

Hacia un intento de desentrañar asunciones normativas implícitas en el pensamiento de Haidt

Towards an Attempt to Unravel Normative Assumptions Implicit in Haidt's Thought

Natalia Zavadviker

Universidad Nacional de Tucumán / CONICET, Argentina

zavadviker@yahoo.com.ar

Resumen

Este artículo pretende indagar, partiendo tanto del análisis de la Teoría de los Fundamentos Morales de Haidt, como de su Modelo Intuicionista-social, si existe alguna asunción normativa implícita en el autor en relación al valor adjudicado a las intuiciones morales, tanto en lo referente a su contenido y posible funcionalidad adaptativa (asunto desarrollado en la *FMT*), como en lo atinente a los mecanismos que disparan tales intuiciones (tema abordado en el *SIM*). Se procura desentrañar si el autor, más allá de considerar las intuiciones emocionales como la verdadera causa de los juicios morales, adjudica a esta situación un valor positivo o negativo. Para tal fin se examinan las motivaciones subyacentes a diversas intuiciones morales (tanto de raigambre biológica, vinculadas a diversos intereses adaptativos; como de origen social), a los fines de analizar los aportes de Haidt al esclarecimiento de un problema de metaética normativa de gran impacto en la actualidad: ¿cabe atribuir idéntico peso normativo a cualquier fundamento moral vigente en las sociedades humanas; o sólo algunas orientaciones son racionales, y, por ende, moralmente justificables?, ¿revelan todas ellas preocupaciones morales genuinas, o algunas reflejan intereses adaptativos relevantes pero no específicamente morales, o incluso aspiraciones egoístas funcionales a los intereses de sectores hegemónicos? Se analizan las implicancias de la *FMT* como una guía heurística valiosa para interpretar las preocupaciones morales de los conservadores desde un enfoque metaético evolucionista que permite superar el monismo del código ético liberal, para el cual el espectro de genuinas preocupaciones morales se reduce a cuestiones de justicia, derechos y protección del más débil (pues solo éstas serían racionalmente justificables). También se advierte la necesidad de lograr una articulación más clara entre el *SIM*, que



Received: 10/09/2021. Final version: 30/03/2022

eISSN 0719-4242 – © 2022 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

pone más el acento en los procesos de adquisición de intuiciones por la vía del aprendizaje y la interacción social, y la *FMT*, que se enfoca en su contenido y sus posibles vínculos con diversos intereses adaptativos.

Palabras clave: Haidt, intuiciones morales, fundamentos morales, modelo intuicionista-social, conservadores-liberales, normatividad, valor adaptativo, metaética evolucionista.

Abstract

This article aims to investigate, starting from both the analysis of Haidt's Theory of Moral Foundations, and his Intuitionist-social Model, if there is any implicit normative assumption in the author in relation to the value assigned to moral intuitions, both in relation to its content and possible adaptive functionality (a matter developed in the FMT), as well as to the mechanisms that trigger such intuitions (a topic addressed in the SIM). An attempt is made to unravel whether the author, beyond considering emotional intuitions as the true cause of moral judgments, ascribes a positive or negative value to this situation. To this end, the motivations underlying various moral intuitions (both of biological roots, linked to various adaptive interests; and of social origin) are examined, in order to analyze Haidt's contributions to the clarification of a problem of normative metaethics of great impact. at present: can the same normative weight be attributed to any moral foundation in force in human societies; or are only some orientations rational, and therefore morally justifiable? Do they all reveal genuine moral concerns, or do some reflect relevant but not specifically moral adaptive interests, or even selfish aspirations functional to the interests of hegemonic sectors? The implications of the FMT are analyzed as a valuable heuristic guide to interpret the moral concerns of conservatives from an evolutionary meta-ethical approach that allows to overcome the monism of the liberal ethical code, for which the spectrum of genuine moral concerns is reduced to questions of justice, rights and protection of the weakest (since only these would be rationally justifiable). The need to achieve a clearer articulation between the SIM, which puts more emphasis on the processes of acquisition of intuitions through learning and social interaction, and the FMT, that focuses on its content and its possible links with various adaptive interests.

Keywords: Haidt, moral intuitions, moral foundations, intuitionist-social model, conservative-liberal, normativity, adaptive value, evolutionary metaethics.

1. Introducción

El propósito de este artículo es procurar desglosar, tomando como referencia los dos trabajos fundamentales de Jonathan Haidt (*The emotional dog and its rational tail*, de 2001, y *The righteous mind*, de 2012) más otros artículos adicionales que contribuyen a reforzar o esclarecer su posición, si existe alguna asunción normativa implícita en el autor en relación al valor adjudicado a las intuiciones morales, tanto en lo que respecta a los mecanismos psicológicos involucrados en su activación (tema que aborda a través de su modelo intuicionista social), como en lo atinente al contenido de las mismas y su posible funcionalidad adaptativa (asunto que desarrolla en su Teoría de los Fundamentos Morales). La pregunta normativa apunta, entonces, a intentar desentrañar si el autor, más allá de considerar las intuiciones de origen emocional como la verdadera causa de los juicios morales, y al mismo tiempo como desarticuladas de los razonamientos *post hoc* mediante los cuales las personas buscan justificar sus juicios; evalúa positiva o negativamente esta situación fáctica. En otras palabras, ¿para Haidt las intuiciones que se disparan automáticamente frente a ciertas situaciones moralmente evaluables, revelarían *en todos los casos* genuinas preocupaciones morales?

Esta pregunta requiere a su vez reflexionar sobre la resbaladiza distinción entre intereses y preocupaciones relevantes desde el punto de vista adaptativo –vale decir, que están en última instancia al servicio del autointerés–, y preocupaciones *genuinamente* morales –que de algún modo supondrían relegar el autointerés en beneficio de un tercero o del interés colectivo–. Se trata de una distinción claramente resbaladiza porque, en última instancia, cabe asumir que cualquier comportamiento social (del cual el comportamiento moral es una subclase) está directa o indirectamente al servicio de intereses adaptativos. Sin embargo, como veremos más adelante, la psicología moral anterior a Haidt, inspirada en un enfoque racionalista de los procesos de deliberación moral, orientó sus investigaciones experimentales partiendo de un criterio de demarcación *a priori* entre el espectro de preocupaciones que *deberían entrar* en el terreno de la moralidad, y aquellas que, si bien parecen implicar *de hecho* asuntos morales, estarían motivadas por razones ajenas a la esfera moral (desde las convenciones sociales hasta diversas reacciones motivadas por intereses adaptativos pero no específicamente morales). La Teoría de los Fundamentos Morales (*FMT*), formulada por Haidt a partir de una profusa investigación antropológica, nutrida además por los aportes de Shweder y sus colaboradores (1997), recoge precisamente este amplio espectro de intereses y preocupaciones morales vivientes (y coexistentes) en diversas sociedades humanas.

De allí que el objetivo de este artículo sea examinar, procurando articular el modelo intuicionista social (*Social Intuitionist Model*, en adelante *SIM*) con la teoría de los fundamentos morales (*Fundamental Moral Theory*, o *FMT*), las explicaciones causales subyacentes a las diversas intuiciones morales (tanto de raigambre biológica -vale decir, vinculadas a diversos intereses y preocupaciones adaptativas-, como de origen social), a los fines de retomar discusiones de vieja data en el terreno de la filosofía moral, que resignificadas desde la original perspectiva de Haidt apuntarían a no esquivar una pregunta normativa clave. La pregunta es la siguiente: asumiendo la tesis de Haidt de que las orientaciones morales humanas abarcan un espectro

bastante más amplio de preocupaciones que van más allá de cuestiones vinculadas a justicia, derechos (y a lo sumo el cuidado o la protección del más débil, ¿cabe atribuir idéntica validez y peso normativo a cualquiera de las orientaciones y códigos morales vigentes; o sólo algunas de ellas son compatibles con principios que convalidaríamos por la vía racional, mientras que otras deberían ser cuestionadas apelando a procesos reflexivos de segundo orden, basados en la crítica racional?, ¿revelan todas las orientaciones morales detectadas por Haidt y sus colegas preocupaciones morales *genuinas*, o algunas de ellas encubren intereses adaptativos relevantes –para la supervivencia de individuos y sociedades- pero no *específicamente* morales?, ¿o, más aún, algunas de ellas revelan sólo aspiraciones egoístas funcionales a los intereses del statu quo disfrazadas de preocupaciones morales? El cuestionamiento de la validez y peso normativo equivalente de todas estas orientaciones (que en los hechos implica el no reconocimiento de las fundaciones morales no relacionadas con justicia, derechos y cuidados) ¿poseería a su vez una base racional y universalizable? ¿o sólo pondría en evidencia un sesgo cultural occidentalista y secular, o, más aún, específico de una ideología progresista y liberal? ¿Sería correcto interpretar, apelando al enfoque cognitivo-evolutivo de Piaget y Kohlberg, a las distintas orientaciones morales como una proyección a nivel sociogenético del desarrollo ontogenético de cada individuo? Vale decir, las sociedades que sustentan orientaciones morales anacrónicas desde la perspectiva de nuestra cultura occidental, ¿se encontrarían en una etapa más primitiva en el desarrollo de sus concepciones morales, etapa que inevitablemente irían superando con el tiempo? En tal sentido, ¿cabe hablar de un progreso moral –en términos cognitivos- en las sociedades humanas, equivalente al presunto progreso cognitivo que se daría en el desarrollo moral de cada individuo de acuerdo a la teoría de Kohlberg? ¿o los diferentes fundamentos morales siempre estarán vigentes y coexistirán en las sociedades humanas, ya sea porque también reflejan genuinas preocupaciones morales, o porque responden a intereses y necesidades sociales relevantes en términos adaptativos, aunque no podamos convalidarlos apelando al razonamiento moral resultante de procesos deliberativos lentos y accesibles a la conciencia?

Cabe aclarar que Haidt no propone respuestas explícitas ni claramente identificables a las preguntas aquí planteadas, de hecho no parece formularselas abiertamente. Sólo algunas de sus frases y expresiones (que analizaremos más adelante) pueden dar una pista de la ambigüedad de su posición, que no es más que un reflejo de la dificultad que implica responder a interrogantes clásicos de la filosofía moral para los cuales quizás nunca haya una solución satisfactoria. Tampoco las preguntas planteadas apuntan sólo a especular sobre las posibles respuestas que daría Haidt, ni sobre sus asunciones normativas implícitas. Más bien se trata de preguntas a las que debemos enfrentarnos como sociedad, tanto por su valor filosófico como por su relevancia para afrontar los actuales desafíos ligados a la polarización ideológica y la coexistencia de códigos éticos alternativos, en muchos casos incompatibles entre sí.

2. Las posiciones normativas del emotivismo y el racionalismo en relación al valor de las intuiciones como guías del juicio moral

La mayoría de las posiciones emotivistas sustentadas actualmente desde la Psicología Moral (que registran antecedentes en el emotivismo moral de Hume) son compatibles con la adopción de una perspectiva naturalista de corte evolucionista, según la cual nuestras herramientas cognitivas, al igual que cualquiera de nuestros rasgos fisiológicos, anatómicos, morfológicos, etc. “estarían allí” por ser adaptaciones instrumentalmente útiles para lidiar con ciertas presiones ambientales específicas, en este caso con los desafíos provenientes del entorno social, que requieren de la posesión de ciertas capacidades estratégicas para regular las interacciones sociales y diversos sesgos asociados a la cognición social y moral. Las asunciones implicadas en esta perspectiva naturalizada de la cognición moral serían las siguientes:

- Nuestras emociones poseen un sustrato biológico innato, como resultado de una larga historia evolutiva en la que hemos ido incorporando en la memoria genética de la especie ciertos patrones cognitivos y conductuales que resultaron eficaces para lidiar con ciertas presiones ambientales específicas.
- Los mecanismos cognitivos ligados a dicho sustrato biológico consistirían en reacciones espontáneas capaces de dispararse automáticamente frente a ciertos estímulos (vale decir, suele existir cierto consenso espontáneo, por lo general no sometido a discusión, en torno de la asociación entre sustrato biológico y procesos cognitivos rápidos, automáticos y mediados por emociones “viscerales”).

De estos supuestos podemos desprender las siguientes consecuencias:

- Nuestros recursos cognitivos, y en particular nuestro juicio práctico asociado a la toma de decisiones en general, y morales en particular, serían *fiabiles* y *adecuados* en la medida en que constituirían buenas soluciones (sino óptimas, al menos aceptables) a ciertos desafíos usuales del entorno social con el que venimos lidiando a lo largo de nuestra historia evolutiva. De allí que *debamos confiar en nuestras intuiciones morales*. Como puede notarse, y tal como lo señalé en diversos trabajos (Zavadvivker, 2014a, b y c), estas perspectivas naturalizadas apelan a un criterio de “corrección moral” puramente pragmático (en términos metaéticos): no se trata de apelar al valor moral *intrínseco* del comportamiento o las creencias morales que sustentamos, ya que nuestro sentido ético no sería más que una estrategia de supervivencia que “está allí” por haber demostrado su eficacia adaptativa frente a ciertos desafíos propios del nicho ecológico de nuestra especie. Así, frente a las siempre controvertidas preguntas normativas “¿qué debo hacer?” o “¿qué es lo bueno?”, cuya respuesta supone la apelación a principios morales intrínseca e incondicionalmente correctos (imperativos categóricos, en términos kantianos); la metaética evolucionista asumiría el carácter hipotético e instrumental de cualquier imperativo moral -‘x es bueno (o debemos

hacer x) bajo la condición de que x satisfaga el propósito y - donde y representaría la solución óptima, o al menos la mejor solución posible, a algún desafío ambiental con implicancias morales-.¹

Pasemos ahora a la perspectiva opuesta, vale decir, la suposición (de corte más racionalista o kantiano, y compatible en términos generales con la tradición filosófica occidental) de que las emociones promueven sesgos perceptuales, cognitivos y ligados a la toma de decisiones y el comportamiento que distorsionan nuestras capacidades cognitivas y, por ende constituyen un obstáculo para el razonamiento moral. Para estas posiciones, el pensamiento moral, así como cualquier otro proceso cognitivo, debe asentarse sobre bases racionales. Esto implica que la razón principal de la importancia de los hallazgos empíricos que dan cuenta de sesgos y falacias implicados en los razonamientos morales *folk*, es su contribución a la toma de conciencia de su existencia a los fines de someterlos a un control consciente comandado por nuestras habilidades reflexivas asociadas a procesos deliberativos.² Si tal es el caso, de ningún modo sería posible afirmar que los hallazgos empíricos sobre el carácter fundamentalmente intuitivo, emocional y sesgado de nuestros juicios morales espontáneos podría servir de base para su aplicación en contextos normativos, sino más bien todo lo contrario: dichos hallazgos sólo servirían para alertarnos sobre la importancia de combatir nuestros propios sesgos y tomar conciencia de las falacias que cometemos cuando argumentamos moralmente (y en términos generales, cuando adoptamos ciertas creencias, juicios de valor y comportamiento moralmente relevantes), si queremos fundamentar nuestras decisiones en juicios verdaderamente “racionales”.

El pensamiento de Haidt es claramente heredero de la primera posición, compatible con el emotivismo en lo que respecta al origen de las intuiciones morales, y con el naturalismo evolucionista en lo atinente al contenido de las mismas (al menos aquellas a las que le atribuye raíces biológicas). Esto implica que el autor parte de la asunción fáctica (cuya discusión

¹ Frente a la observación de un revisor de que la metaética no se ocupa de asuntos normativos, sino del significado de los términos, de la naturaleza de los juicios morales, de los criterios de corrección, etc., considero que los criterios de corrección de los juicios morales desde una posición metaética implican cuestiones normativas. En el caso de la metaética evolucionista, el criterio de corrección de un juicio o creencia moral estaría dado por su valor instrumental, entendido como una solución apropiada o eficaz frente a un determinado desafío adaptativo. Esto implica que los juicios morales desde esta perspectiva metaética no poseerían un valor intrínsecamente moral. Su “corrección”, en cambio, debe ser entendida en términos de *eficacia biológica*, vale decir, de su idoneidad o adecuación en tanto medios para la realización de algún fin (en este caso la supervivencia, reproducción o bienestar de quienes los detentan). Entiendo que esa posición es metaética porque opera como un criterio que permite evaluar los juicios morales particulares de los sujetos, no sólo procurando dar explicaciones que apelen a su valor adaptativo, sino también asumiendo de algún modo su corrección (incluso *a priori*) por el sólo hecho de suponer que, si tales manifestaciones conductuales o disposiciones psicológicas “están allí”, deberían cumplir algún propósito compatible con las metas de supervivencia y éxito reproductivo.

² Por ‘procesos deliberativos’ debe entenderse acá cualquier mecanismo compatible con lo que Kahneman y Tversky (2012) llaman “pensamiento lento”, independientemente de si los mismos ocurren en el plano intrapsíquico, en el marco de una situación dialógica, o se plasman en un proceso discursivo de argumentación racional.

excede los límites de este trabajo), de que son nuestras intuiciones rápidas movilizadas por reacciones emocionales las que gobiernan y controlan nuestros razonamientos morales, fenómeno que ilustra apelando a la metáfora del jinete (procesos deliberativos lentos) y el elefante (intuiciones), para dar a entender que el elefante (mucho más pesado por representar de algún modo los millones de años de evolución biológica que arrastra nuestra arquitectura cerebral actual) es quien realmente arrastra al jinete, poniendo sus reflexiones, juicios y deliberaciones conscientes al servicio de metas inconscientes, en lugar de que sea el jinete el que tiene las riendas a la hora de manejar al elefante (Haidt 2012).

Asumiendo que el emotivismo de Haidt refleja adecuadamente lo que sucede en los hechos, lo que nos preguntamos en este artículo es cómo valora el autor esta situación, vale decir, qué valencia y peso normativo le adjudica él a las intuiciones morales, las cuales, como veremos, en el caso de poseer alguna raigambre biológica, “estarían allí” como respuesta a desafíos adaptativos de diversa índole. También abordaremos las intuiciones adquiridas como producto de la socialización en el seno de diversos grupos, intentando comprender si tienen o no algún vínculo con intuiciones de base biológica. Asimismo, nos preguntaremos por el valor (positivo o negativo) que Haidt le adjudicaría a los procesos mismos que nos llevan a adquirir, fijar y eventualmente modificar ciertas intuiciones en el marco de interacciones sociales dialógicas.

3. Asunciones normativas deducibles de la Teoría de los Fundamentos Morales (FMT)

¿Es posible hablar de intuiciones “correctas” e “incorrectas” en términos morales? Si pensamos en las intuiciones morales de base biológica y asociadas a compromisos adaptativos, esta última pregunta nos remite al examen de la Teoría de los Fundamentos Morales desde una perspectiva no meramente descriptiva, sino inevitablemente normativa. La línea de investigación cognitivo-evolutiva iniciada por Piaget (1932), continuada por Kohlberg (1968; 1969; 1971), y retomada por psicólogos como Turiel (1983), partía de la asunción de que sólo habría una sub-clase de preocupaciones y transgresiones específicamente morales: aquellas asociadas a cuestiones de daño, justicia y derechos. Para Kohlberg cualquier problema moral es reducible en última instancia a un problema de justicia, de modo tal que Turiel (1983), asumiendo una línea de demarcación a priori entre normas morales y meras convenciones sociales basada en la idea de que los únicos problemas específicamente morales son aquellos en los que hay un daño y una víctima, relegó cualquier otra preocupación, aun cuando de hecho fuera percibida como moral por ciertos grupos de individuos, al terreno de las convenciones sociales, cuya validez no sería universal sino que estaría restringida a grupos particulares, además de que su cumplimiento dependería de la orden emanada por alguna autoridad competente en ese ámbito, pero no sería extensible universalmente.

Este criterio minimalista, compatible con los principios preponderantes en la cultura occidental (aquellos que Kant identificó como el imperativo categórico que la razón se da a sí misma, y que Kohlberg asumió como el último peldaño evolutivo en el desarrollo ontogenético

de nuestra cognición moral), fue puesto en jaque desde diversas corrientes. Por un lado Carol Gilligan (1982), al haber detectado un supuesto déficit de las respuestas de las niñas al test de razonamiento moral de Kohlberg (de quien era discípula), advirtió que las mujeres tienden a dar prioridad a otras preocupaciones morales más allá de la reflexión sobre justicia y derechos, tales como el cuidado, la empatía y la contención psicológica. Por otra parte, los estudios antropológicos llevados adelante por Shweder y sus colaboradores (1997) en una amplia gama de culturas, revelaron la coexistencia de múltiples códigos morales (algunos más predominantes en cierto tipo de culturas, pero que también pueden convivir entre diferentes grupos en una misma cultura, e incluso coexistir al mismo tiempo en una misma persona o grupo social). Shweder *et. al.* identificaron, de este modo, tres tipos de códigos morales: el *liberal* (coincidente con los valores minimalistas propios de las sociedades en las que prima el “individualismo” –autonomía, autodeterminación-, etc., y en el que estarían incluidas tanto la preocupación por cuestiones de justicia y derecho, como la orientación hacia el cuidado y la protección del más débil), el *comunitarista* (en el que priman valores como la lealtad intragrupal, los cuales contribuyen a reforzar los lazos sociales al interior de una comunidad, y promueven un fuerte sentido de pertenencia y una fuerte valoración de las tradiciones, en la medida en que éstas contribuyen a la identificación del individuo con los valores y metas de su propio grupo), y el *conservador* (fundado en valores religiosos y asociado a nociones de pureza, pudor y santidad, tendientes fundamentalmente a la regulación del comportamiento en la esfera privada). A partir de todos estos antecedentes, Haidt identificó, junto a Craig Joseph, cinco orientaciones o fundamentos sobre los que se basarían todos los principios, creencias y evaluaciones morales vigentes en las sociedades humanas, y de los que emanarían nuestras múltiples, y a menudo incompatibles, intuiciones morales de base emocional: cuidado/daño, justicia/engaño, lealtad/transgresión, autoridad/subversión y pureza-santidad/degradación. En una revisión posterior (Graham, Haidt, Koleva, Motyl, Iyer, Wojcik, Ditto 2011), en base a los resultados de estudios experimentales en los que Haidt y sus colaboradores procuraron identificar distintas orientaciones políticas correlacionándolas con la FMT y advirtieron que las preocupaciones de los libertarios no parecían coincidir con ninguno de los fundamentos morales previamente identificados, propusieron el agregado de una sexta orientación: libertad/opresión (aunque si nos guiáramos por la división propuesta por Shweder *et. al.*, esta orientación es también compatible con el código ético liberal). También alertaron sobre la posibilidad de la existencia de muchas otras fundaciones morales, aclarando que las cinco consignadas son las que gozan de mayor evidencia en la actualidad.

Todas estas orientaciones morales paralelas (si bien algunas poseían mayor vigencia en otras épocas y fueron en gran medida superadas, sobre todo en los países occidentales, mientras que aún persisten en otras comunidades) coexisten actualmente en las sociedades humanas, dando lugar a grietas y diferencias ideológicas aparentemente irreconciliables tanto entre diferentes comunidades y países, como entre diferentes sub-grupos dentro de un mismo país (diferencias que incluso, en conjunción con ideologías políticas a menudo asociadas a fundamentos y orientaciones morales diferentes, trascienden las fronteras de países particulares

y pasan a formar parte de la agenda de debates, controversias y polarizaciones ideológicas a nivel mundial). La pregunta normativa que se impone es si cabe adjudicarle el mismo status moral a todas ellas, o bien considerar que sólo algunas de estas orientaciones serían compatibles con los principios a los que también adheriríamos por la vía racional. La primera opción supondría asumir que nada nos autoriza adjudicar mayor status moral a las creencias y valoraciones compatibles con nuestra propia idiosincrasia cultural, pues esto sólo pondría de manifiesto una actitud etnocéntrica, intolerante y discriminatoria (es interesante señalar que cuando invocamos este rechazo lo estamos haciendo también en nombre de nuestros propios valores compatibles con el código ético liberal). La segunda, en cambio, tendería a asumir, siguiendo la tradición cognitivo-evolutiva de Kohlberg, un posible paralelismo entre el proceso de desarrollo psicogenético del individuo, y la evolución sociogenética de las sociedades a lo largo de la historia, según el cual algunas sociedades –o en términos más generales-, algunas cosmovisiones morales, alcanzaron el nivel más elevado en términos de cognición moral (la capacidad de capturar principios genuinamente morales, distinguiéndolos, o bien de meras convenciones sociales, o bien de normas y valores que encubren intenciones no morales bajo un ropaje de aparente moralidad), mientras que otras se aferran a preocupaciones morales (lealtad, autoridad, pureza/santidad, etc.) que evidenciarían que aún se encuentran estancadas en una etapa preliminar de desarrollo de la cognición moral, pero que eventualmente llegarán a superar con el tiempo.

Las intuiciones morales pueden ser concebidas, en términos metaéticos, como positivas o negativas, vale decir, como epistémica y moralmente correctas o incorrectas. Tal como ya lo señaláramos, desde una concepción racionalista, si tales intuiciones están asociadas al sistema 1 (vale decir, dependen de reacciones automáticas y viscerales cuyo origen es puramente emocional), lo más probable es que sean incompatibles con principios resultantes de la deliberación racional lenta y concienzuda (sistema 2), desde el cual podemos juzgar las limitaciones y el carácter falaz de dichas intuiciones sometiéndolas a una crítica racional (en otras palabras, su incorrección epistémica). La justificación de su valoración positiva, en cambio, suele estar asociada al supuesto evolucionista de que éstas “estarían allí” en respuesta a determinados desafíos adaptativos asociados a demandas del entorno social, de modo tal que su corrección o carácter moralmente relevante sólo lo sería en términos instrumentales, en tanto respuestas adaptativas eficaces frente a ciertos desafíos adaptativos típicos.

¿Comulgaría Haidt con esta última posición? ¿Es su teoría de los fundamentos morales (FMT), además de una descripción de la diversidad de preocupaciones morales relevantes de hecho en diversas culturas, un modo de justificar que todas ellas poseerían un valor equivalente, en el sentido de que todas reflejarían preocupaciones morales igualmente genuinas? Al respecto, cabe advertir que los desafíos adaptativos que han reclamado la atención de las más diversas comunidades humanas a lo largo de la historia, no necesariamente coinciden con preocupaciones estrictamente morales. Aun cuando en los hechos los individuos y las sociedades las hayan percibido como tales, el trasfondo de muchas preocupaciones aparentemente morales podría ser en algunos casos extra-moral. Por ej., la importancia que el código ético

conservador le da a la regulación de las prácticas sexuales –como la prohibición del incesto-, o alimentarias –como la prohibición de consumir ciertos alimentos- estaría asociada a la evitación de los defectos genéticos ligados a la endogamia (en el primer caso) o la posibilidad de ingerir alimentos contaminantes o perniciosos para la salud (en el segundo). Incluso algunas orientaciones morales podrían tener un trasfondo directamente “inmoral”, o moralmente ambiguo, como la tendencia a la lealtad intragrupal que posee la doble connotación de preservar los lazos de cohesión social y empatía mutua al interior de un grupo o comunidad, pero a su vez fomenta la rivalidad intergrupala, promoviendo el etnocentrismo y la xenofobia.

Ahora bien, hemos aludido a la posibilidad de que el establecimiento de un criterio de demarcación a priori entre preocupaciones estrictamente morales y aquellas que quedarían fuera de la esfera moral (labor realizada previamente por autores como Piaget, Kohlberg y Turiel), podría estar revelando un sesgo propio de la cultura occidental, cristiana, liberal e individualista, cuya pretensión sería en última instancia la de universalizar un conjunto de criterios culturalmente dependientes. La posición de Haidt, apoyada en las investigaciones antropológicas de Shweder *et. al.* en un vasto conjunto de entornos culturales diferentes, parece apuntar en esa dirección. En contra de la pretensión monista de derivar todo el espectro de valoraciones y razonamientos morales de un único principio moral (el de justicia, en el caso de Kohlberg), Haidt apela a la metáfora de las papilas gustativas o los cuatro receptores del gusto a partir de los cuales podemos percibir una amplísima variedad de sabores, para ilustrar el hecho de que toda la variedad y diversidad de valoraciones culturales en última instancia sería reductible a los cinco fundamentos morales previamente descriptos.

Por ej., en *The righteous mind* (2012), Haidt afirma que nuestra cultura occidental, fuertemente individualista en comparación con la mayoría de las comunidades humanas en las que priman los valores comunitaristas y el sujeto humano es concebido como una parte integral de su comunidad; es prácticamente la única que pondera la autonomía del sujeto como un valor supremo e inalienable. Shweder cita a su vez al antropólogo Clifford Geertz, quien señala cuán inusual es, considerando la totalidad del universo cultural humano, la concepción occidental de los seres humanos como individuos discretos, diferenciables del entorno natural y cultural al que pertenecen. En palabras de Haidt:

Shweder ofreció una idea simple para explicar por qué el yo difiere tanto entre culturas: todas las sociedades deben resolver un pequeño conjunto de preguntas sobre cómo ordenar la sociedad, la más importante es cómo equilibrar las necesidades de individuos y grupos. Parece haber solo dos formas principales de responder esta pregunta. La mayoría de las sociedades han optado por la respuesta sociocéntrica, colocando las necesidades de los grupos e instituciones en primer lugar, y subordinando las necesidades de los individuos. En contraste, la respuesta individualista coloca a los individuos en el centro y hace de la sociedad un servidor del individuo. (Haidt 2012, 14-15)

Si bien Haidt no da a conocer explícitamente cuál es su posición al respecto, sí da a entender que los criterios minimalistas o monistas de moralidad, además de ser demasiado racionales y abstractos, excluyen una variopinta cantidad de preocupaciones morales, descalificándolas y eliminándolas del conjunto de preocupaciones genuinas; y el conocimiento de otros patrones culturales debería al menos contribuir a abrirnos la mente y relativizar nuestras propias creencias.

Ahora bien, hemos comenzado preguntándonos si las intuiciones emocionales poseen o no un valor heurístico como guías adecuadas del razonamiento moral, o bien constituyen un obstáculo para el mismo; de modo que el lector podrá preguntarse qué relación guarda esto con la valoración equitativa o diferencial de los diferentes fundamentos morales. Veamos el asunto más de cerca: el propio Haidt asume implícitamente que no todas nuestras evaluaciones morales intuitivas son moralmente justificables por la vía de la deliberación racional. Si bien él piensa que cualquier evaluación moral –independientemente de cuál sea su naturaleza– se dispara intuitivamente frente a ciertos estímulos (situaciones moralmente evaluables), y su fundamentación racional no es más que un intento de justificación *post-hoc* en el que las razones esgrimidas no coinciden con las verdaderas causas que desencadenaron tales evaluaciones, de todos modos asume que algunas intuiciones morales son justificables por la vía racional y otras no, fenómeno que él mismo procura demostrar mediante los experimentos en los que utiliza escenarios que desencadenan un estado de “perplejidad moral” (como el de los hermanos incestuosos y muchos otros). En estos experimentos, los participantes siguen aferrándose a sus juicios intuitivos aun cuando no puedan dar razones válidas que justifiquen su evaluación moral, la cual fue desencadenada por emociones como el asco, e incluso la ira. Este fenómeno de perplejidad moral hallaría su explicación última en los diferentes códigos de comportamiento que de algún modo contribuyeron a regular las relaciones sociales, las costumbres, los hábitos, etc., conduciéndolos en una dirección adaptativa pero por razones no necesariamente vinculadas a la esfera de lo moral (por supuesto, siempre y cuando asumamos de antemano un criterio de demarcación claro entre cuestiones morales y cuestiones extra-morales, que para el código ético liberal sería específicamente el criterio asociado a nociones de daño, justicia y derechos).

Cabe pensar que Haidt asume implícitamente este criterio liberal minimalista³ al diseñar específicamente experimentos en los que se pone de manifiesto que las personas juzgan

³ En realidad no queda muy claro si asume dicho criterio porque en el fondo cree que es el correcto y adecuado, o sólo porque considera que ese es el código ético que *de hecho* los liberales reconocen como correcto, y quiere demostrar, o bien que no todos evalúan del mismo modo que los liberales, o bien que incluso los liberales son sensibles a ciertas transgresiones morales que tendemos a evaluar de manera intuitiva, inmediata y emocional, más allá de nuestras creencias racionales. Cabe aclarar además que, si bien la intención explícita de Haidt mediante estos experimentos es la de demostrar que el razonamiento moral más común es *post-hoc*, y que los juicios morales son desencadenados por intuiciones inmediatas (vale decir, cuando realizó dichos experimentos Haidt no planteó ninguna hipótesis en relación al *contenido* de los juicios morales y, por ende, a las razones últimas que llevan a las personas a adjudicar de manera inmediata una valencia positiva o negativa a las situaciones

moralmente un espectro muy amplio de situaciones en las que, aparentemente, el agente no produce ningún daño concreto a otros (por ej., la mujer que lava el inodoro con la bandera de su país, el hombre que se masturba con el pollo antes de comerlo, la familia que se come a su mascota después de muerta, los hermanos que deciden tener relaciones sexuales con protección, dando ambos su consentimiento y disfrutando de la situación, etc.). Cada uno de estos experimentos revelaría nuestra sujeción emocional, incluso mucho más allá de nuestro control cognitivo, a diversos códigos morales (el comunitarista -lealtad intragrupal- en el primer ejemplo, el conservador -pureza/santidad- en el segundo, tercero y cuarto), los cuales a su vez responden a desafíos adaptativos específicos. ¿Son estos desafíos circunscribibles de algún modo a la esfera de la moralidad, no en términos descriptivos –pues ya sabemos que es un hecho que tales situaciones desencadenan fuertes emociones morales-, sino en términos normativos? En otras palabras, ¿*deberíamos* considerar tales hechos como moralmente evaluables, y las transgresiones descriptas como *genuinamente* inmorales?

En su artículo “When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize” (2007), Haidt afirma que la interpretación liberal de las preocupaciones morales de los conservadores como una mera manifestación de la defensa y preservación egoísta de sus intereses de clase, género, etc. (vale decir, de los intereses del statu quo), en realidad se basa en la incapacidad de reconocer el valor moral intrínseco de las fundaciones morales que los conservadores también incluyen entre sus intereses. Dicho sea de paso, también los liberales atribuyen erróneamente a los conservadores falta de preocupación por cuestiones de daño, justicia y derecho, cuando la evidencia empírica muestra que dichos asuntos sí les atañen, la diferencia es que a esas preocupaciones le suman muchas otras que los liberales no perciben como verdaderas preocupaciones morales. En este artículo, Haidt hace un esfuerzo por situarse desde la perspectiva de los conservadores y comprender sus razones, en lugar de simplemente juzgarlos como estúpidos o directamente inmorales. Desde el momento en que los liberales o progresistas asumen a priori (siguiendo el criterio monista o minimalista representado en el campo de la psicología moral por Piaget, Kohlberg y Turiel) que cualquier preocupación moral debe estar al servicio de la lucha por causas justas, vale decir, por maximizar el bienestar y los derechos de los individuos (por ej., garantizando el acceso a tales derechos a individuos y grupos históricamente postergados o excluidos), interpretan las preocupaciones de los conservadores como basadas en criterios no morales, cuyo origen causal debe ser buscado apelando a motivaciones ajenas a la esfera moral como “el egoísmo, el miedo existencial y el prejuicio ciego” (Haidt 2007, 101).

Uno de los enfoques principales del estudio de las motivaciones políticas establece que el conservadurismo político es una forma de cognición social motivada (Jost *et al.* 2003, 340;

evaluadas), de todos modos el diseño experimental parte del supuesto implícito de que en principio habría situaciones que no *deberían* ser moralmente evaluables porque no estarían asociadas a daño, justicia o derechos, a los fines de mostrar que aun así las personas las evalúan moralmente. De allí que podamos suponer que Haidt asume implícitamente que la evaluación moral negativa de los escenarios planteados en sus experimentos es en realidad incorrecta y depende de ciertos sesgos asociados a nuestra cognición moral.

citado por Haidt 2007, 101). Las ideas conservadoras, al oponerse a los cambios sociales y aferrarse a las tradiciones y a lo ya conocido, permiten reducir el miedo, la ansiedad y la incertidumbre frente a escenarios desconocidos que suelen ser percibidos como catastróficos o apocalípticos. Otra motivación es la reducción de la ambigüedad, invocando estructuras sociales claramente organizadas y jerárquicas donde cada cosa ocupa su lugar y adquiere definiciones y contornos precisos. Finalmente, una tercera motivación, la que más se suele “denunciar” desde posiciones liberales, es la de explicar, ordenar y justificar la desigualdad entre grupos e individuos.

Haidt afirma también que muchos debates entre conservadores y liberales se centraron exclusivamente en el fundamento moral de justicia/reciprocidad (por ej., la discusión sobre si la ayuda social tendiente a garantizar mejores condiciones de igualdad y equidad atenta contra el principio del mérito), mientras que su posición pretende ir más allá, al señalar que los conservadores tienen también otras preocupaciones morales que los liberales no reconocen como tales (por ej., la lealtad incondicional al propio grupo, o ‘patriotismo’, el respeto a la autoridad y la evitación de los placeres). A mi modo de ver, no solo se trata –como parece sugerirlo Haidt– de que los liberales no reconozcan tales preocupaciones como genuinas e importantes, o que simplemente no las comprendan o las ignoren. A mi juicio las consideran directamente deplorables, pues han desarrollado, en parte por la vía del aprendizaje cultural (aunque no por mero condicionamiento irreflexivo, sino quizás por la deliberación y el razonamiento desde la perspectiva social y dialógica que defiende Haidt), una forma de inhibir conscientemente las emociones que nos llevan a valorar aspectos como la familia, la patria o la religión, y sustituirlas por emociones de signo contrario. No podemos ignorar que el prejuicio hacia el grupo rival es también una forma de razonamiento motivado que afecta a cualquier grupo, incluyendo a los liberales, para quienes ciertos términos (por ej. Dios, patria, hogar, vicios, pecado, familia) están intrínsecamente asociados a ideologías que es necesario combatir, de modo que su sola enunciación evoca automáticamente emociones con valencia negativa. Sin embargo, podría decirse que la mayoría de los liberales respeta en los hechos los cánones sociales defendidos abiertamente por los conservadores y en el fondo no sólo no reniega de ellos (por ej., suelen tener familias convencionalmente constituidas, amar a su esposos e hijos, sentir nostalgia por su patria cuando están afuera o enorgullecerse cantando el himno, y también probablemente invoquen a Dios u otra entidad trascendente en situaciones límite, además de que no suelen tener vicios ni valorarlos como algo positivo). Parafraseando la famosa frase según la cual Wittgenstein echa a la metafísica por la puerta pero la deja entrar por la ventana, también los liberales en el fondo convalidamos en los hechos muchos valores que los conservadores no tienen vergüenza en proclamar, aunque escondamos bajo la alfombra esas inclinaciones puramente emocionales por ser éstas incapaces de pasar por el tamiz de la crítica racional. La posible razón es que nos situamos desde la perspectiva de un paradigma moral que promueve las libertades individuales y la afirmación del interés primario del individuo por encima del interés de la comunidad, paradigma que sería fruto de un esfuerzo de la razón por desprenderse de los mitos y prejuicios que nos mantienen atados a las tradiciones

y que no pueden justificarse por la vía racional. Por ej., la priorización de la propia familia, comunidad o grupo de pertenencia sería contraria al principio de igualdad e imparcialidad que nos exhorta a adjudicar el mismo valor y consideración moral a cualquier ser humano; el respeto por las jerarquías sociales y quienes reconocemos como autoridad también violaría el principio de trato igualitario a cualquier ser humano, o la imposición de normas que regulen la vida privada de la gente atentaría contra el principio de libertad y autodeterminación individual. ¿Pero queremos en el fondo romper con todos los mandatos y hábitos sociales profundamente arraigados en nuestro psiquismo, por un lado por haberlos “mamado” desde que nacimos, y por el otro porque la forma cultural específica que adoptan es compatible con intereses adaptativos de vieja data? Por ej., ¿estaríamos felices de que nuestros hijos vayan al colegio desnudos, y no respeten de ningún modo la autoridad del docente?, ¿escupiríamos en la bandera de nuestro propio país?, ¿renunciaríamos a priorizar a nuestros propios hijos o familiares por sobre cualquier otra persona?, ¿escribiríamos de cualquier manera, violando las normas ortográficas, por considerar que el lenguaje no es más que un constructo social arbitrario? Existen hábitos sociales profundamente arraigados que simplemente cumplimos sin chistar y consideramos como parte del sentido común y de lo que llamamos “civilización”. En síntesis, en casi todos los órdenes de la vida cotidiana nos limitamos a acatar las normas de la propia comunidad, y, por lo general, salvo en el caso de los movimientos más radicalizados que en general no suelen gozar de la aprobación social ni siquiera de quienes se autoproclaman liberales o progresistas, consideramos que es más el pensamiento crítico que las acciones disruptivas concretas lo que basta para hacernos sentir relativamente libres, pero no nos parece necesario ni deseable atentar de hecho contra todas las estructuras y normas sociales (resultantes de una compleja retroalimentación entre inclinaciones naturales y patrones culturales).

En síntesis, existen patrones culturales profundamente arraigados y grabados a fuego en nuestro psiquismo, a los que adherimos emocionalmente por haberlos incorporado a lo largo de nuestro proceso de socialización primaria y secundaria. Al mismo tiempo, si bien la incorporación de dichos patrones se habría dado por la vía de la socialización, su razón de ser última, tal como lo venimos argumentando, radicaría en su valor adaptativo, al permitir la fijación de pautas capaces de organizar y estructurar las sociedades humanas para que cumplan adecuadamente funciones tales como la reproducción y viabilidad de la descendencia, la coordinación de esfuerzos cooperativos para lograr objetivos que ningún ser humano podría alcanzar por sí mismo, el establecimiento de lazos de identificación con los miembros del propio grupo (aunque su motivación original –y que pervive actualmente- haya sido la rivalidad y enfrentamiento con otros grupos), el establecimiento de jerarquías sociales para evitar permanentes luchas por el poder y los recursos entre individuos, la apelación a lo sagrado y trascendente como fuente de sentido y garantía del cumplimiento de las normas, etc. Todos reconocemos de algún modo la importancia de preservar al menos aspectos básicos de dichas estructuras, e incluso la apertura y disposición al cambio por parte de los liberales se topa con un límite emocional e inconsciente que nos insta en el fondo a rechazar la ruptura absoluta de todas las estructuras sociales vigentes (más bien seguimos respetándolas plenamente en los

hechos, seamos o no conscientes de ello). Los conservadores, en cambio, asumen explícitamente su rol de guardianes o centinelas de tales estructuras (Kohlberg diría que simplemente no superaron los primeros estadios del desarrollo moral).

En relación a la crítica liberal según la cual los argumentos de los conservadores se basan en razonamientos motivados por el autointerés y la necesidad de preservar sus privilegios de clase, un posible ejemplo que parece ser completamente ajeno a estas motivaciones es el del alegato en contra del aborto. ¿En qué podrían favorecerse los sectores hegemónicos de la explosión demográfica, la proliferación de niños pobres que incluso pueden constituir una amenaza a los intereses de los grupos privilegiados que vivirán rodeados de poblaciones marginales amenazando su seguridad, y obligándolos a hacerse cargo de algún modo del problema? Más allá de si estamos de acuerdo o no con adjudicar un alto valor intrínseco al embrión o feto como persona humana, parecen caber pocas dudas de que la defensa de la vida del niño por nacer tiene una inspiración exclusivamente deontológica, y no se basa en este caso en un cálculo costo-beneficio tendiente a obtener una ventaja práctica por parte de los sectores conservadores. Apelo a este ejemplo, siguiendo de algún modo la vía de análisis que propone Haidt, para poner en evidencia que, siendo que la moral conservadora asume como relevantes un espectro de preocupaciones mucho más amplio que el del código ético liberal, no podemos encasillar sus intereses en un único tipo de motivación. Por el contrario, las preocupaciones morales conservadoras pueden tener orígenes (tanto biológicos como socio-culturales) muy diferentes, e incluso incompatibles entre sí. Por ej., los que actualmente son rotulados como “conservadores” (tomaremos como caso paradigmático a los republicanos en EEUU), combinan dos tipos de valoraciones cuya compatibilidad no queda para nada clara: por un lado, en el plano de la política económica defienden el neoliberalismo –y éste sería el aspecto puntual que desencadena la valoración moral de los liberales, para quienes los juicios morales conservadores no son más que una justificación encubierta de sus intereses de clase-, pero en el plano de la vida privada defienden valores tradicionales, siendo sólo algunos parcialmente interpretables como razonamiento motivado. Por ej., la valoración prioritaria de la propia familia podría justificar indirectamente el nepotismo; y el patriotismo claramente justifica una consideración moral reducida, e incluso hostilidad directa contra otros grupos, lo que legitimaría, vg., una política exterior opresora que sólo favorece al propio grupo de pertenencia en detrimento de los demás. También el principio de obediencia a la autoridad es funcional a los sectores de poder. Sin embargo, tal como lo venimos analizando, existen muchos otros valores tradicionales cuya justificación no parece compatible con ningún razonamiento egoístamente motivado, sino con genuinas convicciones morales (independientemente de que las compartamos o no). Ya hemos mencionado las que tienen que ver con el resguardo de estructuras sociales que, con sus defectos y virtudes, han resultado exitosas para la preservación de las sociedades humanas, y por ende de nuestra especie. En relación al tema del aborto, por ej., aun cuando pudiera alegarse que dicha defensa es subsidiaria de una religión particular propia de la cultura occidental en la que los conservadores en cuestión fueron profundamente socializados; no podemos negar que su contenido es plenamente compatible con las orientaciones

justicia/derechos y cuidados, propias del código ético liberal, cuya influencia está presente tanto en liberales como en conservadores, al tratarse de una orientación moral básica que está en la raíz del sentido moral de nuestra especie (la discusión en relación a este tema pasa por a quién adjudicar prioridad como sujeto de derechos, si a la madre o al niño por nacer, pero en ambos casos la inspiración es altruista y apunta al respeto por los derechos humanos y la protección de las personas).

Por otra parte, es bastante común que los liberales de origen occidental, en consonancia con el principio de pluralismo y tolerancia a la diversidad cultural, tendamos a juzgar diferencialmente la validez moral de los códigos comunitaristas y conservadores dependiendo del grupo, etnia o cultura sobre el que aplicamos el juicio, y de nuestra percepción de si quienes los detentan pertenecen a sectores hegemónicos y privilegiados, o marginales y postergados (en otras palabras, si los situamos en el lugar de las víctimas o los victimarios). De esto se desprendería que ciertas valoraciones y normas que defenestramos en nuestra propia cultura nos parezcan muy románticas y éticamente defendibles en otras. Por ej., si a un liberal se le pide que juzgue las creencias y costumbres de un pueblo originario de su país o territorio, y se le dice que sus miembros se sienten muy arraigados a su cultura y comunidad (orientación lealtad intragrupal), que cualquier decisión a tomar la consultan con el cacique, chamán o guía espiritual del grupo y respetan el dictamen de este último (orientación autoridad), que tienen una gran cantidad de rituales que les permiten sentirse conectados con sus dioses (orientación pureza/santidad), e incluso que tienen prácticas sociales que en otro contexto no dudaríamos en condenar moralmente, ¿cómo esperaríamos que juzgue tales hábitos? Mi predicción es que no sólo aceptaría ese conjunto de hábitos y valores, sino que, más aún, le parecerían totalmente loables y dignos de admiración y respeto. Pero si se les diera un ejemplo equivalente cuyos protagonistas fueran miembros de su propia cultura, probablemente condenaría la orientación conservadora de esas prácticas. ¿Qué nos hace ser indulgentes y respetuosos en un caso, y detractores implacables en el otro? Otro ejemplo es cuando algunos grupos feministas condenan cualquier ínfima expresión “micromachista” dentro de su propio entorno cultural, desde una frase poco feliz hasta un piropo o una mirada indiscreta, pero respetan, e incluso reivindicán, los valores y tradiciones culturales de otros pueblos, como los islámicos, aun cuando éstas violan sistemáticamente y de raíz todos los principios que el feminismo defendería de manera incondicional. Se trata, por un lado, de la eterna contradicción entre la defensa de la tolerancia y el respeto por la diversidad cultural propia del código ético liberal (que extiende el principio de autonomía de los individuos a los pueblos, adjudicándoles a éstos el derecho a su libre determinación), y los límites de dicha tolerancia en los casos en que sus destinatarios contradicen sustantivamente los valores que dan sentido y razón de ser al propio código ético promotor de la tolerancia. Pero, por otro lado, también existe el supuesto tácito de que los valores conservadores en los sectores hegemónicos estarían al servicio del statu quo, mientras que en otros contextos podríamos aceptar que cumplen otros fines. También hay cierta dificultad para asumir que la dominancia-subordinación al

interior de los grupos puede estar presente en cualquier entorno cultural, aún en pueblos que desde la perspectiva de la política exterior consideramos subordinados, por haber sufrido la dominación de civilizaciones más poderosas.

Al igual que el ejemplo anterior sobre el aborto, este último también puede ayudarnos a comprender la defensa de Haidt de la existencia de motivaciones *genuinamente morales* por parte de los conservadores. Visto desde la perspectiva de sociedades más tradicionales (por ej., los pueblos originarios de América), valores como la lealtad intragrupal, el respeto a la autoridad y la regulación y ritualización de muchas prácticas de la vida cotidiana, nos parecen genuinamente morales y no los asociamos en absoluto con motivaciones egoístas ni ligadas a la legitimación de los privilegios de una clase dominante (aun cuando esa motivación podría haber existido perfectamente en las sociedades fuertemente estratificadas del pasado). En las sociedades denominadas “cerradas”, los cambios son percibidos como una verdadera amenaza que atenta contra los valores comunes que aglutinan y dan sentido a la comunidad; y la defensa de los valores conservadores en las sociedades occidentales puede entenderse en términos de la percepción de esa amenaza potencial contra las bases sobre la que se cimenta toda la estructura social, a menudo con predicciones un tanto apocalípticas basadas en el temor de que si se relajan algunas costumbres y se toleran algunas prácticas sociales que atentan contra el orden convencional, las consecuencias pueden generar un desmembramiento social o atentar contra las estructuras básicas que hacen posible la vida en sociedad. Por ej., desde esta lógica, la aceptación de prácticas como el matrimonio homosexual, el derecho a la paternidad en parejas del mismo sexo, el sexo libre, la crianza monoparental por parte de mujeres que rechazan a los hombres, la aceptación de identidades sexuales no binarias, etc., atentarían contra la continuidad de la institución familiar, que es la que garantiza la crianza de las nuevas generaciones, de modo que su ruptura afectaría nada menos que la continuidad y desarrollo de la especie. Al respecto, cabe asumir que tras este tipo de preocupaciones subyacen intereses y motivaciones genuinamente morales (aunque no las compartamos), en el sentido de que existe una percepción de daño potencial y una suerte de víctima (la sociedad como un todo) que sufriría las consecuencias negativas de la ruptura del orden social vigente.

En otras palabras, frente a la constatación fáctica resultante de los experimentos de Haidt que demostrarían que las personas juzgan un espectro muy amplio de comportamiento y situaciones morales aunque éstos no incluyan un daño directo y una víctima, cabe señalar que el criterio de daño adoptado por Haidt está restringido a los supuestos liberales en relación a qué hechos deben ser objetivamente concebidos como “daño”. Ya hemos mencionado en el ejemplo anterior una concepción de daño más “abstracta” que la consideración de una víctima puntual (lo que se daña es el tejido social, la moral colectiva, etc.). Sucede que las evaluaciones morales conservadoras o comunitaristas apelan a un criterio de daño más amplio y menos reduccionista, fenómeno que puede explicarse teniendo en cuenta nuestra condición de animales profundamente simbólicos, para quienes la categoría de daño o perjuicio no se reduce a daños físicos y palpables (e incluso a víctimas concretas), sino que abarca factores subjetivos asociados a emociones complejas, ligadas a su vez al valor simbólico que le

atribuimos a ciertos objetos y/o situaciones.⁴ Por ejemplo, una bandera, aunque objetivamente sea un pedazo de tela, subjetivamente representa o simboliza un país con el que un grupo de personas se identifica afectivamente, de modo que la mente asocia directamente (sin que medie ningún razonamiento analógico explícito) el daño o desprecio por un pedazo de tela; a la descalificación, ofensa o provocación hacia el grupo auto-identificado con dicha bandera. El cadáver de un ser querido con el que tuvimos previamente un vínculo afectivo, sea humano o no, es percibido como sagrado en la medida en que la mente sigue asociando ese cuerpo con el individuo que “habitaba en él” (de nuevo, sin ninguna mediación deliberativa, sino de modo espontáneo y automático), aun cuando literalmente se haya transformado en materia inanimada. Podríamos pensar también en situaciones tales como las transgresiones a ciertos “códigos de honor”, que en otras épocas eran consideradas afrentas imperdonables (e incluso las “micro-ofensas”, tan en boga en estos tiempos), situaciones que dan cuenta de que el código liberal presupone un modelo de ser humano basado en una racionalidad instrumental, artificial y abstracta, que no contempla nuestra condición profundamente simbólica y nuestras emociones complejas asociadas a la misma. El otro criterio de daño anteriormente mencionado es el que hace referencia a los presuntos efectos negativos, e incluso catastróficos, resultantes de la aplicación de ciertas políticas o decisiones que, llevadas al extremo, atentarían severamente contra el orden vigente, desmembrando el tejido social, al destruir los cimientos que lo sostienen. Por ej., desde la óptica conservadora se podría argumentar que una sociedad completamente laica y atea que no vive bajo la mirada de un Dios que castiga los malos actos, o bajo la expectativa de la salvación del alma en el más allá, perdería todo incentivo para comportarse moralmente; o que la “ideología de género”, la ampliación de derechos a quienes tienen identidades sexuales fuera de la “norma”, los intentos de eliminar la institución matrimonial por atribuirle un origen patriarcal, etc., atentan contra la propia estructura social que hace posible la preservación de la especie y la continuidad de las nuevas generaciones.

⁴ En relación a una observación hecha por el revisor, quien señaló que no está claro cuál es el sentido que Haidt adjudica al término ‘valoración’, ni si él asume una concepción subjetivista de las valoraciones humanas, cabe aclarar que las reflexiones en torno de la percepción subjetiva de daño basadas en nuestra capacidad simbólica no pertenecen a Haidt. Son, en cambio, reflexiones propias que fueron abordadas en trabajos previos (Zavadviker, 2017). Haidt, al parecer, parte de la asunción de una noción de daño más restringida, compatible con el código ético liberal, que aparentemente excluye de la categoría de “daño” a cualquier tipo de acción que no implique un perjuicio material, objetivo y directo. La comprobación de que la gente de todos modos tiende a reaccionar negativamente frente a acciones que, de acuerdo a su definición previa, no implican daño, le permite obtener evidencia a favor de la existencia de otros códigos éticos alternativos al código liberal que también ejercen un influjo poderoso sobre nuestros juicios morales. Si bien concuerdo en gran medida con sus conclusiones, cabe preguntarse si los juicios morales promovidos por estos códigos realmente excluyen la categoría de daño, o bien apelan a una noción de daño más amplia y abstracta, basada en percepciones subjetivas que a su vez dependen de nuestra capacidad simbólica.

4. Asunciones normativas deducibles del modelo intuicionista-social (SIM)

Apliquemos ahora las consideraciones normativas en relación a la valoración que hace Haidt de las intuiciones emocionales en contraposición a los juicios deliberativos. Si bien en “The emotional dog and its rational tail” (2001), Haidt aclara desde un principio que su teoría intuicionista-social “consiste en una descripción respecto de cómo los juicios morales son realizados, no en una afirmación normativa o prescriptiva sobre cómo los juicios deberían hacerse” (Haidt 2001, 4); luego de exponer diversos tipos de sesgos y falacias ligados al razonamiento motivado, el autor señala: “Esta revisión no pretende implicar que las personas sean estúpidas o irracionales. Su objetivo es demostrar que las raíces de la inteligencia humana, la racionalidad y la sofisticación ética no deben buscarse en nuestra capacidad de examinar y evaluar pruebas de forma abierta e imparcial. En lugar de seguir adorando la razón como los antiguos griegos, deberíamos buscar las raíces de la inteligencia humana, la racionalidad y la virtud en lo que la mente hace mejor: la percepción, la intuición y otras operaciones mentales que son rápidas, realizadas sin esfuerzo y, en general, bastante precisas” (Haidt 2001, 22).

Estas afirmaciones exceden el aspecto meramente descriptivo para deslizar una conclusión normativa, o al menos valorativa, ya que se afirma que las operaciones mentales rápidas y realizadas sin esfuerzo como la percepción y la intuición en general suelen proporcionar respuestas precisas y forman parte de lo que mejor hace nuestra mente. Más adelante afirma que el razonamiento moral en las circunstancias más usuales y realistas (por ej., la de una conversación espontánea entre vecinas, en lugar de una situación experimental artificial con dilemas hipotéticos y poco emocionales en los que las personas son instadas a reflexionar más en profundidad sobre un asunto) no suele estar comprometido con la búsqueda de la verdad sino con la confirmación de conclusiones asumidas de antemano. ¿En qué sentido, entonces, puede afirmar Haidt que esas reflexiones espontáneas cargadas de prejuicios, imprecisiones, razonamientos motivados por intereses ajenos a la búsqueda de la verdad objetiva y justificaciones que sólo buscan reafirmar creencias previas acopiando la cantidad de evidencia mínima que las confirme, forman parte de lo mejor que puede hacer nuestra mente y, en general, dan lugar a respuestas precisas?

Cabe señalar que el criterio de corrección al que apela Haidt en este punto está más ligado a las capacidades cognitivas de nuestra mente a la hora de razonar moralmente, que al carácter intrínsecamente moral de nuestros juicios y razonamientos en lo que respecta a su contenido.

Por otra parte, la teoría intuicionista-social, como su nombre lo indica, no sólo hace hincapié en las creencias morales de base biológica que sustentamos por su presunto valor adaptativo (en el contexto ancestral o bien en los nuevos contextos tal como fueron modificándose a lo largo de la historia de la humanidad), sino que también apela a su origen social. El aspecto social de la teoría de Haidt hace referencia a la adquisición, generalmente acrítica, de la mayoría de nuestras intuiciones morales por la vía del “condicionamiento social”, intuiciones de las que nos apropiaríamos por el sólo hecho de que forman parte del discurso con el que fuimos socializados en nuestro (o nuestros) grupos de pertenencia. En tal sentido, muchos

sesgos estarían asociados, no sólo a predisposiciones biológicas que nos instan a adoptar ciertas creencias por su presunto valor adaptativo, sino también a la incorporación de intuiciones sociales por una vía meramente persuasiva en la que la fijación de creencias puede depender de aspectos tales como la simpatía que experimentamos frente al interlocutor, nuestra identificación con el grupo social al que éste pertenece, etc. En “The emotional dog...” (2001), Haidt enumera una vasta cantidad de sesgos, no relacionados con predisposiciones “innatas” asociadas al *contenido* de los mismos, sino referidos al *modo como tendemos a adquirir información cultural*, vale decir, a los aspectos que nos hacen más o menos susceptibles a adoptar ciertas creencias, valoraciones y versiones de los hechos, no tanto -o no sólo- por su contenido, sino por aspectos tales como quién es el emisor del discurso, si este pertenece al grupo con el que nos identificamos, si nos cae simpático, si confirma nuestros prejuicios previos, etc.

Haidt enumera estos sesgos englobados bajo el concepto de ‘razonamiento motivado’ dando por sobreentendido, como es evidente, que se trata de errores cognitivos. Al comienzo de “The emotional dog and its rational tail”, afirma que “una correcta comprensión de la base intuitiva del juicio moral podría ser útil para ayudar a los educadores en la toma de decisiones a la hora de diseñar programas (y entornos), con el fin de mejorar la calidad del juicio y el comportamiento moral” (Haidt 2001, 4). En tal sentido, parece dar a entender, si bien no es específico al respecto, que la detección de sesgos, falacias, razonamiento motivado, en fin, que el dominio de la intuición emocional sobre el razonamiento revelaría un déficit o limitación cognitiva importante, afirmación que se contrapone a la de la cita anterior en la que ponderaba positivamente nuestra capacidad de realizar operaciones mentales rápidas, intuitivas, sin esfuerzo y, en general “bastante precisas”. También en las conclusiones de su libro *The Righteous Mind*, Haidt afirma que espera que su libro nos haya servido para autopercebirnos (a nosotros y a quienes nos rodean) como pequeños jinetes sobre un enorme elefante (vale decir, como arrastrados y dominados por el influjo de intuiciones emocionales que en gran medida escapan a nuestro control racional), ya que la posibilidad de advertir el “ridículo” carácter *post hoc* de nuestros razonamientos nos permitirá ser más comprensivos con nuestros contrincantes ideológicos. En otras palabras, aquí también desliza que nuestra condición “natural” de sujetos dominados por intuiciones espontáneas no da lugar a actitudes epistémicamente correctas sino a razonamientos distorsionados y emocionalmente sesgados, y advierte sobre la necesidad de tomar conciencia de los mismos, eventualmente para superarlos por la vía de la reflexión crítica, aun cuando posiblemente suponga que dicha capacidad de superación racional es limitada.

Pero veamos ahora otras “recomendaciones” (vale decir, implicancias normativas) que desliza el autor en las conclusiones de *The Righteous Mind*. En relación a la segunda parte de su obra, en la que presenta la *FMT* y realiza un alegato en contra del monismo moral, hace referencia a la variabilidad en las necesidades y desafíos que enfrentan diversas sociedades, hecho que explicaría (y además justificaría) la coexistencia de múltiples y variadas orientaciones morales a la manera de un kit de herramientas adaptativo a la medida de las necesidades de cada sociedad o grupo. Esta conclusión, a diferencia de la anterior, nos permite anotar un punto

a favor de la perspectiva naturalista y la justificación adaptacionista de nuestra arquitectura moral. Haidt cita al filósofo Isaiah Berlin, cuya frase pretende expresar que la aceptación de fundamentos morales alternativos no es equivalente al relativismo moral, en la medida en que no se trata de que exista una variedad infinita de creencias morales de cualquier tipo, sino un conjunto relativamente limitado de orientaciones morales para las cuales es posible encontrar algún fundamento y razón de ser en la medida en que son compatibles con determinados desafíos adaptativos.

Creo que la contradicción entre ambas posiciones puede ser entendida, como ya lo sugerimos, apelando a la ambigüedad del criterio implícito de corrección referido a nuestros juicios morales: muchas evaluaciones que, si tomáramos distancia cognitiva y evaluáramos críticamente, podríamos juzgar como falaces, sesgadas, prejuiciosas, carentes de justificación teórica y evidencia empírica suficiente, –o, lo que es peor, carentes de un fundamento “genuinamente” moral-, pueden sin embargo formar parte de una suerte de kit de herramientas innato capaz de moldear nuestra cognición social y moral orientándola en una dirección adaptativa, aun cuando nuestra propia razón sea capaz de percibir su carácter éticamente controvertido. Una posible resolución de esta dicotomía podría ser la de asumir que nuestros juicios morales espontáneos podrían resultar relativamente suficientes para desempeñarnos más o menos eficazmente en la vida cotidiana, guiando nuestras interacciones sociales y reacciones emocionales frente a escenarios usuales de la vida diaria, pero no serían adecuados para la toma de decisiones normativas en la esfera pública (consensuar normas, principios y valores, juzgar personas, situaciones y actos en el terreno jurídico, tomar decisiones políticas –en ámbitos como la salud, la educación, la economía- cuyas repercusiones afectan a la sociedad en su conjunto-, etc.). En estos ámbitos, las intuiciones espontáneas no deberían tener relevancia alguna como guías adecuadas para la toma de decisiones, a menos que: a) Coincidan con las conclusiones resultantes de procesos deliberativos lentos y concienzudos, o b) Cumplan una función en el sentido inverso: su detección y reconocimiento nos habilite para reconocer su carácter falaz, sesgado, y prejuicioso, de modo tal de someterlas a un control cognitivo, procurando evitarlas por la vía de la crítica racional.

Admito que esta solución no me convence en absoluto, ya que en un plano sustantivo asumo como un valor *per se* que los ciudadanos en general tendemos a utilizar la reflexión racional y el juicio crítico, más que nuestras emociones inmediatas, para guiarnos en todos los órdenes de la vida cotidiana.

Sea como fuere, no resulta satisfactoria la disociación que parece hacer Haidt entre el contenido de las creencias y el modo como éstas desencadenan intuiciones por la vía de la socialización y de la interacción social, pues en última instancia la razón por la cual ciertas situaciones, prácticas sociales, hechos, discursos, etc., despiertan reacciones intuitivas emocionales con valencia positiva o negativa, no puede ser otra sino su *contenido*. En otras palabras, lo que desencadenaría tales intuiciones dependería de nuestra posesión a priori (o bien basada en la propia experiencia) de sesgos asociados a la cognición moral, algunos de los cuales podemos convalidar por la vía racional, y otros no por responder a desafíos adaptativos

no estrictamente morales, o quizás incluso inmorales (como la defensa del interés propio), pero que hemos procesado como morales a lo largo de nuestra socialización (quizás por el interés adaptativo de forjarnos una buena reputación social ante los demás y ante nosotros mismos, siendo ésta una herramienta imprescindible para obtener ventajas en las sociedades humanas, que dependen profundamente de la cooperación entre individuos -véase Trivers 1971).

Aun cuando quizás no haya sido la intención de Haidt ignorar el contenido de las intuiciones como la posible *causa* de su activación frente a ciertas situaciones, en *The emotional dogs...*, al poner el énfasis en los factores sociales que contribuyen a que adhiramos (por lo general inmediata y acríticamente) a ciertas intuiciones y no a otras, no logró una síntesis adecuada entre ambos factores motivacionales (el contenido de las intuiciones y los sesgos que intervienen en su adquisición).

Por tal motivo, y a mi modo de ver, el *SIM* y la *FMT* podrían ser concebidas en cierto modo como dos teorías paralelas sobre la cognición social y moral en los seres humanos. Ambas explican hechos relevantes, pero hacen referencia a asuntos distintos que sólo se entrecruzarían cuando las intuiciones morales de las que habla Haidt en *The emotional dog*, poseen una raigambre biológica y un trasfondo adaptativo. Pero si hablamos de intuiciones socialmente adquiridas y de la tendencia de la gente a adherir más a unas que a otras sólo por el hecho de que el interlocutor utilizó diversos recursos persuasivos, pareciera que se está hablando de otro tipo de sesgos (aquellos vinculados a nuestra susceptibilidad para adoptar y adherir a discursos sociales, que también, desde luego, podrían estar asociados a ciertas predisposiciones propias de una especie netamente social como la nuestra). También la tendencia a adherir al pensamiento del propio grupo y construir un “Otro” (grupo rival con el cual competir y en quien depositar todos los males, como un modo de reforzar la propia identidad grupal), sería un tipo de sesgo indirectamente asociado a la adhesión de ciertas creencias, incluso con cierta independencia de su contenido, por el sólo hecho de que pertenecen al propio grupo. Sin embargo, también esas divisiones entre grupos se generaron originariamente por cuestiones ideológicas, de modo que tampoco el contenido de las creencias que defienden distintos grupos sería irrelevante, aun cuando sus adeptos exhiban una tendencia a aceptar acríticamente cualquier creencia o argumento propio de su grupo.

5. Conclusión

Considero que aún queda, o bien un largo trabajo de ajuste y articulación entre el Modelo Intuicionista Social y la Teoría de los Fundamentos Morales; o bien, por el contrario, una distinción más clara de los dominios específicos de los que cada una de estas teorías pretenden dar cuenta. Sin embargo, no quedan dudas de que Haidt contribuyó con ambas teorías a develar aspectos cruciales de nuestra cognición moral que sentaron y seguirán sentando las bases para muchísimos desarrollos posteriores, y con su *FMT* generó una guía heurística fundamental para iluminar la comprensión del espectro de orientaciones morales que subyacen a

las preocupaciones de nuestra especie; y que a su vez nos sirve de materia prima para abordar y comprender la profunda polarización ideológica vigente en las sociedades actuales (y probablemente en todas las sociedades a lo largo de la historia).

Básicamente, podríamos considerar que la *FMT* de Haidt, como así también su teoría intuicionista-social, aportan nuevos argumentos que contribuyen con mayor claridad a reavivar el antiguo debate normativo entre universalismo y relativismo moral. Mientras las discusiones previas (limitadas por lo general al terreno filosófico) sólo detectaban la enorme variedad y flexibilidad en las creencias morales en distintas culturas y momentos históricos, preguntándose hasta dónde sería lícito asumir una validez moral equivalente para todas ellas, pero sin un intento de desentrañar su posible significado, valor adaptativo, etc.; Haidt, apoyado a su vez en los avances en el terreno de la Antropología, la Psicología Moral Experimental, la Psicología Cognitiva, la Psicología Evolucionista, la Sociobiología, etc., contribuyó enormemente al esclarecimiento de los diferentes códigos morales vigentes, con lo cual redujo el espectro infinito de manifestaciones culturales a un grupo relativamente reducido de preocupaciones morales adaptativamente relevantes a partir del cual es posible explicar y dar sentido a cualquier valoración moral particular. En otras palabras, Haidt contribuyó al avance en la comprensión de las razones evolutivas subyacentes a cualquier conjunto específico de creencias morales, demostrando que, del mismo modo que la amplísima variedad de sabores que somos capaces de percibir dependen de tan solo cuatro o cinco receptores del gusto, así también la enorme variedad y diversidad de manifestaciones culturales detectables en las sociedades humanas depende de un grupo reducido de fundamentos morales. Si bien la explicación adaptacionista de las diferentes orientaciones morales que coexisten actualmente en las sociedades humanas no elimina la pregunta normativa, ni nos permite justificar o refrendar por la vía racional la validez moral de todas ellas, sí nos proporciona mayores elementos de juicio para entender mejor nuestras intuiciones morales y las motivaciones subyacentes a las mismas. Haidt utiliza este argumento para abogar a favor de la comprensión mutua entre personas que sustentan distintas ideologías, ya que, aun cuando no compartamos la posición de nuestros contrincantes, la perspectiva adaptacionista nos puede ayudar a situarnos desde su perspectiva y entender sus razones.

Por otra parte, el intento de Haidt de encontrar motivaciones genuina e intencionalmente morales en los conservadores apelando a explicaciones evolucionistas, me ayudó a examinar la cuestión de la eficacia biológica de nuestras creencias morales desde una perspectiva que trasciende el terreno individual y puede llegar a tener impacto en la organización social como un todo, aspecto en el que el autor también pone énfasis en *The Righteous Mind*, apelando a la teoría de la selección multinivel de Darwin, y a los aportes de la Sociología de Durkheim.

Procuraré explicarme: Podría suceder que la permanente confrontación social entre posiciones antagónicas (aquellas que se aferran a las tradiciones y a lo ya conocido y probado, vs. las que se atreven al cambio y a proyectar nuevas estructuras posibles), más allá de su conflictividad, en el fondo cumpla una función social clave que revele una ventaja (para los grupos sociales y la comunidad humana como un todo, más que para individuos particulares). Esto

se debería a que la tensión entre la voluntad de preservar el orden establecido vs. el cuestionamiento de dicho orden y la promoción de cambios sociales, podría redundar en los hechos en cierto estado de equilibrio necesario para que ambas funciones sociales puedan cumplirse al mismo tiempo, y las sociedades evolucionen sobre la base de cierta organización estructural que se mantiene y preserva (en gran medida por ser una proyección de inclinaciones y predisposiciones biológicas que evolucionaron por su valor adaptativo), pero cuyas normas y valoraciones morales van progresando gradualmente hacia niveles progresivos de conciencia monitoreados por nuestra capacidad de deliberación racional (que nos lleva, por ej., a adquirir progresivos niveles de descentración, ampliando nuestra perspectiva para situarnos desde la perspectiva del otro, etc.). Apelando a una metáfora evolucionista, del mismo modo que las especies evolucionan gradualmente por acumulación de pequeños cambios cuya sumatoria puede dar lugar a transformaciones significativas a largo plazo, pero siempre sobre la base de estructuras morfológicas, fisiológicas y conductuales previas; lo mismo podría suceder en las sociedades humanas gracias al efecto modulador resultante de la pugna entre individuos y grupos con preocupaciones morales diferenciales.

Referencias bibliográficas

- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., Ditto, P. H. (2011). Mapping the moral domain. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 101, 366-385.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail. *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Haidt, J., Graham, J. (2007). When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98-116.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: why good people are divided by political and religion*. New York: Pantheon Books.
- Kahneman, D., Tversky, A. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Random House Modadori.
- Kohlberg, L. (1968). The Child as a Moral Philosopher. *Psychology Today*, 2, 25-30.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, pp. 347-480. Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1971). From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development. In T. Mischel (Ed.), *Psychology and Genetic Epistemology*, pp. 151-235. New York: Academic Press.

- Piaget, J. (1932/1965). *The moral judgment of the child*. New York: Free Press.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park, L. (1997). The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering. In A. M. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health*, pp. 119-169. London: Routledge.
- Trivers, R. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Zavadvker, N. (2014a). *Homo éticus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*. San Miguel de Tucumán: La Monteagudo.
- Zavadvker, N. (2014b). Acerca del valor adaptativo del asco moralizado desde una perspectiva evolucionista. *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 154, 243-269.
- Zavadvker, N. (2014c). Adaptación biológica y valor de verdad en creencias cognitivas y morales. *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, 2, 1-27.
- Zavadvker, N. (2017). La delgada frontera entre las normas morales y las convenciones sociales. En *Publicación Digital de las Actas del XVII Congreso AFRA 2015*, pp. 1244-1251. Santa Fe: UNL.