de la vida buena se parte. Es posible, por supuesto, que dicho sistema sea objeto de las críticas y problemas que presentan las otras teorías normativas, pero sólo podremos saberlo una vez que esté formulado como sistema normativo en su estructura tradicional, así como si es capaz de enfrentarse a las críticas presentadas hasta aquí para los sistemas normativos tradicionales.

Capítulo 3. Quiénes participan en el contrato

Una de las principales críticas que se hacen cuando se propone la teoría hobbesiana para abordar temas morales es que la propuesta de Hobbes funciona para dar cuenta de por qué tenemos normas -el paso del Estado de Naturaleza al Estado Civil- pero no da un código específico de normas que señalen cómo tendríamos que actuar; su contractualismo se limita a trazar algunos principios básicos dirigidos a la búsqueda de la paz y el orden social, pero no da pautas claras de acción o contenido específico a los principios que postula.

Se reconoce que la teoría apunta a cosas importantes, como la búsqueda de la supervivencia propia, el conflicto de intereses que se da siempre en un grupo de individuos y nuestros deseos de progreso, de desarrollo económico, tecnológico y cultural, para el que los otros resultan indispensables. Sin embargo, al leer sus principales propuestas resulta natural preguntarse si su trabajo es más bien una descripción de lo que él concibe como la naturaleza humana y sus consecuencias a nivel social y no una propuesta con un carácter normativo que, una vez más, pueda ofrecernos pautas que señalen los rumbos de acción que serían más adecuados, con base en algún principio o valor que se posicione por encima de los otros.

Sostengo que es posible traducir la propuesta hobbesiana a un sistema moral normativo, al complementarla y hacerla compatible con investigaciones empíricas recientes, específicamente desde biología evolutiva y ciencias cognitivas, que permitirán analizar la vigencia del sistema, al menos en su aspecto más básico. Ello permite que las ventajas del contractualismo se mantengan; dichas ventajas son su adaptabilidad a distintos grupos sociales y su compatibilidad con descubrimientos recientes acerca de nuestra psicología moral e importantes intuiciones que subyacen a nuestra comprensión de la moral.

Para dicha formulación, debemos tener en claro qué es lo que vamos a entender como el fin de la moral y las características que tienen los sujetos que actúan moralmente. Elijo el contractualismo de corte hobbesiano en tanto, como presenté más arriba, parece *prima facie* compatible con una visión científica de los seres humanos. Ambos elementos, el fin de la moral y las características de los agentes morales están íntimamente relacionados y definiendo y

complemento ambos desde una visión primordialmente naturalistas. Por cuestiones de claridad, separo ambos elementos para su análisis.

Debemos comenzar por analizar a los agentes que se conciben en la propuesta contractualista, a los agentes que forman parte del contrato. A continuación, exploro las características y potencialidades que resultan relevantes para actuar moralmente. La propuesta hobbesiana acerca de los seres humanos se ha interpretado históricamente como dentro del egoísmo psicológico y relacionada con la racionalidad; es por ello que comienzo con el análisis de dicha relación y las características propias del egoísmo psicológico.

El egoísmo psicológico, *grosso modo*, niega que nuestras acciones puedan estar motivadas por intereses que no tengan como fin último un beneficio para quien actúa y niega que existan acciones motivadas por inclinaciones altruistas o por deber. La metodología del capítulo consiste en explorar la vigencia de dicha teoría; para ello, exploro las investigaciones recientes acerca del altruismo -en sentido biológico y psicológico- y las complemento con la noción de deber que se desprende de Durkheim, que se aleja del sentido tradicional de deber en filosofía, concentro el análisis en la deseabilidad y la obligación de las normas morales como fuentes de motivación moral para los agentes.

3.1 Reconsiderando a los agentes hobbesianos

3.1.1 Egoísmo ético y egoísmo psicológico

Dentro de las corrientes que postulan una visión egoísta de los seres humanos se encuentran dos variantes que es necesario distinguir, específicamente para identificar en dónde se encuentra la propuesta hobbesiana. Hablamos del egoísmo ético y el egoísmo psicológico, *grosso modo*, el primero tiene un carácter normativo mientras el segundo se presenta como una descripción de las acciones de los seres humanos en general, de los motivos *reales* que subyacen a todas nuestras acciones.

El egoísmo ético se presenta como una alternativa a las teorías normativas clásicas y tiene distintas formulaciones que varían entre sí, lo que es común en esas versiones es que sostienen que lo que *tendría que* guiar nuestras acciones es la búsqueda de nuestro propio beneficio y que estamos justificados para actuar así. Sus defensores presentan la búsqueda del bienestar propio como el criterio de evaluación moral de nuestras acciones: una acción será correcta siempre y cuando se dirija a procurar o asegurar nuestro bienestar, sin tener en consideración las consecuencias que dichas acciones puedan tener para con otros.

Se trata de una postura controversial que se ha criticado desde muchos frentes, se ha argumentado que es lógica, empírica y moralmente imposible. Lógicamente imposible en tanto la acción correcta señalaría que “el bien” es la felicidad de cada ser humano, pero la felicidad de cada ser humano apunta a cosas incompatibles (Moore, 1903); empíricamente imposible en tanto señala que, frente al conflicto de intereses, se tendrían que hacer dos o más acciones incompatibles que no pueden llevarse a cabo a un tiempo (Emmons, 1969). Por último, se señala que es moralmente imposible en tanto el criterio para evaluar una acción arrojará dos resultados incompatibles, una acción será *correcta* en tanto favorece a un sujeto *A* pero *incorrecta* al tiempo en tanto impide que *B* se vea favorecido (Baumer, 1967)²³.

Por otro lado, el egoísmo psicológico consiste en una descripción del comportamiento humano y se abstiene de emitir un juicio explícito acerca de las motivaciones, que, según la teoría,

²³ Para un análisis profundo del egoísmo ético, ver: Österberg, 1988.

siempre pueden rastrearse hasta el propio beneficio. Sostiene que todas las acciones están motivadas por la perspectiva de obtener beneficio para uno mismo, incluidas aquellas que clasificamos como motivadas por altruismo o por deber. Según el egoísmo psicológico, si alguien es caritativo, por ejemplo, busca aliviar su propio malestar al ver las malas condiciones de los otros o busca una recompensa después de la muerte o mejorar su reputación; las descripciones llegan al punto de sostener que si alguien sacrifica su vida por alguien más, su motivo puede leerse como que no habría podido vivir con la culpa de no ayudar a la persona en cuestión.

El egoísmo psicológico resulta difícil de refutar en tanto apela a los motivos *últimos* y *reales* que los agentes tienen para actuar, los reinterpreta, de forma que los testimonios de las personas pierden validez. Según el egoísmo psicológico, los motivos desinteresados, que el agente pueda creer que tiene, son falsos. Aunado a esto, se presenta como una teoría simple que alcanza para describir todas nuestras acciones, si bien es precisamente su alcance para describir *todas* nuestras acciones y su capacidad de reinterpretar todas las otras clases de motivos para nuestras acciones lo que tendría que resultarnos sospechoso.

La reinterpretación de los actos de forma egoísta puede parecer irrefutable y tiene una relación directa con nuestras motivaciones para actuar, tal como afirma Rachels: “Como es obvio que la preocupación por uno mismo es un factor de abrumadora importancia en la motivación, resulta natural preguntarse si toda motivación no podrá explicarse en esos términos.” (Rachels, 2007, pág. 21).

Tanto el egoísmo ético como el psicológico resultan problemáticos al ser enfrentados a nuestras intuiciones acerca de la moral, pero ambos tienen ventajas, y es que es fácil encontrar ejemplos en el mundo que parecen darle la razón al egoísmo psicológico y la conexión entre motivaciones para actuar y la acción realizada parece ser clara y simple bajo tal descripción. En el caso del egoísmo ético, si lo aceptáramos, estaríamos obligados a concebir a todos los seres humanos como autónomos y como fines en sí mismos, justificados para moverse en el mundo guiados por la búsqueda de lo que más les convenga (Glasgow, 1968, pág.83), lo que puede ser considerado como deseable, en términos generales de igualdad y libertad. Sin embargo, especialmente el egoísmo ético nos parece incompatible con nuestras intuiciones morales.

Conforme a las definiciones, podemos clasificar en un primer momento a la propuesta hobbesiana como dentro de las teorías del egoísmo psicológico. Sin embargo, es importante profundizar en la concepción que tiene Hobbes de los agentes que forman parte de su contractualismo, específicamente en las capacidades que resultan clave para la posibilidad de formar parte del contrato, de sobreponerse a los impulsos que se limitan a sí mismo, es decir, el proceso que tiene lugar en el paso del Estado de Naturaleza al Civil y sus motivaciones.

3.1.2 *Los agentes hobbesianos*

La propuesta moral de Hobbes se ha interpretado desde distintos lugares, pero es común que los análisis se concentren en la concepción que tiene de los agentes que forman parte del contrato, recordemos aquí que, para él, los seres humanos se constituyen de su fuerza física, sus pasiones, su experiencia y su razón (Hobbes, *Lev.*, C. XI, XIII). La fuerza física la considera como idéntica en todos los seres humanos, en el sentido de que todos pueden morir a manos de los otros, su experiencia y sus pasiones lo inclinan a obtener poder para asegurarse los medios para satisfacer sus deseos presentes y futuros, así como para conocer las causas y consecuencias de sus acciones en el mundo. Por último, su razón le permite reconocer los medios para alcanzar la paz y la supervivencia, individual y colectiva.

La búsqueda de paz y seguridad involucra elementos cognitivos y conativos específicos, es necesario que cada agente tenga la inclinación por llegar a acuerdos con otros siempre y cuando los otros busquen, a su vez, actuar conforme a lo acordado. Debe, también, ser capaz de entender en qué consiste un acuerdo justo, que, como vimos en el capítulo 1, puede resumirse en la Regla de Oro Negativa.

Conforme con esta descripción, Hobbes parte de una idea de los seres humanos que coincide con las tesis del egoísmo psicológico, postula que el terreno del que partimos es un conjunto de personas que se preocupan únicamente por sus propios intereses y que esto es así, necesariamente. No emite un juicio, no expresa que dichas tendencias naturalmente egoístas sean buenas o malas, simplemente son lo que son y, desde allí, construye un sistema que pueda sobreponerse a ellas y permitir que ese conjunto de personas se mantenga unido y asegure la paz para todos.

En su obra encontramos, por ejemplo, una descripción egoísta de la caridad y la compasión, apelando a que lo que se busca en el fondo de acciones guiadas por dichos motivos es en realidad mostrar el poder que se posee o eliminar la sensación desagradable que genera el saberse uno mismo como potencial víctima de los males de los otros. Prevé que su propuesta no será bien recibida por la mayoría, que la tipificación que hace de los seres humanos como fundamentalmente egoístas y hostiles para con los otros incomodará a más de uno. Hobbes responde que, a pesar de que sus retractores puedan sostener en palabras una postura contraria, sus acciones se ajustan a su propuesta y terminan por darle la razón:

Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado y cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes cuando cierra sus arcas? ¿No significa acusar a la Humanidad con sus actos como lo hago yo con mis palabras? (Hobbes, 1968, XIII: 63).

Apunta, con su defensa, al punto más fuerte del egoísmo psicológico, y es que muchos lo corroboramos con nuestras acciones, esperando de los otros que busquen su beneficio y nos protegemos, pues suponemos que su búsqueda no tendrá reparos en dañarnos si es necesario. Su propuesta sostiene que los seres humanos se preocupan primordialmente por sí mismos e incluso su entrada al contrato responde al interés por su bienestar como primer motor. Dentro del Estado de Naturaleza, velar por los propios intereses no conoce límites: un sujeto estará inclinado a asesinar a otro por poseer un territorio o un bien material que desea o que, considera, merece.

Alterna a la interpretación desde el egoísmo psicológico, tenemos la interpretación de Kavka, que propone concebir el sistema de Hobbes como dentro de un egoísmo de la regla, y entiende por ello que en el fondo de la teoría moral hobbesiana cada agente *debe* buscar seguir siempre el conjunto de reglas de conducta cuya aceptación y seguimiento producirá los mejores resultados para sí mismo (Kavka, 1986, pág. 353). Esta interpretación se ajusta a un egoísmo ético, pues muestra que las razones para establecer y seguir las normas tienen, en su fundamento, el interés propio y limitado del agente. Adquiere un carácter normativo en tanto se presenta como una buena justificación para actuar.

Sin embargo, las interpretaciones de Hobbes más influyentes no llegan a postular un egoísmo ético, se limitan a un egoísmo psicológico, que prioriza la actitud egoísta que se puede leer

claramente en varios pasajes del *Leviatán* y *De Cive*, y relacionan dichas tendencias egoístas con la racionalidad. En mi análisis de las obras, no encuentro que las conclusiones de Kavka se sostengan suficientemente en ellas. Las leyes de la naturaleza que presenté en el primer capítulo se conciben como obligaciones racionales, no morales propiamente -recordemos que lo correcto e incorrecto en términos morales se establece hasta que se establecen las normas morales *dentro del contrato*-, se dirigen a uno mismo, no a los otros, y tienen como fin la propia preservación.

Entre los principales defensores de la relación entre el egoísmo y la racionalidad en la teoría hobbesiana encontramos a Gauthier (1979), quien expone cómo la propuesta de Hobbes logra ser compatible con tres principios del comportamiento humano heredados del pensamiento económico y, aún con ello, permite que la moral exista. Dichos principios son, primero, que el valor es la utilidad, segundo, que la racionalidad es la maximización del beneficio y, tercero, que los intereses son no-tuísticos, es decir, que cada agente persigue únicamente sus propios propósitos y no los de los otros²⁴.

Gauthier encuentra que hay dos elementos que se tienen que resolver en la propuesta hobbesiana: la racionalidad de participar en el contrato y la motivación que se tiene para actuar conforme a él. En un sentido de los motivos para actuar encontramos las pasiones básicas, el miedo de una muerte violenta y el deseo de progreso por medio del trabajo que dirigen, a su vez, las leyes de la naturaleza. Kavka interpreta las leyes de la naturaleza como apuntando a una Regla de Cobre, que señala que debes actuar con los otros conforme a cómo ellos te han tratado anteriormente (Kavka, 1983).

Sin embargo, bajo un escenario regido por ella, resulta difícil imaginar quién daría el primer paso para actuar, habría resistencia a hacer el primer movimiento, pues uno se arriesgaría a que los otros se aprovecharan de la buena disposición, lo que va en contra de la condicional de todas las leyes de naturaleza mismas. Martínez (2008) propone, como una solución viable ante este congelamiento, retomar la Regla de Oro Clásica o Positiva para una primera interacción y después aplicar la Regla de Cobre²⁵. La Regla de Cobre es más cercana a una idea de

²⁴ Claramente los tres principios son cuestionados en la actualidad, sin embargo, es interesante que los teóricos de la economía de hace menos de 50 años coincidieran, en sus teorías, con el escenario descrito por Hobbes en 1651 y que mucho de nuestro sistema económico actual siga teniendo en su base estas ideas.

²⁵ La estrategia es compatible con la que se da desde teoría de juegos, TIT for TAT, en el dilema del prisionero, que se presenta en la sección 4.1.2. La Regla de Oro Clásica cumple un papel importante en el esbozo del

reciprocidad, que está en la base de la mayoría de nuestras interacciones sociales y comenzar con la Regla de Oro Clásica parece resolver el problema sin alejarse de las Leyes de la Naturaleza. La Regla de Oro Negativa, por su parte, deja el terreno más abierto, el límite de las acciones es mínimo, al hablar en sentido negativo: no hacer daño es mucho más básico que, por ejemplo, hacer un bien, que se seguiría de la Regla de Oro Clásica.

Ahora bien, para defender la racionalidad propia de seguir el contrato es necesario enfrentarse al problema del necio: la posibilidad de que, en muchos casos, lo más racional -cuando se está ya dentro de una comunidad cooperativa- sea no seguir las normas del contrato e igual obtener sus beneficios. La respuesta de Hobbes ante los argumentos del necio se concentran en que su evadir el contrato no se fundamenta en la razón, en tanto las consecuencias de ser descubierto son ser expulsado y quedar sin los beneficios de la cooperación. Hobbes presupone que las interacciones con quienes se engaña se mantienen en el tiempo, de forma que, eventualmente, se descubrirá que no se cumple con la parte del contrato. Gauthier afirma que existe una defensa más robusta en la respuesta al necio y es que Hobbes, al cambiar del Estado Natural al Estado Civil, cambia también la racionalidad de la naturaleza, que se dirige a la preservación individual, por una racionalidad convencional, que se dirige a conservar la paz. El necio va en contra del segundo tipo de racionalidad, que es la imperante dentro del contrato.

Kavka (1983), por su parte, ofrece una interpretación alterna, que no requiere de un cambio en la racionalidad y permite una visión más integral de la propuesta hobbesiana, señala que el Estado de Naturaleza debe entenderse como con dos momentos: el de guerra total y el atenuado; en el segundo, las leyes de la naturaleza señalan que lo racional es pactar para asegurar la mutua defensa. Lo que permite que los pactos de mutua defensa se cumplan es la pasión fundamental que todos los hombres comparten, una vez más, el miedo a una muerte violenta y el deseo de supervivencia. Frente al problema del necio, esto se traduce en que, en tanto cumplir los pactos va en línea con la razón más básica, el necio equivoca su idea de que violentar los pactos resultará en su propio beneficio pues es justo lo contrario, infringir el pacto va en contra de su propia conservación (Martínez, 2008) sin que sea necesario postular una racionalidad distinta

contractualismo normativo que se desarrolla aquí y da respuesta al problema de la motivación para actuar conforme al contrato manteniéndose dentro de los presupuestos hobbesianos.

en el contrato, el necio es irracional aún en el Estado de Naturaleza, en el que los pactos de mutua defensa ya existen.

Ambas interpretaciones -aunque compatibles con la racionalidad y explicativas acerca de la motivación para ajustarse al contrato- desembocan en una propuesta moral mínima, que termina por necesitar la intervención externa de un soberano para asegurar que las personas se comporten moralmente. Me inclino por pensar, junto a Gauthier, que para dar una explicación más adecuada de la moral, tendríamos que alejarnos un poco de alguno de los tres presupuestos económicos que se corresponden con las ideas básicas de la propuesta hobbesiana; opto también por alejarme del tercero, es decir, de los intereses necesariamente no-tuísticos. En palabras de Gauthier:

Pero debemos insistir que [la propuesta moral de Hobbes] no constituye la verdad completa acerca de los seres humanos, y que, donde no alcanza, una moral más rica podría ser establecida con base en los intereses de simpatía -no, por supuesto, una simpatía universal ficticia, sino simpatías particulares reales. Aún más importante, podríamos suponer que sin dichas simpatías, así como una moral más rica y la sociabilidad genuina que posibilitan, la sociedad humana como la conocemos se desintegraría, convirtiéndose en algo similar a la espantosa visión de Hobbes del Estado Natural de la humanidad. (Gauthier, 1979, pág. 559).

La propuesta hobbesiana funciona teóricamente, pero coincido en que, para dar cuenta de la moralidad de una forma más exhaustiva, es importante considerar la posibilidad de la influencia de otros elementos en ella y es lo abordo a continuación, es decir, la posibilidad de acciones de corte moral motivadas por razones alternas. Exploro la posibilidad en dos sentidos: acciones motivadas por un altruismo moderado y situado y acciones llevadas a cabo por un sentido del deber que viene de fuera del individuo que, al tiempo, termina siendo internalizado por él, desde la propuesta de sociología de la moral clásica durkhemiana.

Las razones para explorar el altruismo y el deber son que se trata de motivaciones que, intuitivamente, son fundamentales en nuestra moral. Sostengo que es necesario analizarlas a fondo para definir, en un primer momento, a qué clase de altruismo estoy refiriendo, qué limitaciones tiene, cómo concuerda con los descubrimientos científicos actuales y cómo se relaciona con la moral. Y, en un segundo momento, analizo una explicación que explora la fuerza vinculante de las normas morales con un sentido del deber que proviene, no de la razón individual del agente, sino de la sociedad a la que pertenece. Parto de un enfoque relacional más

que individual, enfoque que, sostengo, resulta fundamental para la concepción de los agentes que forman parte de un grupo en el que se siguen normas morales.

3.2 Motivaciones alternativas: altruismo y deber

3.2.1 Altruismo, empatía y tendencias pro-sociales

En ésta sección, profundizo en elementos fundamentales para comprender los mecanismos de las tendencias pro-sociales²⁶ en los seres humanos y para postularlas como motivaciones alternas a las meramente egoístas. Las acciones altruistas son entendidas como aquellas que se dirigen a procurar el bienestar de otro u otros. Muchos filósofos han defendido que la moral se relaciona directamente con las acciones altruistas (Rachels, 2000; Schroeder, 2000; LaFollette, 2000) y la posibilidad o imposibilidad del altruismo se ha discutido arduamente, empleando argumentos que abordan al altruismo desde sus consecuencias en filosofía moral, su papel en la evolución de la moral y los aportes con los que contamos, desde de la psicología, acerca de las motivaciones humanas. Tradicionalmente, se presenta al altruismo como opuesto al egoísmo y, desde un punto de vista moral, se considera que el altruismo se traduce en acciones moralmente correctas y el egoísmo en acciones que no tendrán reparo en ir en contra de principios morales²⁷.

Parto de la denominada “hipótesis empatía-altruismo” que, *grosso modo*, defiende que existe una relación motivacional para realizar acciones altruistas cuando se experimentan sentimientos de empatía por el sujeto al que se dirigen dichas acciones. No se trata de una relación necesaria ni exacta, puede ser el caso de que se experimente empatía y ello no lleve a acciones altruistas y pueden darse casos altruistas sin experimentar empatía, lo que señala la hipótesis es que *generalmente* hay una relación entre la empatía y las acciones altruistas y que existen *más posibilidades* de una acción altruista mientras más empatía se experimente, en otras palabras, que la empatía puede generar un deseo no-instrumental de ayudar a los otros.

Al hablar de altruismo es necesario hacer acotaciones fundamentales en un inicio, pues el altruismo entendido en términos biológicos resulta muy distinto al altruismo en términos

²⁶ En el capítulo 4 abordo directamente la evolución de la cooperación para analizar su pertinencia como fundamento del sistema normativo que esbozo y cooperar con los otros es una actitud prosocial en sí misma. Sin embargo, lo abordo de una forma general, presuponiendo los mecanismos que permiten su funcionamiento, el objetivo de esta sección es profundizar en dichos mecanismos

²⁷ Sospecho que la visión tradicional está sesgada y no ofrece razones suficientes para que las acciones con algún nivel de egoísmo en sus motivos no puedan ser consideradas como moralmente correctas, sin embargo, el desarrollo de esta intuición se encuentra fuera de los alcances de mi investigación.

psicológicos, el último es el que se relaciona directamente con las motivaciones de los agentes y con las acciones que consideramos como morales. Por otro lado, el altruismo biológico nos proporciona las bases evolutivas que intervienen en las acciones altruistas de los seres humanos y de otras especies sociales, que se abordó desde el individuo que actúa²⁸.

Parte también de la premisa de que, aunque es evidente que las acciones altruistas mejoran las condiciones del grupo en general, no es necesario que la adaptación se entienda necesariamente a nivel del grupo. La razón para enfocar los aportes desde biología desde el nivel individuo es encontrar las motivaciones particulares que pueden explicar las acciones altruistas y darnos pistas sobre los elementos que subyacen a ellas, en tanto la pregunta normativa se plantea desde la primera persona y un sistema normativo tendría que darle buenas razones al sujeto para actuar conforme a lo que el sistema establece.

El altruismo biológico se entiende como el beneficio a otro logrado a costa del propio, dicho beneficio es calculado por su impacto en la aptitud o *fitness*, que indica las posibilidades de supervivencia y reproducción de *un* individuo miembro de una especie determinada. Las tesis del altruismo biológico son tradicionalmente concebidas como compatibles con la propuesta contractualista hobbesiana, en tanto se ajustan a las ideas de la búsqueda de beneficio propio y la espera de reciprocidad como motivos subyacentes a todas las actitudes prosociales -aunque en un nivel distinto al que seguramente tenía en mente Hobbes, en el sentido de la supervivencia de los genes y no de un organismo particular.

El altruismo biológico comprendido en un nivel individual se aborda desde la teoría de la aptitud inclusiva y la del altruismo recíproco, ambos convertidos en modelos matemáticos. Hamilton expresa la aptitud inclusiva (*inclusive fitness*) por medio de un modelo matemático que muestra la posibilidad de que sean seleccionados los genotipos con la tendencia a actuar de forma altruista; la relación de la tendencia a hacer sacrificios individuales limitados, siempre y cuando resulten en beneficio para otros que son genéticamente cercanos²⁹ (Hamilton, 1964). La

²⁸ La discusión acerca de a qué niveles se debe analizar la evolución no ha sido resuelta y existen partidarios de concebir la evolución a nivel individuo -como tradicionalmente se lee a Darwin- y partidarios de concebirla desde un nivel de grupo que, tradicionalmente, se emplea para explicar casos difíciles, como los comportamientos altruistas. También hay quienes defienden que la selección ocurre a nivel genético. En el capítulo 4 propongo que es posible considerar ambos niveles sin que sean excluyentes.

²⁹ Acciones como las llamadas de alarma ante depredadores son denominadas pro-sociales en tanto representan una ventaja para el grupo al que se pertenece, se beneficia al grupo completo, exista o no una fuerte relación genética.

explicación de Hamilton pretende dar cuenta de cómo funciona el comportamiento altruista a nivel individuo y encuentra que la relación genética es fundamental para ello.

Trivers (1971) modeló la teoría del altruismo recíproco, que se basa en actuar de forma altruista con la esperanza de obtener un beneficio a la larga, que tendrá un considerable efecto positivo en la aptitud de quien realiza la acción altruista. Esto requiere cierta cercanía o contigüidad entre los participantes, en tanto se espera que la convivencia con el individuo al que se apoya se mantenga, de forma que éste pueda, eventualmente, corresponder. El altruismo recíproco es modelado por medio de teoría de juegos y se enfoca también en el beneficio a nivel individual. Según un análisis meramente biológico, a nivel de las razones para actuar de forma altruista del individuo, los dos elementos fundamentales rescatables son el parentesco -según el modelo de Hamilton- y la contigüidad -según el modelo de Trivers. Hume postulaba, en su *Tratado*, mucho tiempo antes de los modelos matemáticos de tendencias biológicas, que la cercanía y el parecido eran las principales fuentes de empatía para con otros.

Sheets-Johnstone (2008) agrega dos elementos más que juegan un papel importante para experimentar empatía: la semejanza axiológica y la semejanza ideológica, *i.e.*, la semejanza en los valores que se consideran fundamentales y su jerarquización, así como la semejanza en las concepciones que se tienen del mundo y del papel que cada grupo humano cumple en él. Siguiendo la hipótesis empatía-altruismo, encontramos que los cuatro elementos resultan relevantes para generar empatía por alguien más y, como consecuencia, interfieren directamente en el alcance y la posibilidad de las acciones altruistas, lo que nos permite analizar la empatía como un fenómeno limitado y realista que, al incluir elementos culturales, da una cuenta más directa de la complejidad que tenemos como seres humanos.

Cabe hacer notar aquí que los elementos que intervienen en el actuar de forma altruista que presento -la relación de parentesco, la contigüidad, la semejanza axiológica e ideológica- no están libres de ser leídos de forma egoísta, como en el caso del parentesco: “Así, cuando un individuo ayuda a un pariente sólo está ayudando a la parte de sí mismo representada en los genes del pariente. Esta es una forma de altruismo «aparente» que enmascara una forma de

Sin embargo, una clasificación así va en la dirección que defiende que la evolución se da a nivel grupo, que se analiza en el capítulo 4.

«egoísmo»” (Marechal, 2009, pág. 454) Sin embargo, considero que dicha reinterpretación es sospechosa y es importante apelar a los resultados empíricos que pueden oponerse a ella.

Ahora bien, para integrar las investigaciones sobre el altruismo con las propuestas morales es necesario partir también del plano psicológico; desde allí, es posible encontrar suficientes pruebas para contradecir los postulados del egoísmo psicológico, es decir, para poner en duda que las acciones altruistas, como las concebimos tradicionalmente dentro de la moral, sean imposibles. Esto, aunado a la posibilidad de acciones altruistas a un nivel biológico y con elementos culturales básicos -relacionado con una empatía limitada y situada- me permitirá afirmar que -en ocasiones- actuamos de forma altruista.

El altruismo psicológico refiere a los motivos o deseos³⁰ últimos de una persona que lo llevan a actuar en favor de otra. Los deseos últimos se entienden como deseos que no pueden ser derivados de otros deseos por medio de creencias; lo opuesto serán los deseos instrumentales (Rosas, 2002, pág. 94). Puedo desear que mi cafetería favorita esté abierta y que el tráfico para llegar a ella sea ligero, ambos son deseos instrumentales, en tanto mi deseo último es tomar una taza de café. La creencia de que el hecho de que la cafetería se encuentre abierta y de que un tráfico ligero facilitará/posibilitará mi obtención de café, explica la relación entre mis deseos instrumentales y mi deseo último.

El altruismo en un nivel psicológico se entiende como una acción en la que el contenido del deseo o motivo último para la acción se dirige a procurar el bienestar de alguien más, tradicionalmente la definición señala que el deseo último que dirige la acción debe ser siempre el beneficio de un tercero y no incluir beneficio para uno mismo. En palabras de Joshua May: “Un deseo es altruista si y sólo si (a) el deseo de S de que p es último, (b) p contiene sólo un beneficiario esencial S^* , y (c) S^* es distinto a la persona representada por S .” (May, 2009, pág. 46). Como vimos en el apartado anterior, el egoísmo psicológico niega que acciones así sean posibles, pues todos los deseos últimos tendrán al agente que actúa como beneficiario “real”.

³⁰ En éste apartado utilizo el término “deseos” en un sentido amplio, como elemento fundamental que lleva a un agente a actuar, sin comprometerme con una postura particular dentro del dilema acerca de la motivación moral. Si bien, a lo largo del trabajo mantengo una inclinación clara por la teoría que apuesta por concebir que nuestras acciones surgen de una combinación entre deseos y creencias (Kumar, 2016).

Existen interesantes pruebas empíricas que contradicen los principales postulados del egoísmo psicológico. Daniel Batson, en su libro *Altruism in Humans* (2011), presenta 10 distintos experimentos que ponen a prueba las tesis principales del egoísmo psicológico. Una de las más influyentes es que las razones para ayudar a otros son disminuir la incomodidad que genera el contacto con alguien que sufre. Batson encuentra que las acciones de los sujetos en su experimentación no se corresponden con dichas explicaciones y permiten, cuando menos, poner en duda la interpretación del egoísmo psicológico.

Los experimentos muestran que los agentes, al ser enfrentados a la decisión de ayudar a alguien que sufre o eliminar el contacto con él al, por ejemplo, abandonar el lugar, optaban por ayudar y no por retirarse, es decir, las acciones altruistas se mantenían. Uno de los experimentos que presenta Batson en su libro consistió en un grupo de mujeres que observan, en una pantalla, a Elaine, otra mujer, joven y medianamente atractiva, recibir choques eléctricos en su antebrazo, en 10 tandas, parte de un supuesto experimento psicológico que no tiene que ver con el altruismo. Al principio del experimento, quien aplica los choques, Martha, le explica a Elaine que serán de intensidad constante, que le generarán incomodidad, pero no daño permanente. Quienes cumplen el rol de observadoras llenan un formulario describiendo las reacciones que ven en Elaine y hacen suposiciones sobre el dolor que experimenta -que es en realidad una actuación, los choques eléctricos como tal no se usaron en el experimento.

Después, se observa a Elaine y Martha tener una conversación con respecto a un evento traumático de la infancia de Elaine que explica que sus reacciones ante los choques sean mayores a las del promedio, de forma que quienes observan pueden deducir que sufrirían menos que lo que ven que ella sufre. Martha, entonces, le dice a Elaine que será mejor que no continúe con la prueba, Elaine insiste en continuar porque considera que el experimento es importante. Martha, entonces, dice que quien observa el experimento es otra estudiante de psicología y que pueden intercambiar lugares. En ese momento la pantalla se pone en blanco, acto seguido, Martha entra a la sala en la que se encuentra la observadora.

Se ofrecen dos opciones distintas a los grupos de control: a algunas se les ofrece un escape fácil: si no quieren intercambiar lugares, no es necesario que vean las 8 tandas restantes de choques, es suficiente con que llenen un reporte y se retiren. A otras, se les ofrece un escape difícil: si no quieren intercambiar lugares, deben observar las tandas faltantes. Una vez que la participante

respondía, se le daba a llenar un cuestionario. Una vez que terminaban el cuestionario, los encargados del experimento les explicaban la verdadera naturaleza del experimento y les pedían que explicaran las razones detrás de su decisión sobre intercambiar o no su lugar³¹.

En los experimentos se controlaron las variables de empatía que experimentaban los grupos analizados, presentando, por ejemplo, cuestionarios llenados con información que coincidía o no con respuestas que las participantes habían dado en días anteriores, como pertenecientes a Elaine, buscando generar en ellas empatía o antipatía, con base en la coincidencia de valores o concepciones del mundo. Los experimentos mostraron una relación directa entre el nivel de empatía y una respuesta altruista, en el sentido de que, mientras más empatía se reportaba - conforme a las variables y a reportes personales de los participantes-, más posibilidades había de que las respuestas fueran altruistas, lo que respalda con evidencia empírica la hipótesis empatía-altruismo³². Los resultados de las pruebas, cuidadosamente diseñadas y presentadas, señalaron que las tendencias a ayudar se mantenían, tanto frente al escenario de escape fácil como de escape difícil, lo que funciona como evidencia para poner en duda la tesis del egoísmo psicológico que dice que la ayuda a personas que sufren surge de la incomodidad que genera tener que observarlas sufrir³³.

Múltiples críticas se han hecho al trabajo de Batson -quien trazaba su proyecto desde 1981- (Ver: Sober & Wilson, 1998; Hoffman, 1991, entre otros). Sin embargo, su tesis principal, que consiste en defender la plausibilidad de la hipótesis empatía-altruismo, logra mantenerse y presentarse como una mejor explicación que las propuestas del egoísmo psicológico. En palabras de Batson, esto indica que:

³¹ Una crítica recurrente a los experimentos de Batson es que sus grupos de control estuvieron integrados por estudiantes de pregrado y posgrado de la universidad de Kansas y que sus postulados llevan ya tiempo en el medio académico, por lo que sus resultados pueden estar sesgados. En el último capítulo propongo a la sociología de la moral como una vía para generar mejores estudios acerca de nuestras intuiciones morales, en grupos más amplios y diversos, para evitar sesgos como los que se le atribuyen al trabajo de Batson.

³² Batson defiende que los motivos para el comportamiento altruista incluyen el egoísmo, el altruismo, el colectivismo y el principalismo, el último es al que tradicionalmente se apela en moral, *i.e.* actuar conforme a un principio moral. Es importante señalar que Batson es pluralista acerca de los motivos para actuar de forma altruista, su trabajo no niega que existan motivos egoístas detrás de algunas acciones altruistas, pero sí niega que sean los *únicos* motivos que las subyacen.

³³ Para más información sobre los experimentos, sus versiones y variables, ver la sección 2 de *Altruism in Humans* (2011).

Decir que somos capaces de estar motivados de forma altruista es decir que podemos preocuparnos por el bienestar de otros por sí mismo y no simplemente por el nuestro. Nuestra esfera de valor se extiende más allá del interés propio para incluir los intereses de ciertos otros. Y si esto es verdad, entonces somos mucho más animales sociales de lo que nuestra teoría psicológica, incluyendo virtualmente todas nuestras teorías de psicología social, nos inducirían a creer. (Batson, 2011, pág. 160).

Su evidencia permite hacer frente a las interpretaciones egoístas y da pie para defender que existen acciones genuinamente altruistas desde el aspecto psicológico en los seres humanos y que dicha relación incluye de forma crucial la empatía experimentada por otros. Patricia Churchland (2019) explica el desarrollo de nuestra capacidad para experimentar interés genuino por los otros en términos evolutivos: defiende que el interés básico de buscar nuestra propia supervivencia a nivel individual se extendió para abarcar a otros dentro de nuestra vida altamente social como especie. Según su propuesta, en nuestra historia evolutiva se emplearon los mismos mecanismos de dolor y placer que existían para generar acciones dirigidas a nuestra supervivencia su alcance se fue ampliando para incluir, en primer lugar, a nuestra descendencia y se extendió, eventualmente, a nuestra pareja, familiares y amigos. La idea es que podemos preocuparnos genuinamente por el bienestar de los que nos importan, no sólo por el nuestro y que ello viene dado desde respuestas hormonales muy básicas (Churchland, 2019, pág. 50).

Si tomamos la evidencia de los experimentos de Batson y la integramos con la explicación evolucionista de Churchland, así como con los 4 elementos que intervienen para que experimentemos empatía por otros, encontramos que las acciones altruistas son *posibles* -aunque limitadas- y que las explicaciones egoístas meramente enfocadas en el individuo no alcanzan para abarcar la complejidad de nuestros motivos para actuar: en ocasiones, al menos, tenemos motivos para actuar que van más allá de la búsqueda de nuestro propio beneficio.

3.2.2 Altruismo y moral

Una vez presentados los argumentos a favor de la posibilidad de acciones genuinamente altruistas, es necesario hacer notar que la relación de la empatía con la moral no resulta suficientemente clara por sí misma. Las tesis que defienden que la empatía es necesaria para la moral las relacionan en 3 sentidos distintos: 1) en términos de concebir que la empatía es necesaria para formular juicios morales; 2) en que es necesaria para el desarrollo moral o 3) en

que es necesaria para motivar conductas morales (Prinz, en Coplan & Goldie, 2011). Me adhiero a la propuesta de Prinz que defiende que, si bien es verdad que la empatía influye en la moral, no es estrictamente necesario experimentarla para actuar moralmente y tampoco es aconsejable pretender que funja como la base de la moralidad, pues es fácilmente manipulable y esa fácil alteración va en contra de la objetividad característica de la moral. La empatía generalmente se limita al grupo al que se pertenece, ya sea que hablemos de familia, de nación, de situación económica, o de otro conjunto de elementos que den sentido de pertenencia a un grupo específico.

Hobbes no incluyó la posibilidad del altruismo como relevante en su teoría y, en tanto siempre existe un elemento de incertidumbre en las acciones de los otros, su concentrarse en el peor escenario posible -un escenario en donde las acciones de todos los agentes se dirigen únicamente al propio beneficio- le permitió establecer un sistema funcional; sin embargo, una versión actualizada y con pretensiones naturalistas no puede dejar de lado la evidencia actual, que se dirige a la posibilidad de un altruismo limitado. Una teoría así debe, además, tomar en cuenta las descripciones puntuales de lo que entendemos por altruismo, su relación con la empatía y con la moralidad y los elementos que intervienen en él, aunque ello resulte en un panorama mucho más complicado, pues, tal como afirma Nagel:

Decir que el altruismo y la moralidad son posibles en virtud de algo básico en la naturaleza humana no es decir que los hombres son básicamente buenos. Los hombres son básicamente complicados. Cuán buenos son depende de si ciertas concepciones y maneras de pensar han conseguido prevalecer; una prevalencia que es, en cualquier caso, precaria. La manera en que los seres humanos se han conducido hasta ahora no estimula el optimismo acerca del futuro moral de la especie (Nagel, 2004, pág. 156).

La posibilidad del altruismo en seres humanos complejiza el escenario, pero nos da una visión más integral de las capacidades y limitaciones que tenemos y, en consecuencia, que tienen también nuestros sistemas morales. La hipótesis empatía-altruismo abre nuevas posibilidades para nuestro futuro moral, sería posible, por ejemplo, trabajar en recategorizar el grupo al que se cree que se pertenece. Lo ideal sería llegar a considerar que “nuestro grupo” incluye a la humanidad completa y, siendo menos ambiciosos, podemos concentrarnos en evitar clasificar a grupos que no compartan nuestros genes, se encuentren físicamente alejados o sostengan ideologías y axiologías distintas a las nuestras como “enemigos” o como no merecedores de nuestra empatía a un nivel básico, cuando menos.

Los estudios empíricos sobre la empatía nos muestran también que apostar por guiar nuestra moralidad únicamente por ella puede llevarnos a perder la objetividad y parcialidad, lo que puede resultar desventajoso y criticable desde un punto de vista normativo de la moral. La empatía manipulada sería más bien un sesgo indeseable, que tendría que evitarse por medio de la reflexión y el aprendizaje. Precisamente, considero que, en moral, es necesario apostar por nuestras capacidades de aprendizaje y planeación -que compartimos como especie- y que nos permiten ir más allá del cuidado de los más cercanos, ir más allá de los sesgos que tenemos naturalmente, pues, como afirma Churchland, nuestras capacidades cognitivas nos dan las herramientas necesarias para ello, nuestro desarrollo cognitivo nos da herramientas que pueden ayudarnos a emplear nuestra capacidad de empatía y de altruismo que se ajuste a lo que querríamos como humanidad. Churchland engloba nuestras capacidades cognitivas específicas bajo la etiqueta “*Big Learning*”:

Big Learning permite la formación de planes a largo plazo, junto a la evaluación inteligente de distintas opciones basadas en el conocimiento de causas y efectos en el ambiente. Aunque los fundamentos genéticos de decisiones de comportamiento sesgadas nunca desaparecen en ninguna especie, pueden volverse menos y menos dominantes en tanto la capacidad para aprender incrementa. Las estructuras de conocimiento construidas en los fundamentos instintivos pueden ser modestas, como en el caso de los ratones, o tan grandes como catedrales, como en el caso de los seres humanos. (Churchland, *Ibid*, pág. 64) .

Podemos, pues, apelar a nuestra historia evolutiva y a las capacidades fundamentales que nos permiten organizarnos en grupos sociales y tener un control -limitado- acerca de las metas a las que, buscamos, se dirijan nuestros grupos y nosotros, como individuos dentro de ellos. Los seres humanos somos capaces de resolver problemas, tenemos un nivel de autocontrol significativo, imaginación y conciencia y estamos inmersos en un mundo cultural complejo. Tenemos, además, la capacidad de preocuparnos genuinamente por los otros y empleamos todas estas capacidades para actuar moralmente. Considero que también podemos emplearlas para generar sistemas que respondan a las necesidades de nuestros grupos humanos y que alejarnos de explicaciones reduccionistas, como las del egoísmo psicológico es tanto pertinente como urgente.

3.2.3 Deseabilidad y obligación de las normas morales

Hasta aquí, he hablado en términos de la racionalidad, los beneficios y las inclinaciones que tenemos par actuar moralmente, pero la discusión se ha mantenido a un nivel individual e interno a cada individuo. Considero importante aquí explorar una propuesta alterna y relacional, que abarca el nivel social de nuestros grupos humanos y da cuenta de cómo ese nivel interfiere también significativamente en nuestras acciones morales. Para ello, presento un enfoque que se concentra en las interacciones que existen en los grupos humanos y las consecuencias que dichas interacciones tienen en el individuo, una propuesta desde la sociología moral clásica. Un enfoque que parte de un nivel relacional que incluye los elementos culturales que suelen dejarse de lado en las propuestas naturalistas, si bien es importante aclarar que presento la propuesta en un nivel general, para defender que puede nutrir significativamente los estudios que hacemos de la moral desde la filosofía.

Émile Durkheim analizó el papel que tiene la moral, a qué responde y cómo funciona a un nivel social. La principal razón para elegir las investigaciones en moral de Durkheim es que su análisis parte de un enfoque social que suele dejarse de lado en las propuestas normativas en ética y que, considero, es fundamental para dar una cuenta adecuada de cómo funciona nuestra moralidad. Su propuesta incursiona en los aspectos culturales, incluye ideas, creencias y sentimientos compartidos por una comunidad. Emplea un análisis empírico desde el que busca responder a preguntas clasificadas como filosóficas con un método nuevo y llega a conclusiones que se acercan a las de los análisis de biología evolutiva y a la propuesta contractual hobbesiana, lo que me hace pensar que lo que las tres aproximaciones señalan resulta relevante para nuestra comprensión de la moral.

Como punto de partida, postuló que la moral implica ir más allá de nosotros mismos y requiere que nos impongamos a la naturaleza, lo que no se logra sin conflictos. La moral en sí misma implica esfuerzo por parte de quien busca actuar moralmente, pues las normas señalan acciones que no se elegirían por el mero interés individual. Ese esfuerzo se ve, en primera instancia, reforzado por las reacciones de la sociedad que, de forma general, reprueba o aprueba las acciones de sus integrantes. Durkheim defiende que la autoridad moral está constituida por una fuerza que es más grande que el individuo y que se encuentra fuera de él, pero que cada individuo

internaliza, moldeando su personalidad. Aún cuando el individuo actúe de forma autónoma estará siempre atado a los límites de la sociedad en términos morales.

Durkheim no cree en una moral universal pero sí piensa que hay un criterio objetivo al que nuestras valoraciones deben ser siempre referidas: todos tenemos razón al querer vivir (Lukes, 1973, pág. 425). En este criterio, coincide con la propuesta hobbesiana. Concibe que la solidaridad es un elemento fundamental que mantiene unida a la sociedad, papel que también cumple el seguimiento de las normas morales, guiado por sentimientos de apego a la comunidad y sentido de deber hacia la misma. Según su propuesta, las normas morales se nos presentan a un tiempo como deseables y como imposiciones; para dar cuenta de esta dualidad postula una relación en forma de analogía entre lo divino y lo moral: lo sagrado es intocable y prohibido, pero es también algo que se busca y se ama, tal como los principios morales. La moral se dirige a permitir y conservar la sociedad y la sociedad constituye una cosa buena y deseable para el individuo. Coincide con la propuesta de Kant acerca del deber, pero añade que seguir las normas lleva en sí un placer *sui generis* que se obtiene de cumplir con nuestro deber. Las normas morales, pues, se internalizan y se nos aparecen como buenas y deseables.

Ahora bien, según Durkheim, la moral crea un nuevo mundo con base en los ideales que construye la colectividad, que no necesariamente se corresponden con el mundo natural -y coinciden con las estructuras de conocimiento tan grandes como catedrales de las que habla Churchland. Su perspectiva es principalmente funcionalista y encuentra una relación necesaria y fundamental entre la moralidad -entendida como acciones altruistas y de solidaridad- y la condición de posibilidad para la existencia y supervivencia de la sociedad.

El hecho de que el pensamiento colectivo tenga una naturaleza simbólica y pueda construir ideales separados del estado natural de las cosas, así como la relación que establece entre la moral y la religión, describiéndolas a ambas como un mundo de representaciones *sui generis*, nos da pistas acerca de cómo una parte importante de la moral no se dirige únicamente a la supervivencia biológica y rebasa una descripción meramente naturalista y contractual. Considero que, para dar cuenta de estos elementos, es necesario un análisis interdisciplinario -que incluya los estudios sociales y culturales- y que el esbozo de sistema normativo que formulo puede servir como un sentido mínimo y básico de la moral, como estructura para un análisis futuro que integre dichos elementos.

La propuesta de Durkheim es bastante optimista, piensa que es posible corregir un sistema moral con el fin de que cumpla mejor con sus funciones de cohesión social y que responda a necesidades reales -que, cree, se descubrirán por medio del análisis sociológico. Considera que las variaciones en las normas morales que observamos en distintos grupos sociales responden a diferencias en las concepciones del ser humano que se defienden dentro de cada sociedad, sobre quiénes son ellos y el papel que cumplen en el universo, así como al conjunto de valores que consideran deseables, valores que responden a las características específicas del tiempo histórico y del lugar en el que cada grupo social se encuentra inmerso.

Me interesa especialmente el papel de la sociedad en el proceso de internalización -y posterior deseabilidad- de las normas morales, en un sentido empírico, pues considero que constituyen una dimensión fundamental en nuestra vida moral. Para profundizar en ello, podemos referir a las investigaciones de Hoffman y Doan sobre la dimensión social de las emociones tradicionalmente clasificadas como “morales”³⁴ y “colectivas”. Ambos autores apuestan porque las emociones clasificadas como morales son las más complejas de todas, que son producto de procesos afectivos y reflexivos que requieren de la evaluación del agente en relación con los otros y que, en ese sentido, no residen necesariamente en el individuo, sino que son propiedades que emergen *del individuo en interacción con otros* (Hoffman & Doan, 2018, pág. 104).

Según su propuesta, las emociones morales están íntimamente unidas a la socialización y a las expectativas culturales y respaldan su hipótesis con pruebas empíricas que analizan el desarrollo moral de los niños en distintas etapas de su vida. Su enfoque, pues, parte del desarrollo de los individuos en relación con su grupo social y, en ese sentido, afirman que las normas morales son aprendidas fácilmente por los niños, sin que necesariamente sean explícitas: como niños, vamos recogiendo de las interacciones de todos los días, especialmente al participar y escuchar conversaciones ricas en referencias a estados mentales.

Sostienen, además, que la adquisición de las normas morales por parte de los niños está dirigida por el deseo innato de participar en experiencias con otros y su deseo de afiliarse y ser queridos por los otros. El papel de la sociedad, específicamente de la familia, es inculcarle a los niños las

³⁴ Las emociones clasificadas tradicionalmente como morales son la vergüenza, la culpa, la compasión y la gratitud. Los autores se comprometen con que en dichas emociones existen necesariamente elementos cognitivos, postura problemática dentro de la tradición clásica en filosofía. Profundizo en la discusión y en las respuestas actuales a ella en el capítulo 4.

normas, valores y prácticas de la cultura en la que nacen. Las emociones morales necesitan que el niño pueda entenderse como distinto a los otros; necesitan que se posea un conocimiento de las respuestas emocionales adecuadas a presentar ante distintas situaciones, así como la capacidad de una toma de perspectiva avanzada y el conocimiento de los estándares de comportamiento adecuado dentro de su grupo. Reportes señalan que a partir de los 8 años, los niños experimentan emociones morales, a pesar de que no existan otros observándolos, Hoffman y Doan presentan esto como evidencia de que existe una audiencia internalizada:

En el contexto de las emociones morales, el yo ha internalizado eficazmente las normas sociales de forma que esas evaluaciones sociales del yo se vuelven integrales a nuestra experiencia de las emociones. Esta internalización de nuestras realidades sociales provee una selección de emociones que no se parecen a nada en el reino animal. (Hoffman & Doan, *Ibid*, pág. 119).

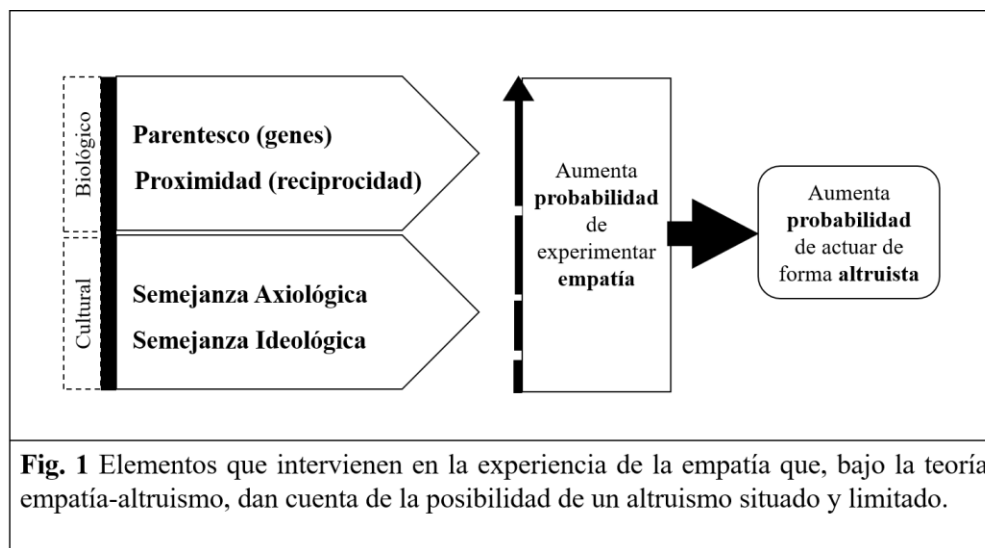
Con base en lo anterior, sostengo que las razones que se tienen para seguir las normas sociales y especialmente las morales, que parecen presentar un grado de dificultad mayor al resto, tienen una base importante en nuestra relación con los otros, en las expectativas que se tienen desde el exterior y en nuestras inclinaciones a pertenecer a un grupo social, tendencias que necesitan de potencialidades que una propuesta meramente egoísta no alcanza a cubrir.

Postulo, además, que existe un sentido del deber distinto al tradicional en filosofía moral, que no se dirige a actuar únicamente conforme a la razón, sino a actuar conforme a las expectativas y reglas que existen en la sociedad, que surgen en un nivel relacional. Dichas expectativas y normas se internalizan, de forma que se vuelven vinculantes; su deseabilidad viene de la internalización de lo social, que constituye algo bueno y deseable para cada individuo. Hasta aquí, considero estar justificada para afirmar que existen mecanismos que permiten acciones que están dirigidas a procurar el bienestar de otros, mecanismos que vienen desde lo biológico, lo psicológico y lo social.

3.3 Agentes en el contrato

La imagen resultante de los seres humanos es mucho más compleja que la que plantea Hobbes, retomando las palabras de Nagel, los seres humanos somos “básicamente complicados”. Dentro de esa complejidad existen elementos que se escapan en el recuento presentado -biológico, psicológico y social- no obstante, considero que presenté, al menos de una forma general, aquellos que resultan fundamentales para actuar moralmente; importantes tendencias compartidas que nos permiten ajustar nuestro comportamiento a normas que regularmente van en contra de nuestros intereses inmediatos y particulares.

Hablé de habilidades cognitivas y afectivas que funcionan en la relación con el ambiente y tendencias sociales que necesitan también de ambas habilidades para comprender las circunstancias del grupo al que se pertenece y tener motivos para buscar continuar formando parte de él. Comencé el apartado con los análisis que muestran que somos capaces de estar motivados a actuar altruistamente, en sentido biológico y psicológico, adhiriéndome a la propuesta que señala, desde nuestra historia evolutiva, que la esfera de cuidado para nuestra supervivencia individual se amplió para incluir a otros, como consecuencia de esta adaptación, es posible estar genuinamente motivados por el bienestar de alguien que no es uno mismo, si bien, las posibilidades de actuar de forma altruista están constreñidas por distintos factores, no se trata de acciones que realicemos todo el tiempo o que se dirijan a cualquier persona (Fig. 1).



Considero que para dar una cuenta completa de nuestra moral será necesario profundizar también en otras capacidades fundamentales que compartimos, como la de hacer planes a largo plazo y nuestra capacidad de aprender sobre los mecanismos de causalidad que operan en nuestro medio ambiente, que nos permiten resolver de forma exitosa la mayor parte de los problemas a los que nos enfrentamos. Nuestras capacidades cognitivas y las estructuras de conocimiento que construimos gracias a nuestra capacidad de aprendizaje nos permiten alejarnos de respuestas meramente instintivas, auto-interesadas e inmediatas. Contamos, además, con fuertes impulsos sociales y capacidades cognitivas avanzadas dirigidas a lo social que están presentes desde edades muy tempranas y que tendríamos que integrar en nuestras investigaciones morales.

Lo que resulta hasta aquí es un agente complejo que tiene las capacidades necesarias para seguir las normas morales de su grupo social, capacidades que vienen de distintos frentes, evolutivos y construidos, y que encuentra también múltiples razones para adherirse a ellas, que no se limitan a un proceso racional complejísimo, pues tiene mucho más que ver con los deseos de pertenecer al grupo que con abstracciones de justicia o criterios rígidos de corrección.

Hasta aquí, profundicé en capacidades -por experimentar empatía, por actuar de forma altruista, por regular el propio comportamiento para pertenecer al grupo social- que pueden o no actualizarse, sin que necesariamente resulten en lo que consideraríamos como moralmente correcto o deseable. Hobbes presenta un escenario más sencillo, que parte sólo de uno de los posibles motivos que tenemos para actuar -*i.e.* motivos egoístas.

Sin embargo, considero que cualquier sistema normativo que se proponga en la actualidad se encontraría demasiado limitado si partiera de las mismas premisas que el contractualismo clásico. Un sistema así tendría que explicar por qué las tendencias egoístas son las principales a tomar en cuenta para analizar la moralidad y debería dar cuenta del papel que cumplen las evidencias empíricas que existen y que apuntan a que compartimos importantes tendencias hacia el altruismo, la reciprocidad y la compasión o que contamos con sentidos básicos de justicia y equidad y una explicación desde el egoísmo de todos estos elementos sería demasiado forzada.

Por otro lado, considero necesario enfocar nuestra atención en la capacidad que tenemos para modificar nuestros sistemas morales, gracias a nuestras amplias capacidades de aprendizaje y

nuestras -limitadas- capacidades de reflexión. Ello nos permitirá generar sistemas normativos que respondan más adecuadamente a las necesidades que enfrentemos como grupo. El camino para explorar qué necesidades son esas está abierto, junto al análisis acerca de cómo tendrían que priorizarse, es decir, queda por definir cuál tendría que ser el objetivo de los sistemas que se esbocen. Hasta aquí, presento un escenario en el que los agentes tienen las *capacidades necesarias* para ajustarse a un sistema normativo, en el caso del contractualismo, a los principios morales que establezca el contrato.

Capítulo 4. Lo que se busca en el contrato

En el capítulo anterior, exploré las características que compartimos como seres humanos para actuar conforme a normas morales. Definir a qué se dirige la moral resulta más complejo que dar cuenta de las características de los seres humanos que la permiten. La complejidad viene del compromiso naturalista y funcionalista del que parto, pues la respuesta a lo que busca la moral se ha dado tradicionalmente en términos que rebasan los datos empíricos o que no los toman en consideración.

Según Kant, la moral se dirige a la autonomía por medio del ejercicio de la razón; según Aristóteles, el ejercicio de la virtud tendría que llevarnos a una vida buena. El que parece potencialmente más cercano a una propuesta empírica es el utilitarismo, que concibe que una acción moralmente correcta es la que se traduce en los mejores resultados para la mayoría: su fin es el mejor resultado para el mayor número de personas, pero los términos que involucra - placer o bienestar- no son traducibles a claros elementos empíricos.

El contractualismo clásico hobbesiano sostendría, *grosso modo*, que el fin de la moral es asegurar el orden social, es la forma de asegurarle a los seres humanos una vida pacífica y todas las ventajas que pueden seguirse de ella. Esa supervivencia implica una regulación del comportamiento, impuesta por una autoridad externa que asegura la protección de quienes están dentro del contrato. En nuestras sociedades actuales observamos que, si bien existen instituciones que regulan las leyes y su aplicación, mucha de la regulación viene desde otros frentes, no apelamos a intervenciones jurídicas en todas nuestras interacciones sociales.

Las normas morales se conciben como especialmente importantes y distintas a las jurídicas o a las convencionales, las seguimos día con día y esperamos que los demás se ajusten también a ellas; sin embargo, es necesario tener una definición más precisa de qué entendemos por normas morales. La noción de la que parto es descriptiva, es decir, parte de las características que les

adjudicamos³⁵ y que las distinguen de otra clase de normas. En primer lugar, se suele concebir a la acción moral como aquella que va en contra de los intereses individuales, que se dirige a procurar el bienestar de los otros; por otro lado, se cree que las normas morales se distinguen de meras convenciones en tanto las concebimos como serias, generales, independientes de la autoridad y objetivas³⁶ (Kumar, 2015) las concebimos también como característicamente vinculantes.

Las normas morales existen en todas las comunidades humanas y son concebidas como fundamentales para nuestra convivencia, por ello, podemos suponer que cumplen alguna función significativa en nuestra historia evolutiva como especie. Sostengo que las diferencias en el contenido y el objeto de las normas morales en distintas comunidades se debe a que cada una se encuentra en circunstancias distintas, a que las normas responden a la interacción de cada grupo con su ambiente e influye en ellas el pasado cultural que comparten. Sin embargo, su origen y caracterización respondió, en un inicio, a regular el comportamiento de los individuos dentro grupo y permitir la cooperación.

En un sentido básico y desde un acercamiento empírico, las normas morales se relacionan con la cooperación y la propuesta hobbesiana clásica parece ir en línea con este presupuesto. En el presente capítulo, exploro en qué sentido es posible actualizar la propuesta hobbesiana con la evidencia empírica de la que disponemos sobre la cooperación como fenómeno biológico evolutivo en nuestra especie y la relación que tiene con la moral como la concebimos en la actualidad.

³⁵ No estoy aún en condiciones de comprometernos en la investigación con alguna teoría ontológica, es decir, dejo pendiente la tarea de profundizar en si la propuesta descriptiva presentada resulta necesaria y suficiente para definir toda acción moral.

³⁶ En el capítulo 5, profundizo en las propuestas que se han formulado acerca de la moral, de su adecuada descripción y características fundamentales. La de Kumar viene de la tradición de Turiel, enfocada en encontrar las características que separan las normas morales de las normas convencionales, su investigación es empírica y busca ser pan-cultural, se concentra en encontrar los momentos específicos el desarrollo en el que comenzamos a identificar dichas distinciones y las características que los agentes presentan como particulares de la moralidad.

4.1 Hipótesis de partida

Comencé el esbozo del contractualismo normativo con la caracterización de los agentes que forman parte del contrato, en tanto sus inclinaciones -egoístas y racionales- son las que llevan a Hobbes a proponer su sistema, pero, desde la perspectiva de las teorías evolutivas de la moralidad y, en general, de las propuestas naturalistas el punto de partida adecuado sería la cooperación, la idea de fondo es, en palabras de Fitzpatrick, que:

[...] la moralidad evolucionó para facilitar y mejorar los niveles de cooperación en las comunidades de pequeña escala en las que nuestros ancestros vivieron. La idea es que los códigos de conducta regulan el comportamiento individual, inhiben el egoísmo, ponen freno al *free-riding*, reducen la violencia dentro del grupo y aumentan la cohesión del grupo, hacen los esfuerzos cooperativos más sencillos y efectivos y fueron, entonces, adaptativos para nuestros ancestros, quienes dependieron de la cooperación con otros para su supervivencia y exitosa reproducción. (Fitzpatrick, 2017, pág. 1156).

Evidentemente, se trata de una hipótesis que necesita un análisis profundo, comenzando con que la cooperación es un fenómeno que no se limita a los seres humanos y que existen muchos que sostienen que se trata de la base misma de la vida orgánica en general: desde una concepción amplia, podemos afirmar que las bacterias “cooperan” entre sí. Sin embargo, para el análisis de nuestra hipótesis, me enfoco únicamente en la cooperación que se da entre seres humanos y realizo el análisis desde dos propuestas acerca de la cooperación humana: por un lado, parto de la idea hobbesiana de la cooperación como un instrumento racional-artificial y, por el otro, de las principales teorías acerca del papel de la cooperación en nuestra historia evolutiva.

Parto, además, de la idea de que las normas morales deben estar relacionadas en algún nivel importante con la cooperación, en tanto muchas de ellas aseguran que la vida en sociedad funcione, pues la vida en una sociedad carente de normas podría fácilmente recordarnos al estado de naturaleza hobbesiano: hostil y peligroso, en el que proyectos colectivos en pos del progreso serían imposibles. Postulo, además, que es posible que el carácter necesario y objetivo que le adjudicamos a las normas morales, así como su importancia, provenga de su relación directa con la cooperación y el papel que cumple dentro de nuestros grupos humanos.

Centro el análisis en dos cuestiones principales: el nivel al que se da la cooperación y los mecanismos que hay detrás de ella. Es decir, primero me enfoco en si debemos entender a la cooperación como benéfica a nivel grupo únicamente o si más bien tendríamos que partir del

individuo y los beneficios que obtiene de vivir en una sociedad cooperativa. Por otro lado, analizo los mecanismos que permiten la cooperación, para definir si se trata de una estrategia evolutiva con tendencias afectivas en su base, que se dirige a sacrificar intereses individuales pero beneficiar la supervivencia de la especie o si se trata de una decisión racional y consciente que toman los individuos como la mejor forma de garantizar sus intereses -siempre y cuando tengan la certeza de que los otros llegarán a las mismas conclusiones, que se justifican, racionalmente, por los beneficios obtenidos de la cooperación.

Veremos que ambas posturas pueden, a su vez, identificarse con el debate entre cognitivistas y anti-cognitivistas en las discusiones en metaética descritas en la sección 2.1.1. La propuesta de un contrato que es construido por un grupo de agentes racionales, buscando asegurar sus intereses individuales, va en línea con una postura cognitivista acerca de la moral. Por otro lado, las propuestas evolucionistas de la moral, que conciben a la cooperación como un fenómeno que emplea mecanismos distintos a la razón -como instintos o emociones- para asegurar la supervivencia del colectivo, se acerca más bien a una postura anti-cognitivista. Considero que es posible armonizar ambas propuestas y comprender cuál es su papel dentro de la moral.

El nivel desde el que debe estudiarse la cooperación y sus mecanismos van de la mano: al concebir un grupo cooperativo presuponemos que existen acciones altruistas dentro de ellos. Según ésta propuesta, la cooperación es el fin al que se dirigen nuestras acciones altruistas. La noción funcionalista en términos evolutivos es una concepción que se presenta como opuesta las teorías morales tradicionales, que se enfocan en la racionalidad -deontología-, en la capacidad de cálculo de consecuencias -utilitarismo- o de la virtud de los agentes que actúan moralmente -ética de la virtud. Se presenta también como contrario a la “racionalidad” con la que actúan los seres humanos según la economía clásica, que ha servido como base para los desarrollos de la propuesta hobbesiana en moral (Gauthier, 1986).

Comienzo el análisis de la cooperación por el nivel de organización desde el que tendríamos que concebir su operación: si se trata de un mecanismo a nivel individual o a nivel grupal. Después, profundizo en las implicaciones que cada enfoque tiene para la motivación de los agentes, de naturaleza primordialmente cognitiva, en el primer caso, y primordialmente afectiva, en el segundo. Una vez presentados estos debates, presento una teoría que logra rescatar y

unificar la evidencia empírica que tenemos desde las dos partes de las discusiones. Por último, analizo la relación entre moral y cooperación.

4.1.1 Nivel de la cooperación: el individuo o el grupo

Partir de la cooperación como posible fin de la moral no es arbitrario, es una idea que está presente ya en el contractualismo clásico. Hobbes señalaba en sus textos que una sociedad en la que no existiera la cooperación sería insostenible y poco o nada exitosa en términos tanto para supervivencia como para la calidad de vida de sus integrantes. Aquí es necesario aclarar que Hobbes habla del Estado Civil abarcando elementos que van más allá de las meras normas morales, su propuesta incluye elementos de orden político y social de un grupo de seres humanos. Además, no utiliza específicamente el término «cooperación» en sus obras, pero deja claro que los seres humanos necesitan de los otros para conseguir las ventajas de supervivencia y calidad de vida que se logran dentro del Estado Civil.

Su enfoque es individual: se trata de individuos que son racionales, que se interesan por sí mismos y que son vulnerables ante los otros, individuos que, además, alcanzan a comprender algunas relaciones de causa y efecto de lo que sucede a su alrededor y de lo que puede seguirse de sus propias acciones. Además, son conscientes del paso del tiempo y de su propia mortalidad. Como vimos al inicio de la investigación, una sociedad en la que todos buscan sólo su beneficio sería caótica. Los agentes hobbesianos son naturalmente egoístas, pero al ser también racionales, se decidirán por sacrificar parte de su libertad para entrar en un contrato que asegura que la cooperación funciona y entrarán libremente, pues los beneficios de la cooperación resultan la mejor opción frente a los otros posibles escenarios.

Existen dos interpretaciones enfrentadas sobre cómo y por qué los agentes hobbesianos se deciden a entrar al contrato; tenemos las propuestas de corte economicista, por un lado, en donde se encuentran las propuestas de Axelrod & Hamilton (1981) Axelrod (1984) y Gauthier (1986), quienes proponen, por medio del dilema del prisionero -expuesto más adelante-, que lo que mueve a los agentes a cooperar es la búsqueda de la mayor utilidad, su propuesta es individualista y racional, pero también evolutiva, apelando a un nivel genético.

Otras interpretaciones, como la de Alan Ryan (Sorell, 1996), señalan que los agentes hobbesianos no están buscando la mayor utilidad, sino evitar el desastre. Los textos de Hobbes, tanto en *Leviatán* como en *De Cive*, apuntan más bien a ésta segunda postura. De allí proviene la necesidad de postular un soberano externo como garantía de que las normas contenidas en el contrato se cumplan: los agentes hobbesianos concluyen que lo mejor para sí mismos es entrar en el contrato y cooperar, para evitar el peor escenario, en el que la cooperación no es posible y su existencia misma está en amenaza permanente, a sabiendas de que quienes los rodean comparten sus características racionales y auto-interesadas. El beneficio, desde la propuesta hobbesiana -en ambas interpretaciones- se centra en el individuo, que busca la paz y el progreso y encuentra en la cooperación y el establecimiento de normas que la garantizan la seguridad que necesita. Es su miedo al caos lo que lleva a los individuos a entrar en el contrato y su miedo a la posibilidad de caer en él lo que los mantiene dentro.

Desde las investigaciones empíricas y las teorías actuales de biología evolutiva encontramos propuestas que parecen estar enfrentadas con la visión contractualista clásica. Teorías evolutivas como las de Sterelny (2003, 2012) señalan que la cooperación debe entenderse como una selección a nivel grupo, en tanto representa una importante ventaja para la supervivencia del mismo. La cooperación a este nivel resulta claramente ventajosa: un grupo de seres que coopera entre sí tiene más posibilidades de supervivencia frente a un grupo no cooperativo.

Según la historia que nos presenta Sterelny, la cooperación no surge de un grupo de seres racionales, más bien se encuentra en las características específicas de la historia evolutiva de los seres humanos, que nos permitieron generar la racionalidad. La cooperación, nos dice Sterelny, está al inicio de nuestra historia evolutiva, junto a la plasticidad neuronal y nuestra capacidad de construcción de nicho. Dicha historia evolutiva señala que la cooperación requirió que individuos cedieran parte de sus beneficios materiales o su seguridad en pos de la comunidad a la que pertenecían, lo que permitió la mejor repartición de recursos y considerables ventajas para la supervivencia y defensa en los grupos de homínidos de los que venimos.

Sin embargo, los patrones de conducta cooperativos en éstos grupos no fueron fáciles de generar ni de mantener. Es aún más beneficioso a nivel individual formar parte de un grupo cooperativo pero no cooperar, hacer trampa y obtener los beneficios sin sacrificar nada -el problema del “*free rider*” en términos biológicos y “el necio” en la propuesta de Hobbes. Ello hizo necesario el

desarrollo de mecanismos de detección de los tramposos y su posterior castigo, así como de sistemas de recompensa para quienes actúan de forma altruista³⁷.

Entre los mecanismos que se desarrollaron para fomentar la cooperación y la posibilidad de imitación, encontramos que las diferencias entre distintos grupos se hicieron más profundas y disminuyeron entre los individuos dentro de cada grupo. Según ésta teoría, el lenguaje, las normas y la disposición a asegurarlas son *consecuencias* de la explosión de la cooperación y no su causa. Por explosión de la cooperación, Sterelny entiende las consecuencias de cambios en la vida de los homínidos, que sentaron bases importantes para que la cooperación aumentara de forma considerable.

Refiere a cambios en nuestra dieta, al agregar la cocción de la carne, lo que se tradujo en un aumento de tamaño de nuestros cerebros y nos dio las habilidades necesarias para refinar y mejorar la cooperación: capacidades cognitivas, afectivas y sociales que fueron afinándose cada vez más. La nueva dieta resultó en un tiempo de crianza más largo, de forma que los grupos de hembras cooperaban entre sí para cuidar de sus crías. Según Sterelny, las tendencias a la cooperación estaban ya presentes en los grupos de homínidos prelingüísticos que cazaban, se protegían y aseguraban la supervivencia de su grupo.

Pareciera, pues, que una postura y otra, la hobbesiana y la que nos muestra nuestra historia evolutiva, se enfocan en niveles distintos. La historia evolutiva no se concentra en los individuos, sino en los grupos de individuos y señala que la cooperación y los beneficios que representaba para el grupo fueron los que dieron pie a herramientas clave para la emergencia de la moral como la conocemos. Entre ellas encontramos, en un lugar primordial, al lenguaje, que permitió formular normas explícitas que, si bien podían servir para reforzar la cooperación, no fueron previas a ella.

Además, plantea mecanismos que distan bastante de la idea del individuo racional que calcula sus posibles beneficios al cooperar, incluso, parece que a nivel individual, lo más beneficioso sería formar parte de un grupo de cooperadores -que ya está formado y que funciona

³⁷ La Psicología Evolutiva tradicional defiende que desarrollamos un módulo especial para detectar a quienes nos engañan -*cheating detecting module*- para más información sobre la propuesta, ver Van Lier *et al.* (2013). En la presente investigación no me comprometo con dicha postura, me limito a señalar que somos capaces de detectar el engaño y que ello representa una ventaja para la cooperación.

correctamente- sin cooperar. Lo que motiva a los individuos a cumplir las normas que aseguran la cooperación tiene más que ver con cuestiones afectivas y de imitación que con un cálculo racional. Si la cooperación se trata de algo tan básico y antiguo en nuestra historia evolutiva, entonces tendría que preceder al lenguaje y a procesos reflexivos complejos, es decir, tuvo que valerse de otros mecanismos que no necesitaran de ellos, como inclinaciones afectivas y de imitación, que serán naturales en el sentido de que provienen de nuestra historia evolutiva básica y previa a las complejas construcciones culturales que se siguen de la aparición del lenguaje. Elegir cooperar proviene de nuestra constitución como especie, a nivel grupo de seres humanos, contrario a la propuesta contractualista, enfocada en el individuo buscando su beneficio.

4.1.2 *¿Estrategia Evolutiva o Contrato Racional?*

En ésta sección, me concentro en las razones o los motivos que pueden ofrecerse para elegir cooperar, una vez planteadas las consecuencias que se siguen de concebir a la cooperación a nivel grupo o a nivel individuo en términos generales. Tenemos que, según la historia evolutiva de nuestra especie, la concepción de selección de grupo apunta a tendencias prelingüísticas asegurando la cooperación, concepción enfrentada a la visión contractualista clásica en la que las inclinaciones a la cooperación son fruto de un cálculo racional del agente individual. La propuesta contractualista se corresponde con las teorías de juegos, que respaldan de idea de la justificación racional que hay detrás de elegir cooperar y la evolutiva se corresponde con la cooperación como una estrategia exitosa para el grupo, que, por ser previa al lenguaje, involucra tendencias afectivas que llevan a la cooperación.

Tal como mencioné más arriba, teóricos como Axelrod y Gauthier han retomado la propuesta hobbesiana y la han traducido a modelos de teoría de juegos que prueban que la estrategia más racional, en términos de beneficio para el individuo, es cooperar³⁸. Se trata de una racionalidad práctica, instrumental y dirigida a maximizar la satisfacción de las propias preferencias

³⁸ Es importante tener presente que el término de “racionalidad” tiene un significado distinto al tradicional dentro de la teoría de juegos, pues lo racional en estas circunstancias es lo que maximiza la utilidad individual, sin que ello implique necesariamente un proceso reflexivo previo. En las propuestas de Axelrod y Gauthier, cooperar se presenta como racional en el sentido de la teoría de juegos pero también en el sentido tradicional, en tanto un agente que coopera puede justificar cognitivamente su decisión en términos de las ventajas que le representa y puede también hacer un cálculo, cognitivo y reflexivo, previo a su acción, que se base en dichos beneficios.

subjetivas, el principal problema en teoría de juegos que se usa para hablar de los beneficios de la cooperación es el Dilema del Prisionero que, a grandes rasgos, consiste en presentar a dos sujetos, compañeros de crimen, que son atrapados y enfrentados a elegir entre dos opciones: cooperar, al no delatar al otro, o no cooperar, es decir, culpar únicamente al otro; si ambos cooperan (si ninguno delata a su compañero) el resultado para ambos es un tiempo corto en prisión: supongamos que se enfrenta a dos años; si, por otro lado, uno guarda silencio y su compañero lo acusa, el que acusa sale libre en ese momento y el que guardó silencio termina con una condena larga: diez años para uno, libertad inmediata para el otro. Si ambos se acusan mutuamente, los dos quedan con una condena de cinco años.

Se han hecho múltiples simulaciones y se ha convocado a encontrar la mejor estrategia para maximizar los resultados en partidas iteradas. El mejor resultado es siempre obtenido por la estrategia TIT-FOR-TAT, que consiste en cooperar en un inicio e ir reaccionando a las decisiones que toma el otro jugador: cooperar si coopera, desertar si deserta. Es importante que las partidas sean iteradas, pues en casos de una sola jugada, pareciera claro que la mejor opción es acusar al otro, pues el tiempo de condena es mucho mayor si el compañero de juego decide acusarte pero tú no lo acusas.

La estrategia se corresponde perfectamente con la leyes o preceptos de la naturaleza que propone Hobbes: buscar la paz hasta donde sea posible y acudir a los medios de la guerra cuando los otros no están dispuestos a cumplir con su parte del contrato. Recordemos que la meta principal de sus leyes son la paz social y el mantenimiento del acuerdo por medio del cual esa paz es posible. Además, recordemos que todo ser humano tiene el derecho de buscar su propia preservación, todo hombre está justificado en querer vivir y a todos nos parece comprensible y razonable que se busque conservar la propia vida, así como que se opte por las acciones que se dirigen a conservarla.

En el dilema del prisionero simple se parte de una visión economicista de los seres humanos, como si sus acciones fueran producto de un cálculo consciente, y de una racionalidad como conocimiento común, en el sentido de que los jugadores saben que son racionales, saben que sus contrincantes también lo son y conocen el juego en el que participan. Un sujeto así encontrará las razones para cooperar en que los beneficios que obtiene de la cooperación son considerablemente mayores que el costo que le implicaría estar fuera de la sociedad. Dicha

teoría parte de una concepción racional de los seres humanos³⁹, que involucra estados cognitivos elevados que permiten los cálculos necesarios para elegir el curso de acción más conveniente para su beneficio y le permiten mantenerse dentro del grupo cooperativo.

Otros estudiosos de la teoría contractual clásica, como Richard Tuck y S. A. Lloyd, sostienen que lo que guía las acciones de los individuos según Hobbes son específicamente sus creencias. Según ésta interpretación, las pasiones o inclinaciones en Hobbes tienen siempre un carácter cognitivo. El conflicto dentro del Estado de Naturaleza se da porque cada individuo tiene creencias distintas sobre su propio poder y los medios que debe y puede emplear para conservarse a sí mismo (Sorell, 1996, pág. 185).

Conforme a la interpretación de Gauthier y de Axelrod, lo que lleva a actuar moralmente es la búsqueda de la satisfacción de las preferencias individuales, pero para lograrlo se emplea la racionalidad práctica. Según Tuck y Lloyd, el mismo contenido de las preferencias individuales conlleva siempre creencias, no sólo deseos o inclinaciones. Ambos elementos permiten visualizar cómo la teoría hobbesiana se coloca del lado del cognitivismo moderado en la discusión sobre la motivación moral, pues requiere del cálculo racional, pero tiene en su base las pasiones fundamentales: evitar una muerte violenta como la más fundamental de todas.

El lenguaje aquí juega un papel primordial, pues permite una mejor organización de la sociedad, pero no es sólo una herramienta para la regulación, pues también puede generar fuertes conflictos a causa del componente cognitivo que Hobbes le asigna a todas las pasiones de los hombres, pasiones que se encuentran, en la mayoría de los casos, enfrentadas las de unos con las de los otros y que generan conflictos importantes dentro de los grupos humanos.

Volvamos ahora a la explicación evolutiva, cuyo enfoque está en el *grupo* de individuos con tendencias cooperativas y no en el *individuo* que coopera. Como vimos más arriba, la propuesta sostiene que la cooperación fue una estrategia exitosa ante las necesidades que surgieron en nuestra historia evolutiva y sostiene que elementos fundamentales para la organización de

³⁹ Sin embargo, la teoría de juegos evolucionista y las teorías de la racionalidad limitada rápidamente superan los presupuestos economicistas de las teorías clásicas, como la de Smith & Price (1973) que presentan una teoría de juegos en la que los agentes no son calculadores y la racionalidad no es un elemento común. En ellas, las estrategias que se dirigen a la cooperación existen en distintos grupos de organismos, aunque su origen se encuentre en el azar o en la tradición y no necesariamente en un proceso calculador y consciente a nivel individuo.

nuestras sociedades como las conocemos, como el lenguaje, surgieron como *consecuencia* de las tendencias cooperativas.

Recordemos también que el sistema de cooperación entre los primeros homínidos era frágil y el costo de su mantenimiento bastante grande, dedicar recursos y energía para detectar y castigar a quien no cooperar haría de la técnica algo en extremo complejo y costoso. Lo más adecuado, siguiendo las leyes de selección natural, sería que dichas tendencias fueran internalizándose y extendiéndose en la comunidad y, como previsiblemente estamos aún en un estado pre-lenguaje, los medios para dicha expansión de las tendencias cooperativas tendrían que ser ajenos a él.

Según la historia que recopila Patricia Churchland -que expusimos arriba, al hablar de las tendencias altruistas- el mecanismo presente en los agentes individuales, que se dirigía a buscar la propia supervivencia, se extendió, abarcando también la búsqueda de la supervivencia y el bienestar de otros con quienes se mantuvieran lazos significativos. Redirigir a nuevos objetos funciones que existían previamente es una herramienta de adaptación común en la evolución (Churchland, 2019). La función para buscar la propia supervivencia se valía principalmente de respuestas hormonales que, al extenderse a otros, se tradujo en sensaciones placenteras al estar cerca de ellos y de procurar su bienestar⁴⁰.

De esto se sigue que los mecanismos que subyacen a nuestras tendencias altruistas y pro-sociales, que son fundamentales en la cooperación, difieren bastante de un proceso racional consciente, el proceso real se asemeja más bien a una respuesta de corte afectivo que funciona como un “pegamento social” para mejorar la supervivencia del grupo. Resumiendo, las propuestas evolucionistas de la moral presentan a la cooperación como una estrategia seleccionada evolutivamente, que empleó sentimientos morales para fomentarla y asegurarla.

La evidencia empírica detrás de la afirmación de que las tendencias a la cooperación son producto de la evolución, de acuerdo a Bekoff y Pierce (2009), se maneja en 3 ejes: 1) El que habla del altruismo, la reciprocidad, la confianza y el castigo para aquellos que violan los códigos de comportamiento, en el sentido de mecanismos que se dirigen a la cooperación con otros. 2) El que se enfoca en la compasión, el cuidado, la ayuda y la consolación, dirigido a la

⁴⁰ En las experiencias placenteras que nos llevan a buscar a los otros y procurar su bienestar, Churchland menciona la liberación de oxitocina, opioides, cannabinoides, entre otros, así como experiencias dolorosas ante la separación o daño de los otros que nos importan, con liberación de cortisol, principalmente.

empatía y 3) El sentido del juego limpio, de compartir un deseo por la equidad y las expectativas acerca de lo que otros merecen y cómo deben ser tratados, la indignación y la retribución: las investigaciones acerca de la justicia. Las inclinaciones que vemos en las tres categorías se nos presentan como relacionados con la moral, pues fortalecen la cooperación y la cohesión dentro de un grupo que necesita trabajar en colectivo.

Considero que la propuesta desde nuestra historia evolutiva se inclina hacia la dirección anti-cognitivista, pues si se concibe a la cooperación como un resultado evolutivo pre-lenguaje, entonces se trata de un proceso que viene dado en algún sentido, que no necesita racionalizarse y que apela a otra clase de mecanismos más básicos, como los afectivos. Según la visión evolutiva, tenemos tendencias naturales a cooperar, que pueden fallar -si bien las fallas son excepciones a la regla- y no procesos intencionales de individuos que buscan su beneficio bajo todas las circunstancias.

En muchos sentidos, ver a la cooperación como previa al lenguaje y con mecanismos de inclinaciones afectivas en su base, dirigidos a mantener condiciones favorables de un grupo concebido como conjunto, le da una estabilidad al sistema cooperativo en general, estabilidad que una visión meramente individualista y de tendencias racionales y post-lingüísticas no alcanza. En el capítulo anterior, analizamos los mecanismos y tendencias que favorecen la cooperación, aunque es claro que las investigaciones a ese respecto se encuentran aún en un estado inicial y que nos queda mucho por entender sobre lo que sucede en nuestros cerebros cuando actuamos moralmente. Considero, además, que debemos continuar con el análisis del papel del lenguaje y la cultura en la clara complejización de la cooperación que tenemos hoy en día en las sociedades humanas en las que vivimos.

4.2 Punto de encuentro: el Juicio Moral como Clase Natural

Hasta aquí, he presentado dos acercamientos a la cooperación, para probar la hipótesis sobre su relación con las normas morales y la posibilidad de que dichas normas existan para asegurarla. Ambas propuestas, una de corte contractual hobbesiano y la otra de corte biológico evolutivo se posicionan, cada una, en un extremo contrario del debate acerca del cognitivismo o anti-cognitivismo en la motivación moral: la postura contractualista que, aunque encuentra su fundamento en las pasiones más básicas de los seres humanos, apela a nuestra capacidad racional para elegir conscientemente el contrato y la visión evolutiva, que defiende que los principales mecanismos de la moral son de corte afectivo, sin involucrar necesariamente grandes procesos de razonamiento.

Sostengo que es posible que ambos enfoques y ambas propuestas sean correctas y compatibles entre sí. Apelo para la defensa de esta idea a la reciente teoría sobre el Juicio Moral presentada por Víctor Kumar (2015, 2016). Kumar postula que debemos entender al Juicio Moral como una Clase Natural Psicológica, pues los juicios morales cumplen con la función de una Clase Natural en tanto se les asigna un rol causal y explicativo en nuestro razonamiento y comportamiento.

El Juicio Moral debe entenderse como una Clase Natural compuesta de dos elementos: creencias y emociones morales, que se encuentran en un proceso de homeostasis permanente que se autorregula. Ambos elementos provienen de los dos sistemas de procesamiento de información que se han identificado en nuestro cerebro: el Sistema 1, que se encarga de procesos automáticos, intuitivos, rápidos y casi viscerales y el Sistema 2, encargado de procesos que toman más tiempo, involucran la reflexión, el cálculo y el autocontrol. Ambos tipos de procesos son necesarios para nuestra supervivencia en el mundo, pues debemos responder de forma casi automática ante muchas situaciones, pero la racionalidad como la entendemos es necesaria para procesos particularmente importantes en nuestras vidas.

Ahora bien, una Clase Natural puede tener propiedades intrínsecas sin que sean propiedades esenciales, ésta característica se relaciona con el debate entre el Internalismo y el Externalismo acerca del Juicio Moral, que discute si la motivación a actuar conforme a un juicio expresado es una característica *esencial* de la formulación y uso correcto del Juicio Moral o si es posible

formular un juicio sin sentirse motivado a ajustar el propio comportamiento en consecuencia. Según Kumar, la motivación es intrínseca al juicio, pero si llega a no presentarse, ello no hace que el juicio moral deje de ser tal, pues no es una propiedad esencial.

Puede ser el caso de que tanto mis creencias como mis emociones morales cambien, debido a múltiples razones y circunstancias. Cuando esto suceda, ambos elementos, creencias y emociones, buscarán equilibrarse. El proceso puede tardar tiempo en lograr el ajuste necesario y puede también no llegar a traducirse en una acción. El Juicio Moral concebido como Clase Natural explica que las creencias morales motiven pero también explica que puedan fallar en motivar al agente a actuar conforme al juicio que sostiene.

Kumar defiende su teoría con fundamentos en neurociencias, como la teoría dual de la mente, que ha sido ampliamente estudiada, y encuentra argumentos que la apoyan en experimentos importantes que suelen ser tomados como a favor de un claro anti-cognitivism moral, en los que las respuestas emocionales positivas y especialmente las negativas influyen considerablemente en los juicios morales que se formulan, como el fenómeno del *Moral Dumbfunding* (Haidt, 2001) o la relación entre la severidad de los juicios morales y las características del entorno en el que se formulan, en términos de suciedad y desorden llevando a juicios morales más severos (Schnall, S., Benton, J., & Harvey, S., 2008).

Kumar sostiene que su teoría puede ofrecer también explicación no anti-cognitivista para éstos casos, pues creencias y emociones están siempre en proceso de homeostasis, con distintos grados de ajuste. La emoción tiene un efecto más inmediato que las creencias: si una emoción fuerte interviene en la formulación del juicio, el juicio se modificará inmediatamente; pero si una creencia cambia, el proceso de ajuste será más lento y es esa lentitud la que provoca que su registro en experimentos de laboratorio sea complejo. Es posible, por ejemplo, que una persona homofóbica sea padre de un miembro de la comunidad LGBTTTIQ y comience, poco a poco, a aceptar que sus juicios de rechazo están injustificados, puede cambiar su concepción y sus respuestas emocionales irán ajustándose paulatinamente.

Si relacionamos la teoría del Juicio Moral como Clase Natural con las cuestiones de cooperación presentadas hasta aquí podemos sostener que, si el Juicio Moral se compone de creencias y emociones morales que se encuentran en equilibrio y que responden a dos procesos cognitivos,

separados pero complementarios, entonces la Evolución de la Cooperación puede entenderse como un mecanismo que es, a un tiempo, benéfico a nivel individual y justificable cognitivamente, por un lado, y que se nutre en buena medida de respuestas emocionales particulares que buscan asegurar los beneficios de la cooperación a nivel grupo, por el otro. Los mecanismos que implican un nivel de cognición más complejo y agregan el lenguaje afinan la cooperación.

En resumen, ambas propuestas no deben concebirse como opuestas, sino como complementarias: considero que en la base de nuestra moralidad encontramos tendencias biológicas que están profundamente ligadas a nuestras reacciones emocionales y que se dirigen al mantenimiento del grupo social, que son después complejizadas y que pueden justificarse racionalmente. Pueden concebirse como beneficiosas tanto a nivel grupo como a nivel individual.

Ubicando lo anterior dentro del marco de la actualización de la propuesta contractualista hobbesiana clásica, encontramos que las normas morales forman parte de un contrato que tiene bases biológicas de supervivencia de nuestra especie, que se dirigen a la cooperación y que pueden ser justificadas y adaptadas por medio de reflexiones conscientes, el contenido del contrato se afina con el lenguaje y encuentra sus normas que se dirigen a la cooperación formuladas tanto de forma explícita como implícita.

El contrato, hasta aquí, toma en cuenta ambos elementos, los cognitivos y los afectivos, ligándolos con una esfera de corte racional e intencional y una esfera de mecanismos biológicos afectivos e innatos. Ahora bien, el hecho de que la cooperación resulte compatible con el objetivo del contrato no alcanza para entender con claridad qué relación existe entre la cooperación y la moralidad, esto es precisamente lo que exploro a continuación.

4.3 Cooperación y Moral

Es necesario hacer explícita la relación entre la cooperación y la moral, profundizar en ella para ver si la hipótesis de la que partimos -que las normas morales se dirigen a asegurar la cooperación- puede sostenerse ante la evidencia presentada. En primer lugar, resulta claro que la cooperación es previa a las normas morales como las conocemos, es decir, no fueron las normas morales las que nos llevaron a cooperar en sociedad, como un mecanismo que permitiera por sí solo la organización de los grupos humanos. Más bien, la cooperación fue una adaptación clave en nuestra historia evolutiva que presentó ventajas para el éxito en la supervivencia y reproducción de nuestros antepasados homínidos y terminó por convertirse en una estrategia evolutiva ventajosa que, con el desarrollo del lenguaje, se fue refinando y volviendo más vinculante y clara; es bajo éstas circunstancias que surgen las normas morales como las conocemos en la actualidad.

Para tener una visión más integral de las normas morales podemos complementar su tipificación descriptiva -serias, generales, independientes de la autoridad y objetivas- con los resultados de las investigaciones de Jonathan Haidt acerca de su contenido, de aquello a lo que refieren las normas morales. Según sus investigaciones, de corte antropológico y psicológico en culturas bastante alejadas entre sí, las normas morales suelen clasificarse en seis grupos: las que refieren al Daño / Cuidado; las de Justicia / Reciprocidad; las de Pertenencia al grupo / Lealtad; las de Autoridad / Respeto; las que se dirigen a la Pureza / Santidad y el sexto grupo refiere a la Libertad / Opresión⁴¹ (Haidt, 2012).

Podemos observar que las primeras cuatro clasificaciones coinciden claramente con la hipótesis que concibe a las normas morales como aseguradoras de la cooperación y de la paz social, en tanto promueven acciones que se dirigen al bienestar de los individuos, al trato justo de los integrantes del grupo, a la lealtad que existe entre ellos y al respeto de quienes tienen el rol de dirigirlos; incluso la clasificación que apuesta por la libertad podría caer dentro de la hipótesis,

⁴¹ Haidt sostiene que el enfoque moral dominante en las discusiones públicas y en la academia es de corte liberal, lo que hace que se de prioridad a asuntos de daño y justicia como lo propiamente importante para la moral y se dejen de lado elementos clasificados como “conservadores”, como la pureza, el respeto y la lealtad al grupo. Según Haidt, esta tendencia limita considerablemente el terreno de la moral.

un estado autoritario y represor -como en el que el sistema de Hobbes desemboca- no es considerado como deseable. La cooperación y cohesión es entendida como voluntaria y se presupone que el formar parte del grupo va en línea con procurar el bienestar de los integrantes de ese grupo. Además, la libertad resulta fundamental para los sistemas democráticos que se conciben como la mejor y más justa forma de organizar las sociedades humanas en el mundo interconectado en el que vivimos actualmente.

La clasificación acerca de la Puridad y la Santidad puede aparecérsenos como más problemática, no es claro que respetar la santidad de algún objeto o propiedad se relacione directamente con el bienestar de los integrantes de un grupo que coopera, lo que se considera sagrado suele ir acompañado de una concepción específica del ser humano y su papel en el universo, concepciones que se acercan más a las construcciones de conocimiento cultural tan grandes como catedrales de las que habló Churchland. Sin embargo, podemos afirmar que los ritos religiosos y las concepciones de mundo compartidas generan cohesión para el grupo que los comparte, la forma específica en que lo hace es un punto que debe ser profundizado.

Los elementos culturales se desarrollan y complejizan a partir del lenguaje y la explicación desarrollada hasta aquí acerca de la cooperación no es suficiente para dar cuenta satisfactoria de ellos, es necesario trabajar junto a disciplinas que analizan el contenido, el origen y la historia de las prácticas y las instituciones que observamos en la actualidad en distintos grupos humanos. Durkheim dedicó buena parte de sus investigaciones a analizar los fenómenos religiosos y sostuvo que la “efervescencia colectiva” que se compartía en los rituales religiosos aumentaba la intensidad de la integración del grupo, integración que cambiaba constantemente y que necesitaba de dichos ritos para asegurarse -los ritos propiamente religiosos fueron sustituidos, según su teoría, por ritos laicos, como las ceremonias cívicas. Como vimos en el capítulo anterior, para él, los asuntos de la moral y la religión eran tan complejos y alejados del orden del mundo natural que constituían una realidad *sui generis*.

Una visión naturalista no coincidiría con su propuesta, pero debe reconocer que la cultura específica de cada grupo humano implica una enorme complejidad que necesita ser analizada desde distintos frentes. La cultura, pues, complejiza las tendencias que tenían nuestros antepasados y los conceptos acerca de lo que se considera valioso cambia en cada cultura y dentro de cada cultura, cambia, también, en distintas épocas. Sostengo que las normas, los

valores y las prácticas culturales se modifican como respuesta a las condiciones que enfrenta cada grupo de seres humanos y que todos los individuos estamos inmersos en un mundo social.

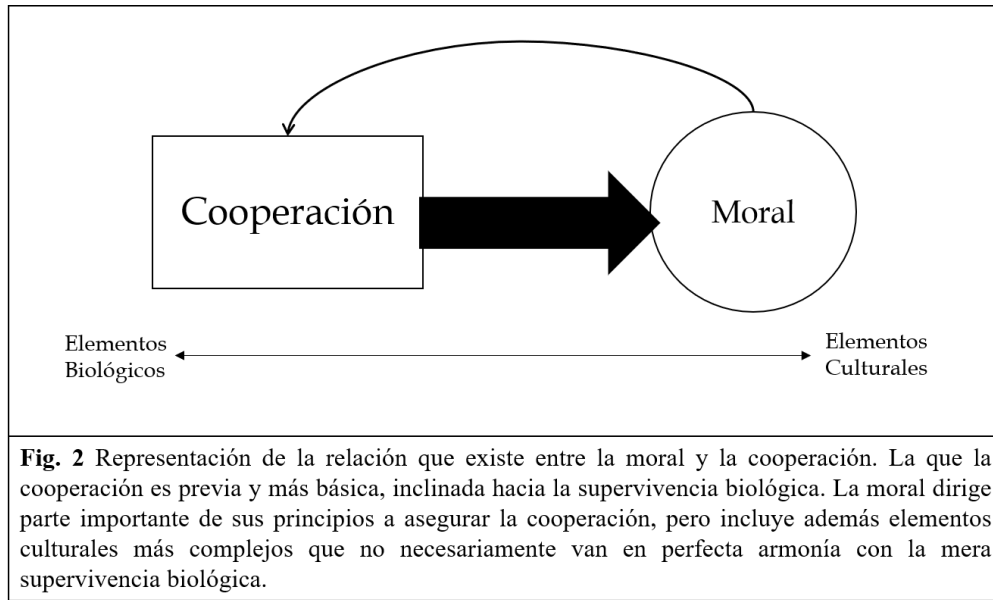
En el análisis de la empatía hice énfasis en que ella, por sí misma, no es conveniente como fundamento de la moral, pues está limitada y es primordialmente dirigida al propio grupo, lo que puede llevar a fuertes injusticias. Las propuestas acerca de la cooperación dentro del grupo social al que se pertenece presenta problemas similares: los grupos de seres humanos se han enfrentado unos a otros históricamente. El alcance de las normas morales, vistas desde una lente de evolución dentro del grupo, no especifica nada acerca del alcance de las normas morales, de quiénes cuentan -y deberían contar- en nuestras reflexiones y acciones morales.

No profundizo aquí en el alcance que dichas reflexiones tendrían que tener, pero sostengo que deben estar presentes en nuestras propuestas morales, pues pueden representar problemas en la aplicación de cualquier sistema normativo que busque llevarse exitosamente a la práctica, en la que la universalidad del sistema está siempre situado en una realidad cultural y atravesado por nuestras tendencias naturales.

Lo que sí podemos afirmar hasta aquí es que es posible concebir que la relación de la moral con la cooperación se da -en un sentido mínimo- en forma de negación: las normas morales, para ser consideradas como tales, no deben ir en detrimento de la cooperación y podemos postular que se les adjudica tanta importancia e independencia de las opiniones o inclinaciones individuales porque representó, para nuestros antepasados homínidos, una estrategia que contribuyó significativamente en su supervivencia y éxito reproductivo.

Las normas morales señalan vías de acción para relacionarnos con los otros. La evidencia empírica señala que la moral está íntimamente relacionada con la cooperación, sin reducirse a ella. Además, resulta importante señalar que una sociedad cooperativa es, a su vez, la condición de posibilidad de los otros elementos de la moralidad⁴². Esquemáticamente, podríamos ver la relación entre cooperación y moralidad como aparece en la Figura 2:

⁴² Sostengo que nuestro actuar conforme a medios que se dirigen a buscar nuestra supervivencia tiene sentido en tanto es la condición de posibilidad de todo lo demás.



Los fines de la moral no se limitan al mantenimiento de la cooperación dentro de un grupo, no puede usarse “la búsqueda del mantenimiento de un sistema cooperativo” sin más para el elemento normativo. Sin embargo, la relación entre cooperación y moral y la necesidad de cada individuo de formar parte de una sociedad cooperativa permite sostener una visión funcionalista que encuentra en la colectividad sus principios normativos, que se expresan en códigos morales específicos para cada sociedad.

En un sentido similar es posible plantear que la moral, al menos en su sentido más básico, se dirige a asegurar y mejorar la cooperación entre seres humanos, en tanto es necesaria para nuestra supervivencia como especie y la condición de posibilidad de cualquier avance tecnológico, científico o artístico. Una vez más: la moral no se reduce a asegurar la cooperación, tampoco es su origen ni el único mecanismo para su mantenimiento, pero los códigos morales tienen, en su base, una profunda preocupación por mantener al grupo social unido y funcional.

Una visión contractualista sobre la moral señala exactamente dichas bases y rescata intuiciones profundas acerca de la moral, como que se dirige hacia los otros y que se interesa en el bienestar humano⁴³. Además, permite comprender que la moral resulte profundamente problemática y

⁴³ Sería necesario un análisis profundo acerca de lo que se entiende por bienestar humano, en tanto resulta fundamental para las propuestas en ética y en múltiples estudios actuales desde las políticas públicas, la psicología y otras disciplinas, pero dicho análisis sobrepasa los alcances de la presente investigación.

que, a pesar de ello, nos parezca fundamental y es que es necesario recordar que los contratos humanos -y las instituciones humanas- son imperfectos, pero han resultado, históricamente, lo suficientemente confiables como para permitir una sociedad estable en la que los individuos puedan estar seguros (Wilson, 1978).

Capítulo 5. Un contractualismo normativo

5.1 Esbozo del Contractualismo Normativo

Hasta aquí, tenemos ya las respuestas a nuestro análisis de los dos elementos necesarios para formular un sistema moral normativo: qué clase de agentes se conciben dentro del sistema y hacia qué se dirige (Milo, 1995). Tracé ambos puntos de partida desde la propuesta moral que se desprende del contractualismo hobbesiano, actualizándola con los resultados de descubrimientos empíricos actuales: partí de la hipótesis de la cooperación entre individuos, posibilitando la vida en sociedad como eso a lo que se dirige el sistema y de los motivos y capacidades -no limitados a los no-tuísticos- que pueden tener los agentes para actuar moralmente para establecer las características relevantes de quienes participan en el sistema moral contractual.

La propuesta contractualista clásica parte de lo que Hobbes considera que es la naturaleza humana, así como de las razones que se tienen para que sea deseable y posible que el individuo forme parte de un grupo social y se ajuste a normas que limitan su comportamiento y el de los otros. Dicha regulación se logra a pesar de todo lo que jugaría en su contra -una hostilidad inherente a la naturaleza humana- asegurando condiciones de vida pacíficas que permiten una mejor existencia para todos. A su vez, la propuesta hobbesiana del “lobo como el lobo del hombre”, que necesita de fuerzas coercitivas externas para actuar moralmente y que busca siempre su beneficio, ha sido concebida como compatible con teorías de economía clásica que parten de la descripción del hombre como un ser natural y profundamente egoísta y racional.

La evidencia empírica actual cuestiona que la historia sea así de simple y nos muestra que los motivos de acción que subyacen a nuestras acciones pueden tener más que tendencias egoístas y calculadoras de fondo y que esas potencialidades de motivación alternas se pueden comprender desde nuestra historia evolutiva como especie, que no está libre de tensiones, pero que presenta importantes mecanismos que se relacionan con la moralidad, traducidos en tendencias afectivas inherentes a nuestra socialidad y a la necesidad que tenemos de los otros.

Las discusiones presentadas permitieron aclarar puntos fundamentales, como que la cooperación es una de las principales metas a las que se dirigen las normas morales, si bien antecede y posibilita el surgimiento de las mismas. También, que las acciones altruistas son posibles y suelen estar mediadas por circunstancias muy particulares -como la proximidad y la semejanza genética, ideológica y axiológica- y que en nuestro actuar moral no se involucran únicamente creencias o únicamente deseos, pues la teoría que más se corresponde con los resultados de investigaciones empíricas nos muestran que los juicios morales se componen de ambos elementos relacionados entre sí, que se influyen uno a otro, que buscan corresponderse y que, generalmente, se traducen en acciones que van en línea con nuestros juicios. Desde aquí, tendría que ser posible trazar un esbozo del contractualismo normativo desde una perspectiva naturalizada, al menos en teoría.

5.1.1 Contractualismo Normativo en sentido negativo

Responder a la pregunta normativa planteada en los términos establecidos por Korsgaard y en la fórmula en la que se presentan tradicionalmente los sistemas morales normativos parece tratarse de un asunto distinto a las propuestas descriptivas y empíricas presentadas hasta aquí. Parece que la pregunta normativa difícilmente encontrará una respuesta satisfactoria desde la actualización empírica del contractualismo hobbesiano. Recordemos que, según Korsgaard, el sistema debería ser capaz de dar una guía para las acciones de los individuos y permitirles un autogobierno basado en el ejercicio de su razón.

La formulación que tradicionalmente se busca es un principio que permita lo que Korsgaard plantea: que constituya *la* regla fundamental para nuestro comportamiento moral, aplicable a todas las situaciones y que permita al individuo que apela a ella encontrar la justificación adecuada para elegir su curso de acción. Hobbes encontraría que las razones para elegir cómo actuar se resumen en aquellas que permiten asegurar la paz en un grupo de individuos que cooperan entre sí, las leyes de la naturaleza que guían el contrato -presentadas en el primer capítulo- se dirigen a tal fin y permiten las condiciones para salir del Estado de Naturaleza.

Recordemos también que el contenido del contrato puede resumirse en la Regla de Oro Negativa: “No hacer a otros lo que no querías que te hicieran a ti”. Las condiciones de

posibilidad del contrato son la disposición de actuar conforme al contrato -siempre y cuando los otros también lo hagan- y la comprensión de lo que es un acuerdo justo (Harvey, 2009, pág. 59). La Regla de Oro Negativa podría aplicar al momento de formular el contrato, pero resulta demasiado vaga y no señala acciones concretas.

Si se complementa con la Regla de Oro Clásica, es posible comenzar a dar contenido a las normas morales y añadiendo la Regla de Cobre aseguraríamos que las condiciones del contractualismo se cumplan y las normas morales no representen un peligro para quien actúe conforme a ellas. Sin embargo, conforme a las conclusiones de nuestro análisis de la cooperación, que señalan que moral y cooperación se relacionan en sentido negativo -las normas morales no pueden señalar acciones que dañen la cooperación del grupo- considero que debemos quedarnos con la Regla de Oro Negativa y formulo el esbozo del contractualismo normativo en esos términos. Sin embargo, esto no parece darnos criterios claros para dirigirnos a la universalidad que busca la teoría normativa clásica.

Un agente preguntándose cuál es el curso de acción moralmente correcto frente a, por ejemplo, la posibilidad de mentir para salir de un aprieto se preguntaría «¿Quisiera que me mintieran?» si su respuesta es negativa, entonces, al pasar la acción por la Regla de Oro Negativa, la acción sería incorrecta. Sin embargo, su respuesta no involucra directamente los principios fundamentales de la propuesta contractualista y no resulta claro que pueda traducirse a un sistema de normas justificadas en sus principios «Mentir es incorrecto» no se sigue de «No quisiera que me mintieran».

Considero que la intuición detrás de la Regla de Oro Negativa puede llevarse a plantear un principio que más bien se dirija directamente a la cooperación, en un sentido negativo, mientras que la Regla de Oro Clásica o Positiva señalará acciones que serán correctas moralmente, pero que no agotan el terreno de la moral. El contenido de las normas morales no puede llevar a acciones que dañen las condiciones de cooperación pacífica dentro del grupo: “No hagas x si x afecta la cooperación del grupo”. El agente de nuestro ejemplo se preguntaría algo como «¿Mentir daña a la cooperación de mi grupo?» Si la respuesta es afirmativa, entonces la acción es incorrecta. Pero, como vimos en el capítulo anterior, la moral se dirige sólo en sentido básico a la cooperación, por lo que nuestro resultado es, nuevamente, una versión mínima de la moral.

Podríamos afirmar que las acciones moralmente correctas no pueden ir en contra de la cooperación, pero ello no cumple con los elementos planteados en la pregunta normativa. El agente que la aplique puede encontrar acciones que no son correctas bajo el sistema del contractualismo normativo, pero su versión actualizada con datos empíricos tiene que tomar en consideración mecanismos de corte afectivo que sirven para fomentar la cohesión en el grupo y que no necesariamente pasan por un proceso reflexivo complejo. Tampoco cumplen con el requisito de permitir al agente un autogobierno, que se plantea, de entrada, como anteponer un proceso necesariamente reflexivo a dichos mecanismos afectivos.

Planteo aquí la necesidad de cuestionar la pertinencia de la pregunta normativa y considerar el hecho de que, en sus aspiraciones a ser universal, los sistemas normativos clásicos se encuentran con problemas difíciles de sortear: es claro que las situaciones que enfrentamos como distintos grupos de seres humanos varía profundamente, y que un principio como el propuesto, derivado de la Regla de Oro Negativa y de la importancia de la cooperación en el grupo también queda corto tanto ante las aspiraciones tanto de universalidad como ante proporcionar criterios de evaluación situados que puedan enfrentarse a las críticas tradicionales a los sistemas normativos. El contractualismo normativo en sentido negativo no puede más que señalar un nivel mínimo de la moralidad.

Considero fundamental partir de la realidad de existen múltiples normas que responden a las necesidades de cada grupo situado en su realidad cultural y medio ambiental que es distinto para cada grupo y, por ello, varían en su contenido y jerarquización. Sospecho que no es posible formular una sola regla que sirva como guía para la acción, pero es innegable que las normas existen y cumplen una función que, cuando menos, no va en contra de mantener la cooperación en el grupo. Además, los seres humanos tenemos mecanismos, a nivel organismo y a nivel colectivo, que refuerzan su seguimiento. Considero también que esos mecanismos nos proporcionan *prototipos de normas* que se deben ajustar a las circunstancias que enfrentamos y que esos prototipos son los que se dirigen, en un sentido básico, a asegurar una convivencia pacífica y a hacer que la cooperación sea posible.

Bajo esos términos, el esbozo del contractualismo normativo no encontró en los elementos empíricos analizados bases suficientes para una formulación robusta, se nos presenta más bien como una propuesta mínima que, sin embargo, sienta bases importantes y da una cuenta,

limitada, de elementos clave en nuestra moralidad. Encuentro necesario tomar en cuenta que no solamente se buscan los beneficios que resultan de la cooperación pacífica que permite el contrato, se buscan las relaciones con los otros *por sí mismas* y se esperan cosas específicas de esas relaciones, como mantener una reputación positiva dentro del grupo y que el bienestar de uno mismo y de quienes nos importan sea procurado por ese grupo. Tenemos disposiciones a actuar de forma altruista y a preocuparnos genuinamente por otros.

Mi apuesta hasta aquí es que las investigaciones sobre emociones morales y las dinámicas propias del grupo social unidas a una postura contractualista naturalizada, pueden darnos una imagen más completa y adecuada de la moralidad, desde una perspectiva funcionalista y que aspira a ser pan-cultural.

5.1.2 *La normatividad clásica y los proyectos empíricos*

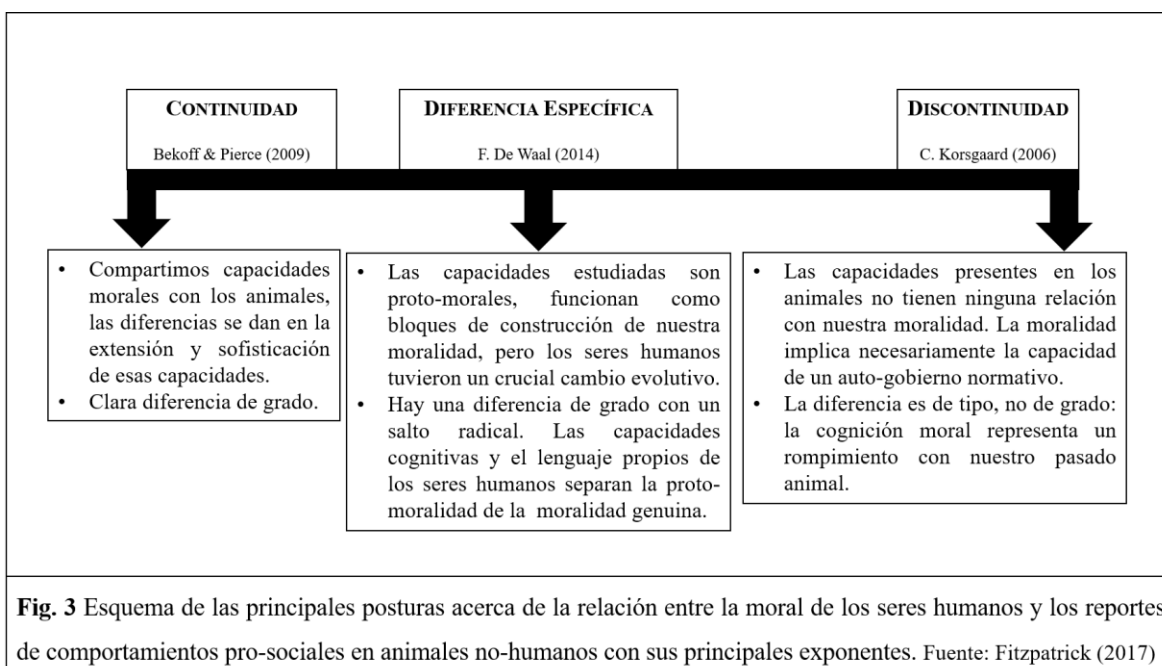
Aquí podemos preguntarnos si una propuesta que integre más elementos podría, en efecto, dar respuesta a la pregunta normativa, habrá quienes afirmen que toda la información que tengamos acerca del mundo y de nuestro actuar moralmente no dirá nada acerca de cómo *tendría* que funcionar nuestra moral o qué principios deberían guiarla. Nos encontramos frente al problema de justificar el paso del *es* al *debe*, formulado desde 1749 por Hume. Es un problema al que se deben enfrentar todas las teorías de corte naturalista en moral.

Recordemos que el argumento de partida para justificar la aproximación naturalista apela a que es necesario conocer la forma en que funcionamos moralmente para tener lo más claro posible cuáles son nuestros alcances y limitaciones en estos terrenos; que tenerlos presentes asegurará que un sistema normativo esté dentro de los límites de nuestras capacidades morales. Hasta aquí, el panorama descriptivo está trazado, pero no es claro que el sistema normativo propuesto se dirija a algo más que promover la cooperación y la cohesión del grupo. El nivel descriptivo no nos lleva a una prescriptividad que responda satisfactoriamente a la *pregunta normativa*. Considero que para dar cuenta de las razones de las dificultades que una postura naturalista representa para los proyectos de la normatividad clásica es necesario hacer acotaciones acerca de lo que busca un proyecto y otro.

Se trata de un problema que se relaciona directamente con el debate acerca del paso del *ser* al *deber ser*. Para ello, parto de la discusión acerca de si las acciones pro-sociales documentadas en animales no-humanos pueden ser consideradas como morales y en qué nivel; es claro que las investigaciones de comportamientos altruistas o de cuidado se encuentran en un nivel descriptivo, se concentran en lo que *es* y los desacuerdos se dan en torno a si esos comportamientos registrados pueden considerarse como una clase de normatividad moral o como un estado primitivo de ella.

Simon Fitzpatrick ofrece un análisis del debate, desde los principales argumentos sobre la relación que existe entre los comportamientos altruistas y cooperativos de los animales no-humanos y la moral al nivel normativo como la conocemos. Fitzpatrick encuentra que la principal diferencia entre ambos grupos -quienes defienden que hay una conexión importante y quienes defienden que no hay ninguna relación- es la concepción que tienen de lo que implica la moralidad. La primera posición explora la evidencia empírica y plantea que las actitudes pro-sociales y tendencias cooperativas que observamos en animales no-humanos constituyen la base o un estado previo de nuestra moralidad y la segunda defiende que se trata de dos asuntos completamente distintos. La segunda postura viene de un análisis conceptual, que investiga el contenido de los conceptos morales, mientras el primero es un proyecto empírico que busca encontrar clases naturales en el mundo que participen en nuestro actuar moral.

Las posturas principales son 3: dos “radicales” y una intermedia: la primera radical afirma que tendríamos que clasificar como morales en un grado menor las acciones pro-sociales presentes en animales no-humanos, defienden la *Tesis de Continuidad*⁴⁴, defendida principalmente por Bekoff y Pierce; la propuesta intermedia es la *Tesis de Diferencia Específica*, que relaciona dichas acciones con nuestra moralidad, pero encuentra características propias en nuestra historia evolutiva que hacen que tengamos que reconocer la de los animales no-humanos como proto-moralidad, defendida por en Frans de Waal. La segunda radical, la *Tesis de Discontinuidad*, niega que las acciones pro-sociales tengan algo que ver con nuestra moralidad y es defendida principalmente por Christine Korsgaard. Las posturas se conciben tal como se presentan en la Figura 3:



Las tesis de continuidad y de diferencia específica se encuentran dentro de un mismo proyecto: el de la búsqueda de clases naturales, con estándares de corrección empíricos que parten de la premisa de que existe una similitud a nivel *funcional* en los comportamientos y mecanismos que observamos en otros animales y de los que encontramos muestras en nuestro pasado evolutivo.

⁴⁴ La clasificación que divide las propuestas en 3 grupos es de Fitzpatrick (2017), el nombre de cada grupo lo asigno conforme al núcleo de sus propuestas.

Ambos proyectos buscan develar los mecanismos psicológicos subyacentes de la moralidad y encuentran, en las investigaciones empíricas, su principal herramienta para encontrarlos.

La tesis de discontinuidad se encuentra en otro proyecto, el del análisis conceptual, que parte de la idea compartida por los sistemas normativos clásicos en moral de que la capacidad reflexiva es necesaria para que una criatura tenga control sobre sus motivaciones y que las acciones morales genuinas están precisamente dentro del terreno de las acciones controladas. El estándar de corrección para su proyecto consiste en que la propuesta del análisis conceptual se compatible con nuestras intuiciones compartidas acerca de la moral y que dé una cuenta adecuada de la naturaleza de la normatividad y de las propiedades morales, respondiendo a preguntas de segundo orden, relacionadas con fundamentales debates metaéticos.

En tanto ambos proyectos emplean metodologías tan distintas, resulta comprensible que, conforme a su construcción conceptual, *i.e.* que la moral refiere a la capacidad de autogobernarnos por medio del ejercicio de la razón, Korsgaard encuentre que las visiones naturalistas hablan de elementos irrelevantes para la moral. Todas las tendencias pro-sociales que se puedan citar no contarán como morales bajo su visión, pues la moral *genuina* necesita de procesos cognitivos complejos y dirigidos al autogobierno de los que dichas tendencias claramente carecen.

El desacuerdo no es en torno a la evidencia empírica de tendencias pro-sociales en otros animales, sino en torno a qué es lo que cuenta como genuinamente moral, por lo que más evidencia empírica no resolverá la discusión:

El desacuerdo entre los investigadores parece concernir no a la naturaleza de estas capacidades -pro-sociales o cognitivas- o cuáles de ellas compartimos con otros animales, sino solamente cuál grupo de ellas merece una etiqueta particular -“genuinamente moral”. Por ello, es difícil ver qué descubrimiento empírico podría ayudarnos a decidir entre ellos. A este respecto, la situación parece ser bastante distinta a las clásicas discusiones acerca de la naturaleza de clases naturales, tales como si el calor es un tipo de fluido o energía cinética molecular, en los que la discusión claramente tiene solución vía investigación empírica. (Fitzpatrick, 2017, pág. 1177)

Si Fitzpatrick tiene razón y las dificultades que se experimentan en el debate acerca de cómo ajustar los descubrimientos empíricos en la normatividad se desprenden de la falta de acuerdo en lo que se entiende por moral, es precisamente en el terreno de la metaética donde tendría que generarse algún punto de partida común que pueda arrojar luz sobre lo que entendemos por

moralidad. Considero que para evitar problemas que en apariencia son irresolubles en moral, como el de las tesis de discontinuidad frente a las tesis de continuidad y de diferencia específica, resultará fundamental que todas las propuestas normativas y las investigaciones empíricas en moral vuelvan explícitos sus compromisos metaéticos, sus puntos de partida, de forma que no terminemos atrapados en un diálogo de sordos⁴⁵.

Hasta aquí, me he adherido a una concepción descriptiva de la moral, sin profundizar en los elementos suficientes y necesarios para clasificar una norma, una acción o un juicio como *genuinamente* moral. Retomo la caracterización de las normas morales que se desprende de la tradición de Turiel (1983) que las caracteriza como universales, serias, independientes de la autoridad y objetivas, relacionadas con asuntos de daño y bienestar, justicia y derechos de los demás. Dicha caracterización me permite tener un punto de partida para el análisis⁴⁶.

Entre los autores que claramente apuestan por un naturalismo, las diferencias se dan a nivel de si las tendencias pro-sociales son *suficientes* para hablar de moralidad. El punto principal de desencuentro es que la mayoría señalan que el lenguaje y la posibilidad de que las normas se vuelvan explícitas y colectivas, así como procesos cognitivos complejos específicos son fundamentales para lo que entendemos por moralidad y son los elementos que separan a nuestra moralidad de las tendencias que observamos en los animales no-humanos⁴⁷.

⁴⁵ Considero que para dicha tarea es necesario que las investigaciones empíricas se realicen en conjunto con las investigaciones en metaética, de forma interdisciplinaria.

⁴⁶ Otros autores han propuesto como fundamentales de la moral otras descripciones importantes que tendrían que analizarse: Autores como de Waal (2006), Rudolph von Rohr (2011) y Kitcher (2006) afirman que las normas morales se identifican en tanto se dirigen a regular la conducta y son *explícitamente compartidas*, por medio del lenguaje. Autores clásicos, como Hume (1740) y Darwin (1871) señalaron que la moral concierne a la reflexión normativa consciente y se relaciona directamente con la capacidad humana de *tomar una posición imparcial*. También del lado de la apuesta naturalista tenemos a Joyce (2014), a Bekoff y a Pierce (2009), defendiendo que la moral depende de capacidades básicas, que compartimos con otros animales, de experimentar motivaciones para actuar de forma empática, pro-social y altruista y que la diferencia específicamente humana es *la asignación de ser digno de alabanza o reprimenda* (la asignación de responsabilidad moral). *Cfr.* Fitzpatrick, 2017.

⁴⁷ Robin Dunbar, en su presentación de nuestra historia evolutiva, encuentra que la principal diferencia que tenemos como seres humanos frente a otros animales es precisamente el lenguaje, de una calidad suficiente. Según su propuesta, el lenguaje permitió el surgimiento de la religión, en el sentido de concepciones comunes del origen y el papel que tenemos en el mundo y permitió que nos contáramos historias (*story telling*), compartiendo creencias y permitiendo una cohesión más fuerte y el surgimiento de la cultura. La Cultura que nos es propia y que, a fin de cuentas, proviene de una diferencia sustancial en nuestra cognición (Dunbar, 2016).

Existen múltiples investigaciones que analizan las condiciones y posibilidades de tomar una posición imparcial y su papel para la moral, análisis de las normas que existen en las distintas comunidades humanas y la forma en que se transmiten y son aprendidas por los miembros de las mismas, así como acerca de lo que entendemos por responsabilidad moral y sus implicaciones. Es necesario, para las propuestas naturalistas, que se genere una línea de investigación que encuentre la mejor forma de integrar los resultados de dichas investigaciones con una definición descriptiva de la moralidad.

Respecto a la definición claramente normativa que da Korsgaard, podemos señalar que los criterios que establece para que algo cuente como normativo en términos morales resultan sospechosos, pues lo que cuenta como cognición y motivación moral *genuina* se corresponde con la propuesta de normatividad y valor moral a la que ella misma se adscribe (un kantianismo constructivista) y, desde allí, defiende que el resto de propuestas no cumple con los requisitos necesarios para funcionar normativamente. Difiero de su concepción, pero considero que señala elementos importantes.

Considero que, a la definición descriptiva de la moralidad, tendríamos que agregarle también las intuiciones que yacen al fondo de la propuesta de Korsgaard, es decir, que la moral tiene que ver con las acciones sobre las que tenemos control y que nos permite un nivel importante de autogobierno; sin embargo, pienso que esas nociones tendrían que matizarse, de forma que no desemboquen en una propuesta demasiado estricta y que deje de lado los componentes afectivos y sociales que claramente forman parte de nuestra vida moral.

El proyecto que trazo aquí se encuentra dentro de los proyectos empíricos, la propuesta del Juicio Moral como Clase Natural permite que la visión presentada tenga sentido y permite concebir nuestra moralidad desde una perspectiva funcionalista que resulta, a su vez, compatible con la apuesta contractualista. No es posible, desde allí, dar respuesta a la pregunta normativa en los términos de Korsgaard; sin embargo, la propuesta es compatible con una normatividad menos restrictiva que tenga en su base la capacidad de aprendizaje y de mejora de las normas explícitas que rigen a nuestras sociedades, y que, sobre todo, considere los sesgos cognitivos y tendencias afectivas que tenemos, es decir, que parta de las condiciones específicas en las que nos encontramos, para lo que el trabajo empírico es fundamental.

Considero importante que las investigaciones empíricas hagan explícitas sus concepciones de moralidad, así sea en un sentido mínimo y básico, de forma que lo que se discute sea claro y la discusión misma pueda llevarnos a respuestas que aporten a nuestro entendimiento de la moral. Idealmente, teniendo una cuenta lo más clara posible acerca de nuestras capacidades morales relevantes, haciendo uso del conocimiento que tenemos acerca de nuestra psicología moral, podríamos mejorar nuestros sistemas normativos, tomando en consideración lo que buscamos a nivel individual y colectivo⁴⁸.

Si bien es cierto que un acuerdo sobre qué tendríamos que entender por *genuinamente moral* se ve aún bastante lejano, un punto de partida para las discusiones será hacer explícitos los compromisos a nivel metaético de los que parten las investigaciones empíricas, así como hacerlos explícitos en las discusiones acerca de la normatividad. Me adhiero aquí a las intuiciones de las perspectivas naturalistas, que apuestan por que la moral cumple una función y que analizar esa función y sus mecanismos es un punto de partida fructífero para comprender nuestra moralidad, lo que faltará es definir qué proyectos tenemos para esa comprensión, qué buscamos hacer con ella, en el sentido de a dónde dirigir el contenido de nuestras normas, principios y prácticas morales.

5.1.3 *Compromisos Metaéticos del Contractualismo Normativo*

Como argumenté en el apartado anterior, los compromisos metaéticos de toda teoría moral tendrían, idealmente, que hacerse explícitos y tendrían que ofrecerse buenas razones por las que la propuesta que se traza sobre la moral es compatible con ellos, así como tendríamos que tener buenas razones para tomar el lugar que se toma en los debates. En el segundo capítulo presenté como puntos de partida un claro compromiso naturalista y funcionalista, un punto intermedio entre cognitivismo y anti-cognitivismo acerca de la motivación moral y un realismo moderado relativo a las condiciones en el mundo, independientes de los sujetos, que dirigen el contenido del contrato en un grupo de seres humanos, en su sentido más básico.

⁴⁸ Una muestra de estos trabajos son las investigaciones realizadas por el equipo de Cristina Bicchieri (2016) o las investigaciones acerca de los *nudges* que se pueden aplicar en las sociedades para mejorar ciertos procesos.

El naturalismo y la visión funcionalista de la moral están en la justificación misma del proyecto. Partí de la idea de que las investigaciones empíricas pueden arrojar luz sobre las discusiones más tradicionales e intrincadas en filosofía moral, así como de que es necesario un análisis del papel que la moral cumple en nuestra vida, colectiva e individual. Dicho punto de partida fue lo más neutral posible, en el sentido de que no me incliné por algún sistema normativo existente y dejé abierta la posibilidad de esbozar uno nuevo, que se correspondiera con la información empírica que tenemos acerca de nuestra vida moral.

Hasta aquí, mantengo la apuesta por que la moral se relaciona principalmente con la regulación en las relaciones entre individuos pertenecientes a grupos de seres humanos, concebidos como profundamente sociales. Defiendo, además, que en nuestra historia evolutiva podemos encontrar respuestas claras que nos muestran por qué fueron necesarios los extensos niveles de cooperación que presentamos como grupo, así como las capacidades cognitivas y afectivas que permitieron el surgimiento de la moral como la conocemos.

Después del análisis del contractualismo hobbesiano y de la actualización de sus ideas fundamentales con la evidencia empírica relevante, encuentro que, si bien la propuesta clásica y la versión de Gauthier se inclinarían por un cognitivismo acerca de la motivación moral, en tanto apelan al proceso racional detrás de decidirse por entrar al contrato -proceso que se da en términos de cálculos para definir la mejor acción por tomar en relación con lo que resulta más adecuado para la supervivencia y calidad de vida. Aunque las tendencias afectivas primordiales, el deseo de conservar la propia vida se encuentra en el fondo del cálculo, la atención en el proceso de toma de decisión se concentra en el nivel de proceso racional.

Lo que nos muestra la evidencia empírica es que el papel de las tendencias afectivas pro-sociales -que sobrepasan el deseo inicial de conservar la propia vida- es esencial en nuestro actuar moral, ello nos deja en un claro cognitivismo no-radical que debe dar su papel a elementos no-cognitivos y claramente relacionales. Con ello me refiero a que, si bien Hobbes no niega que existan deseos que guían las acciones, como el deseo de mantener la propia vida y buscar los medios para satisfacer los otros deseos que se puedan tener, es necesario explorar y profundizar en la naturaleza de esos otros deseos, especialmente los que tienen contenido relacionado con nuestra vida social y encontrar su papel en nuestra vida moral.

La evidencia neurológica que tenemos apunta a que en nuestra formulación de juicios morales intervienen tanto creencias como deseos. Concebirlos como una Clase Natural permite resolver los problemas que existen acerca del origen y la naturaleza de la motivación moral. En este sentido, el Contractualismo Normativo se mantiene en una postura mediadora en el debate cognitivismo-anticognitivismo sobre el juicio moral. Comprender mejor la forma en que otros elementos -principalmente los afectivos- interfieren en nuestros juicios morales, nos permitirá afinar y complementar dicho sistema normativo.

El esbozo del Contractualismo Normativo en sentido negativo deja abierta la puerta a un pluralismo moral, pues las acciones y normas que permiten y fortalecen la cooperación y cohesión de un grupo social variarán conforme a las condiciones que dicho grupo enfrenta, postulando que existe un principio general -y mínimo- que se encuentra en el fondo de esas normas. Las bases de nuestra cognición y afectividad como seres humanos tienen suficientes semejanzas como para que, en general, valoremos una vida cooperativa y pacífica y para explicar que hayamos desarrollado las capacidades necesarias para regular nuestro comportamiento por medio de nuestra razón y también por medio de la regulación afectiva y relacional que es propia del grupo. Estas características compartidas evitan que el Contractualismo Normativo tenga consecuencias relativistas.

El principal cambio que existe en los compromisos metaéticos del Contractualismo Normativo es su posición en el debate acerca del realismo moral. Partí de la defensa de un realismo moderado, sin embargo, después del esbozo, encuentro que el Contractualismo Normativo en sentido negativo es también compatible tanto con una postura constructivista como con una Teoría del Error. Compatible con el constructivismo en tanto las normas existen hasta que existe el contrato y ese contrato es creado por el grupo social y, aunque se dirige a los mismos fines en los distintos grupos, las normas que se desprenden de él pueden concebirse como una construcción humana. Compatible con la Teoría del Error en tanto no necesita postular la existencia de hechos morales para funcionar y es posible que la objetividad y universalidad que les adjudicamos a las normas morales tenga que ver con la importancia que tuvieron y tienen en nuestra historia evolutiva, pero que dicha objetividad y universalidad no es algo que existe en el mundo independientemente de nuestros juicios.

Sin embargo, la propuesta contractualista que presento se encuentra ya algo alejada de la visión contractualista tradicional, en tanto integra elementos empíricos que modifican la presentación de los agentes hobbesianos clásica y complejiza la meta a la que se dirigen las normas morales. Ello me permite seguir apuntando a un realismo moderado, desde la idea de que existen condiciones en el mundo que funcionan como criterios de verdad para nuestras evaluaciones, en el sentido de que el que x acción dañe directamente a mi grupo, es el criterio de verdad para juzgar que x es incorrecto, donde el daño que x representa proviene que la forma en que está constituido el mundo.

Me alejo de un relativismo, en tanto defiendo que compartimos una historia evolutiva y compartimos también la fuerte intuición de que necesitamos normas que, cuando menos, se presenten como objetivas, independientes de la autoridad, serias, generales y vinculantes, que son fundamentales para nuestra vida y nuestra relación con los otros. Blackburn resume este último punto, y es que: “Tal es el límite del relativismo. Si todo el mundo asume la norma de que debería haber alguna norma, eso mismo ya es una norma universal. Por lo tanto, se puede sugerir que la esencia de la ética es universal precisamente en este sentido” (Blackburn, 2002, pág. 41).

Un realismo clásico -con tintes radicales- sería la vía más segura para explicar la objetividad, universalidad y necesidad de lo que clasificamos como *hechos morales*, pero es difícil hacerlo compatible con la propuesta evolutiva de la moral, a menos que se postule un realismo moderado, que hable en términos mínimos y que señalen que las condiciones que dan a los hechos morales sus propiedades con base en nuestra realidad natural, que es precisamente la teoría a la que me adhiero aquí. De esta forma, el contractualismo normativo esbozado no deja de ser compatible con un realismo moderado en el sentido de que existen cosas en el mundo que hacen que las normas sociales, específicamente las morales, se dirijan a fines particulares, como la preservación de la propia vida y los medios para asegurar la cooperación dentro del grupo. Dichos elementos en el mundo refieren a nuestras condiciones sociales, cognitivas, afectivas y a nuestra respuesta ante cambios en nuestro ambiente.

Podemos citar nuevamente a Mizzoni (2017), señalando que las principales ventajas de la propuesta contractualista son que no necesita hacer declaraciones extravagantes acerca de la

realidad y añadir que tampoco necesita postular capacidades cognitivas avanzadas para *todas* nuestras acciones morales. Así, el contractualismo normativo naturalista encuentra la forma de postularse como una teoría modesta y mínima, pero plausible; mantiene su compatibilidad con una visión científica de los seres humanos y nos permite la flexibilidad necesaria para una normatividad situada que no cae en el relativismo moral. Puede servir como la estructura necesaria para integrar los esfuerzos de las ciencias empíricas y nuestras investigaciones terminológicas de la moral.

5.2 Limitaciones de la propuesta

El esbozo del contractualismo normativo que presento se aleja considerablemente de la propuesta hobbesiana clásica y de la versión actual de Gauthier, continúa siendo una propuesta mínima y abierta a generar sistemas morales que cumplan la función de mantener y mejorar los niveles de cooperación necesarios para permitir que los individuos vivan una vida más deseable que la que tendrían fuera de ese sistema cooperativo. Sin embargo, considero necesario alejarnos de una visión que *justifique* la moralidad en estos términos y apuesto por agregar que el contractualismo no es conveniente sólo racionalmente, sino también afectivamente y que no puede centrarse sólo en el individuo, pues el nivel relacional que se da en todos los grupos humanos es fundamental para nuestra vida moral.

Las razones para apelar a las dimensiones relacionales y afectivas resultaron del análisis de los datos empíricos, fue posible deducir de ellos que el contractualismo presentado por Hobbes y por Gauthier se enfrenta a la necesidad de considerar motivaciones alternas a las egoístas y de concebir al individuo con importantes intereses dirigidos a los otros, como interesado *genuinamente* por el grupo social del que forma parte.

Resulta interesante que se hayan hecho críticas similares al contractualismo clásico desde análisis meramente teóricos, ajenos a la postura naturalista explorada aquí: Jean Hampton (1986) señala que un individuo preocupado sólo por sí mismo difícilmente cumpliría lo establecido por el contrato, postulando que es necesario que tenga alguna *inclinación natural* por la moralidad. Nicholas Southwood (2010) defiende que si los intereses de los agentes en el contractualismo no se dirigen a los otros y se encuentran justificados a actuar moralmente sólo en tanto es la vía de acción racional, entonces *emociones morales fundamentales*, como la culpa o el remordimiento no son posibles, por lo que el contractualismo falla al dar cuenta completa de nuestra moralidad.

Ambas críticas van en línea con los problemas principales que debe enfrentar nuestra propuesta contractualista normativa mínima y que comparte con las propuestas normativas clásicas - especialmente la deontología- el problema de no integrar claramente elementos fundamentales, como las relaciones que se dan al interior del grupo social y el papel de las emociones del agente.

Es verdad que no es claro aún qué lugar tienen dichos elementos dentro de nuestra moralidad, pero forman parte fundamental de la complejidad inherente a las acciones humanas y no podemos ignorarlos a estas alturas. Integrarlos es una tarea en la que aún falta trabajar, pues aquí sólo se alcanza a apostar por su pertinencia y a explorar posibilidades para su integración.

A lo largo de la investigación, incluí aportes estratégicos acerca de las emociones morales. Se trata de un campo de investigación que florece en la actualidad y en el que se trabaja desde frentes que integran un análisis conceptual con investigaciones empíricas. Generalmente, dichas investigaciones parten del terreno de la filosofía y las ciencias cognitivas y, aunque algunas propuestas -como la de Hoffman y Doan (2018)- toman en cuenta el proceso de socialización de las emociones morales, la mayoría se enfocan en la experiencia individual, sin tomar en cuenta su dimensión relacional, de forma que permitan comprender el papel de la sociedad en la experiencia moral.

Es importante aquí señalar que existen normas que son clasificadas como morales y que, como vimos, no caen en los terrenos explicativos de una propuesta evolutiva de la moral, normas que involucran elementos culturales complejíssimos, como lo sagrado. Considero, junto con los investigadores que apuestan por la postura de la Diferencia Específica, que el lenguaje y la posibilidad de formular normas explícitas y compartidas complejizó las dinámicas humanas y dio pie a elementos culturales que claramente sobrepasan los límites de la presente investigación. Sin embargo, apuesto por integrar las investigaciones actuales en sociología de la moral para comenzar a obtener las herramientas necesarias para comprender, por ejemplo, la dimensión de lo sagrado y su relación con algunas normas morales en distintos grupos humanos.

Una integración de las investigaciones desde sociología de la moral con una propuesta naturalista puede parecer problemático: tradicionalmente, uno de los puntos de partida de los estudios de sociología de la moral ha sido su variabilidad en distintos tiempos y lugares y se ha considerado que su tarea es describir y explicar a qué responden esas variaciones. Una de las ideas principales que subyacen a su aproximación a la moral es que lo que se considera como «bueno» o «correcto» se determina por las circunstancias particulares en las que existe cada sociedad, sin presuponer que alguna de las versiones que describe es la adecuada o correcta, sin que sus consecuencias cercanas al relativismo se conciban como problemáticas.

Con base en dicha variabilidad moral entre distintos grupos y una perspectiva de corte constructivista, la sociología de la moral se posicionó durante mucho tiempo como contraria a los proyectos que apelaban a una “naturaleza humana” o apelaban a cierto carácter innato de la moral. La idea, expuesta por Lévy-Bruhl desde 1903, es que los sentimientos y prácticas morales van de la mano con otra serie de fenómenos sociales, como las creencias religiosas, las condiciones políticas y económicas, el conocimiento adquirido por un grupo, las condiciones climáticas y geográficas y el pasado de cada sociedad.

En la actualidad, ante los avances científicos y las discusiones en metaética, especialmente acerca de nuestra epistemología, es cada vez más difícil de mantener una postura radical que excluya cualquier naturalismo y apueste porque todo en moral es construido y relativo al grupo social. Gabriel Abend (Abend, en Hitlin & Vaisey, 2010) señala que la división tradicional que apunta a que el conocimiento acerca del mundo es *objetivo* y el conocimiento moral es *subjetivo* ha dejado de ser clara: actualmente tenemos pruebas de que en nuestro conocimiento del mundo influyen nuestras circunstancias y se ha mostrado que los principios morales no varían tan radicalmente, al menos en un sentido básico, entre distintos grupos humanos.

Sostengo que para dar una cuenta más completa de la moral es necesario integrar las investigaciones que se realizan desde sociología de la moral. Desde allí, podemos encontrar elementos fundamentales para nuestras investigaciones, como información acerca del impacto que tienen las organizaciones, instituciones y redes sociales en nuestra vida moral; lo que cuenta como razones y explicaciones *legítimas* en asuntos morales en distintos grupos humanos y una sociología histórica acerca de los significados e implicaciones de los *thick concepts*, que varían en cada sociedad y tiempo.

La sociología de la moral puede también ofrecernos mejores muestras para investigar nuestras intuiciones morales, muestras que abarcan mucho más que los grupos reducidos de universitarios que suelen emplearse las investigaciones de filosofía experimental actuales. Su acercamiento, además, puede darnos información valiosa acerca de la forma en que funcionan - en la vida real- nuestras acciones, visiones, instituciones y prácticas morales. También puede

dar cuenta empírica de la vida moral de las personas, que involucra más que juicios o decisiones que se generan como respuestas a un estímulo⁴⁹.

Históricamente, se ha hecho una crítica más al contractualismo clásico, crítica que se relaciona con la dimensión normativa, y es que, si no existen principios morales o normas más que las que se acuerdan dentro del contrato y el contrato busca las mejores condiciones para asegurar la paz y la cooperación, no es claro cómo se puede evitar que grupos específicos de participantes sufran de discriminación o injusticias, pues podrían justificarse condiciones de esclavitud en nombre de la paz e incluso podría aislarse a quienes no aporten a los beneficios que se esperan de la cooperación. El contractualismo de Rawls (1971), de la justicia como imparcialidad, se escapa de esta crítica. Para él, existe un principio -el de justicia- que rige el contrato que se genera⁵⁰. Sería necesario emplear una estrategia similar para evitar que el sistema contractual normativo vaya en contra de ideas fundamentales de justicia, para ello será necesario establecer un principio o conjunto de principios que aseguren que se evita justificar acciones y estructuras que claramente clasificaríamos como indeseables en un sentido moral.

La evolución biológica y cultural no necesariamente implica mejoras en las vidas particulares de los miembros de un colectivo⁵¹, pero nuestra flexibilidad cognitiva y capacidad de aprendizaje y reflexión pueden permitirnos establecer los cambios que consideremos necesarios. Dichos cambios dependerán de lo que estimemos como más valioso y deben llevar consigo un análisis profundo del lugar que ocupamos tanto como humanidad y como sociedades particulares y debe dar cuenta de cómo llegamos hasta aquí. Las investigaciones empíricas sobre

⁴⁹ Abend propone que, a su vez, las investigaciones en sociología de la moral tienen que unirse a estudios interdisciplinarios, de forma que tengan presentes las discusiones en metaética y los descubrimientos de las neurociencias en sus propuestas. Es importante hacer notar aquí que una revisión de los fundamentos metaéticos de los que se parte resulta fundamental tanto para la sociología de la moral que se hace actualmente como para las propuestas normativas que se generan desde la filosofía, así como para aproximaciones empíricas de la moral, desde las neurociencias y la biología evolutiva.

⁵⁰ Debido a los alcances de la investigación, no se profundizará más en la propuesta de Rawls, las razones para citarlo aquí es precisamente que tiene un punto de partida distinto al del contractualismo hobbesiano que responde a las críticas que se le hacen sobre las consecuencias indeseables que, potencialmente, se siguen de él.

⁵¹ Como un ejemplo maravilloso, Konrad Lorenz (1983) descripción de la alas de los faisanes, de enormes proporciones que les proporcionan una ventaja al nivel de selección sexual pero los hace fáciles víctimas de depredadores o las consecuencias de nuestro sistema de producción y consumo capitalista en la calidad de vida de las personas. V.

nuestra psicología moral y desde la sociología moral cumplirán un papel fundamental en esta tarea.

En el fondo de todo esbozo de sistema normativo -incluido el contractualismo normativo naturalizado presentado aquí- tienen que existir dos elementos principales: una noción básica de bienestar y una de justicia⁵², que influirán directamente en la evaluación de las acciones que se clasifiquen como correctas. Además, es fundamental que un sistema normativo contractual que pretenda sostenerse en la actualidad considere las condiciones particulares de quienes forman parte del contrato, en sentido evolutivo/capacidades y límites cognitivos y afectivos e incluya nociones clave de nuestros contextos históricos y culturales.

⁵² Existen importantes investigaciones acerca de lo que implican la justicia y el bienestar que se desarrollan actualmente, entre las que también existen posturas enfrentadas, no me adhiero a ninguna en particular, me limito a señalar que una noción básica de ambos elementos sería esencial para una propuesta desarrollada del contractualismo normativo hobbesiano en los términos que esbozo hasta aquí.

Reflexiones finales

A lo largo de la investigación busqué generar un esbozo del contractualismo hobbesiano en términos de la pregunta normativa planteada por Korsgaard y formular un principio equivalente a los postulados por los sistemas tradicionales en moral. El resultado fue una propuesta mínima y en sentido negativo, que no alcanzó a cumplir los criterios establecidos en la pregunta normativa. Las razones para ello es que la formulación misma de la pregunta normativa está sesgada a favor de una concepción específica de la moralidad -la deontología kantiana- que postula como esencial para la moral el autogobierno normativo y que no se comparte en las investigaciones empíricas sobre la moral.

Aunque comparto la idea de que mucho en la moral se relaciona con acciones que podemos controlar y sobre las que tenemos capacidad de reflexión, encuentro que dejar de lado los elementos de nuestra realidad afectiva y relacional -o considerarlos siempre como “interferencias” que impiden un buen funcionamiento- resulta contraproducente, pues los niveles de cognición que exige una visión de la moral tan restrictiva como la kantiana o incluso la utilitarista no están presentes todo el tiempo en nuestro día a día.

Busqué dar respuesta desde descubrimientos empíricos a una pregunta que, de entrada, ponía los requerimientos de la moralidad en un nivel para el que cualquier información empírica resultaría vana. Sin embargo, mi razón principal para apelar a los descubrimientos empíricos fue la hipótesis de que comprender de forma más clara los mecanismos de nuestra psicología moral y cómo se relacionan con nuestro pasado evolutivo podría darnos herramientas fundamentales para mejorar nuestros sistemas morales. Considero que mostré que, en efecto, pueden darnos información importante para mejorar nuestras concepciones morales. Difiero de la idea de que la moral representa siempre un imponerse a la naturaleza y definiendo que conocerla y comprenderla puede representar importantes ventajas para los sistemas normativos que formulemos. Por ello, me mantengo en la apuesta por una visión evolutiva y funcionalista de la moral.

Me alejo de la postura de Korsgaard, que apuesta por dejar de lado las inclinaciones que naturalmente podemos experimentar en tanto las concibe como tendencias que deben ser

superadas por la razón, que está enfrentada a la naturaleza y que la única forma de conseguir un autogobierno es imponiéndose a ellas. Sin embargo, a pesar de las diferencias, considero que su formulación de la *pregunta normativa* es muy valiosa, así como su respuesta en términos de autogobierno normativo, en tanto da cuenta del origen de la objetividad de las normas morales, así como de los motivos que tendríamos para actuar conforme a ellas. Considero que la propuesta que deviene de ella exige demasiado de los seres humanos y presupone una relación primordialmente cognitiva con el mundo que se aleja de la realidad que vivimos y deja de lado mecanismos básicos fundamentales, como las tendencias afectivas y pro-sociales presentes a lo largo de la investigación, pero es necesario también integrar la intuición de fondo en la propuesta de Korsgaard, sobre el papel que tienen el autocontrol y de las acciones en nuestro actuar moral.

Considero que es necesario encontrar propuestas normativas menos estrictas y más aplicables a nuestras realidades y que una visión funcionalista puede permitirnos establecer criterios básicos, aunque mínimos hasta aquí, acerca de la moral. El esbozo del contractualismo normativo se dio en sentido negativo en tanto es lo que alcanzó a deducirse de las investigaciones empíricas analizadas, pero podría complementarse y ampliarse con información pertinente acerca de las circunstancias de los grupos sociales y de la potencialidad de nuestras emociones morales.

Propongo que una concepción contractualista naturalizada de la moral, complementada con los aportes de las investigaciones empíricas en biología evolutiva y ciencias cognitivas, así como aportes de sociología de la moral, puede darnos una imagen más completa y adecuada de la moralidad, desde una perspectiva funcionalista y que aspira a ser pan-cultural. Una postura contractualista resulta compatible con una visión científica de los seres humanos y puede ajustarse a cada grupo social y a las circunstancias que éste enfrenta sin caer en un relativismo.

Considero también que uno de los argumentos más fuertes de parte de quienes defienden la normatividad clásica y de quienes consideran que no es buena idea buscar integrar los resultados de la evidencia empírica a nuestros sistemas morales es que, a primera vista, la exposición de nuestros sesgos cognitivos como especie pueden aparecerse como razones para *justificar* actitudes indeseables. Justificar, por ejemplo, actitudes discriminatorias o violentas con nuestra historia evolutiva. Pretender trazar justificaciones de esta naturaleza sería negar potencialidades fundamentales y capacidades que tenemos como seres humanos, los datos sobre nuestros sesgos tendrían que servir para ser conscientes de ellos y encontrar cómo integrarlos a nuestras

investigaciones morales, limitarnos a ellos sería optar por un camino reduccionista y cuestionable.

Para evitar caer en ello, necesitamos contar con nociones básicas de bienestar y de justicia en el fondo de cualquier sistema normativo. También es necesario, para analizar los resultados de las investigaciones empíricas, tener siempre presentes nuestra flexibilidad cognitiva y capacidad de aprendizaje, que nos son propias en tanto seres humanos; entendiendo nuestras capacidades no sólo en sentido individual, sino también colectivo y relacional, en tanto los mecanismos para regular el comportamiento vienen de dentro y de fuera del individuo.

La idea principal que se sigue de la investigación es que ser conscientes de nuestros sesgos y tendencias compartidas puede permitirnos encontrar mecanismos para redirigir esas tendencias y evitar esos sesgos. Podríamos, por ejemplo, encontrar una empatía más cognitiva e intencional, que pueda aumentar su alcance o buscar hacernos conscientes de la carga afectiva de nuestros juicios morales y replantearnos si su contenido tiene sentido, conforme a lo que buscamos de la moralidad, para ello es urgente partir de una perspectiva integral de la moral que no la presente como opuesta a la afectividad.

El esbozo presentado permite la suficiente flexibilidad para que los sistemas morales puedan variar conforme a las circunstancias que enfrente un grupo social determinado, dando un giro a las pretensiones universalistas de los sistemas morales tradicionales. Apuesta por un sistema normativo moral *situado*, pero que aspira a metas compartidas: buscar principios de conducta que estén, en el fondo, relacionados con el bienestar de los seres humanos, como individuos *y* como grupo.

Será necesario, entonces, establecer qué vamos a entender por bienestar humano, lo que se constituye una meta que va más allá de la simple supervivencia y que tiene que ver con ciertos estándares de convivencia con los otros y con aprender a vivir con nuestras tendencias afectivas y nuestros sesgos cognitivos. Además, necesitamos una noción básica de justicia -básica en el sentido de que no exija criterios demasiado complejos de aplicar a nuestra cotidianidad- para evitar que los intereses de algunos grupos se conciban como más importantes que los de otros.

Es necesario replantearnos -continuar replanteándonos- el carácter normativo de la moral desde los avances que tenemos respecto a nuestras funciones cerebrales y nuestra historia evolutiva.

También es necesario continuar las discusiones que existen en metaética y tenerlas siempre presentes al buscar proponer cualquier clase de normatividad en moral. Sería ingenuo pretender que los avances científicos por sí mismos puedan establecer una normatividad, se tienen que hacer avances conjuntos para encontrar cuáles son los fines a los que buscamos que se dirijan nuestros códigos morales, así como cuáles son las capacidades cognitivas y afectivas con las que contamos y sus implicaciones para nuestra vida moral. La meta consistirá en formular un sistema moral menos restrictivo que los tradicionales, que permita, a su vez, generar sistemas situados que nos sirvan para mejorar las condiciones de vida de los seres humanos.

El trabajo que queda por delante puede parecer titánico y en algún sentido lo es, pero representa un importante avance tener claro que la tarea debe ser abordada desde distintos frentes que tendrían que integrarse. También es fundamental plantearnos el sentido en el que sería adecuado integrar los descubrimientos empíricos y hacer explícitos los puntos de partida teóricos de nuestras investigaciones sobre la moral y refinarlos conforme se avanza en la investigación. Hacer explícitas nuestras concepciones iniciales permitirá evitar discusiones irresolubles y avanzar, así sea a marchas forzadas, en nuestro entendimiento de la moral, teniendo presentes y lo más claras posibles las condiciones que buscamos alcanzar como humanidad. El esbozo del contractualismo normativo puede funcionar como la estructura básica que permitirá dar inicio a esta tarea.

Bibliografía:

- Batson, C. D., 2011, *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press.
- Bicchieri, Cristina & Erte, Xiao, “Do the Right Thing: but only if others do so”, *Journal of Behavioral Decision Making*, Vol. 22 (Oct., 2008) pp. 191-208.
- Blackburn, Simon, 2002, *Sobre la bondad, una breve introducción a la ética*, México: Paidós.
- Brunero, J. S., 2002, “Evolution, Altruism and ‘Internal Reward’ Explanations,” *Philosophical Forum*, 33: 413–24.
- Churchland, Patricia, 2019, *Conscience, The origins of moral intuition*, N.Y.: WW. Norton & Company.
- Coplan, Amy & Goldie, Peter, 2011, *Empathy, Philosophical and Psychological Perspectives*, NY: Oxford University Press.
- de Waal, Frans, 2006, *Primates y Filósofos, la evolución moral del simio al hombre*, Barcelona: Paidós.
- Doris, John M., 2010, *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press: Oxford.
- Dunbar, Robin, 2016, *Human evolution: our brains and behavior*, NY: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile, 1974, *Sociology and Philosophy*, N.Y.: The Free Press.
- Fitzpatrick, Simon, 2017, “Animal morality: What is the debate about?”, *Biol Philos* 32:1151-1183.
- Gauthier, David, 1969, *The Logic of Leviathan, the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press: Oxford.
- , 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- , “Thomas Hobbes: Moral Theorist”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 10, *Seventy-sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division* (Oct., 1979), pp. 547-559.
- Glasgow, W. D., “The contradiction in Ethical Egoism”, *Philosophical Studies*, 19 (6, 1968), pp. 81-85.
- Haidt, Jonathan, 2012, *The Righteous Mind, Why good people are divided by politics and religion*, USA: Pantheon Books.
- Hamilton WD, 1964, The genetical evolution of social behavior I, II, *J. Theor. Biol.* 7, 1–52. (10.1016/0022-5193(64)90038-4).
- Hampton, Jean, 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, N.Y.: Cambridge University Press.

- Harvey, Martin T., “Hobbes’s Voluntarist Theory of Morals” en *Hobbes Studies* 22 (2009) pp. 49–69.
- Hitlin, S. & Vaisey, S. (eds.), 2010, *Handbook of The Sociology of Morality*, N.Y.: Springer.
- Hobbes, Thomas, 1968, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin.
- Hoffman, S. & Doan, S., 2018, *The Social Foundations of Emotion, Developmental, Cultural and Clinical Dimensions*, U.S.A.: American Psychological Association.
- Hume, David, 2013 (1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- Kavka, Gregory, 1986, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- , “Right Reason and Natural Law in Hobbes’s Ethics”, *The Monist* 66 (1983) pp. 120-133.
- Korsgaard, Christine, 2000, (Trad. Laura Lecuona & Laura Manríquez) *Las fuentes de la normatividad*, México: IIF/UNAM.
- Kumar, Victor, “Moral judgment as a natural kind”, *Philosophical Studies*, 172 (11) (2015), pp. 2887-2910.
- , “The Empirical Identity of Moral Judgment”, *The Philosophical Quarterly*, 66, (2016) pp. 783-804.
- Lorenz, Konrad, 1983, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lukes, Steven, 1973, *Emile Durkheim His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford: Stanford University Press.
- Luque, P. (2014). “La cuestión metaética”, en *De la constitución a la moral: conflictos entre valores en el Estado Constitucional*, Madrid: Marcial Pons.
- Marechal, Patricia, “Selección de grupo y altruismo: el origen del debate” en *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 7, n.3, pp.447-59, 2009.
- Martínez, Maximiliano, “Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza”, *Ideas y Valores*, No. 136, (abril 2008), pp. 5-25.
- Martínez, M., Mosqueda A. & Oseguera, J., “Evolutionary Debunking Arguments and Moral Realism”, *forthcoming in: Life and Evolution: Latin American Essays on the History and Philosophy of Biology*.
- May, J., 2011a, “Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism,” *European Journal of Philosophy*, 19: 39–58.

McConnell, “Metaethical Principles, Meta-Prescriptions, and Moral Theories”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 22, No. 4 (Oct., 1985), pp. 299-309.

Miller, Alexander, 2003, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, UK: Polity Press.

Milo, Ronald, “Contractarian Constructivism”, *Journal of Philosophy*, 92 (4) (1995), pp. 181-204.

Mizzoni, John, 2017, *Evolution and the Foundations of Ethics: Evolutionary Perspectives on Contemporary Normative and Metaethical Theories*, USA: Lexington Books.

Nagel, Thomas, [1970] 2004, *La posibilidad del altruismo*, México: FCE.

Österberg, Jan, 1988, *Self and Others, a study of Ethical Egoism*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands.

Rachels, James, 2007, *Introducción a la filosofía moral*, FCE: México.

Rosas, A., 2002, “Psychological and Evolutionary Evidence for Altruism,” *Biology and Philosophy*, 17: 93–107.

Schnall S, Benton J, Harvey S., “With a clean conscience: cleanliness reduces the severity of moral judgments”, *Psychol. Sci.* 2008 Dec;19(12) pp. 1219-22.

Sheets-Johnstone, Maxine, 2008, *The Roots of Morality*, The Pennsylvania State University Press: USA.

Smith, J.M. and Price, G.R. “The Logic of Animal Conflict”, *Nature*, 246 (1973), pp. 15-18.

Sorell, T. (Ed.), 1996, *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.

Southwood, Nicholas, 2010, *Contractualism and the Foundations of Morality*, N.Y.: Oxford University Press.

Sterelny, K., 2003, *Thought in a Hostile World: the Evolution of Human Cognition*, UK: Blackwell Publishing Ltd.

-----, 2012, *The evolved apprentice: how evolution made humans unique*, USA: MIT Press.

Sumner, L. W., “Normative Ethics and Metaethics”, *Ethics*, Vol. 77, No. 2 (Jan., 1967), pp. 95-106.

Tappolet, Christine, 2016, *Emotions, Values and Agency*, U.K.: Oxford University Press.

Trivers, Robert L., “The evolution of Reciprocal Altruism” en *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 46, No. 1 (Mar., 1971), pp. 35-57.

Wilson, E.O., 1978, *On Human Nature*, Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge.

Williams, Bernard, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
Introducción	1
1. Introduciendo el Contrato	5
2. Ética Normativa y Metaética	11
2.1 Principales debates en Metaética	14
2.1.1 Cognitivismo <i>vs</i> Anti-cognitivismo	
2.1.2 Realismo <i>vs</i> Anti-realismo	
2.2 Posicionamiento inicial en Metaética	20
2.3 Los Sistemas Normativos	23
2.3.1 El Utilitarismo	
2.3.2 La Deontología	
2.3.3 La Ética de la Virtud	
2.4 Apuntes sobre Ética Normativa	34
3. Quiénes participan en el contrato	37
3.1 Reconsiderando a los agentes hobbesianos	39
3.1.1 Egoísmo ético y egoísmo psicológico	
3.1.2 Los agentes hobbesianos	
3.2 Motivaciones alternativas: altruismo y deber para con el grupo	47
3.2.1 Altruismo, empatía y tendencias pro-sociales	
3.2.2 Altruismo y moral	
3.2.3 Deseabilidad y obligación de las normas morales	
3.3 Agentes en el contrato	60

4. Lo que se busca en el contrato	63
4.1 Hipótesis de partida	65
4.1.1 Nivel de la cooperación: el individuo o el grupo	
4.1.2 ¿Estrategia Evolutiva o Contrato Racional?	
4.2 Punto de encuentro: El Juicio Moral como Clase Natural	75
4.3 Cooperación y Moral	78
5. Un Contractualismo Normativo	
5.1 Esbozo del Contractualismo Normativo	83
5.1.1 Contractualismo Normativo en sentido negativo	
5.1.2 La normatividad clásica y los proyectos empíricos	
5.1.3 Compromisos Metaéticos del Contractualismo Normativo	
5.2 Limitaciones de la propuesta	98
Reflexiones Finales	103
Bibliografía	107