

Filosofía, universidad y república.

A 100 años de la Reforma Universitaria
y 50 años del Mayo Francés

Ricardo Cattaneo

Marianela Bedini

Joaquín Colliard

Gerardo Medina

—

COMPILADORES



UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS

Universidad Nacional del Litoral

Filosofía, universidad y república : a 100 años de la Reforma Universitaria y 50 años del Mayo Francés / compilado por Ricardo Cattaneo ... [et al.]. - 1a ed. - Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-692-263-0

1. Filosofía. 2. Universidades. I. Cattaneo, Ricardo, comp. II. Título.

CDD 378.001

**Filosofía, universidad y república.
A 100 años de la Reforma
Universitaria y 50 años del Mayo
Francés**

Autoridades

Rector UNL
Enrique Mammarella

Decana FHUC
Laura Tarabella

Vicedecano FHUC
Daniel Comba

Director Departamento de Filosofía FHUC
Dr. Fabián Mié

Índice

A modo de prólogo

1. Juventud, Universidad, Filosofía. Ecos de la Reforma Universitaria en los '60 y '70. Las voces de Arturo Andrés Roig y Mauricio Amílcar López

Adriana María Arpini

2. Feminismo, filosofía y Reforma Universitaria: ideas y prácticas para la emancipación de las mujeres

Natalia Bustelo

3. La invención del *demos universitario*. La Reforma de 1918 desde un punto de vista político

Francisco Naishtat

4. La Reforma Universitaria de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico

Diego Tatián

5. La *Carta de Aristeas* y la fuente de la verdadera ciencia

Juan Carlos Alby

6. Solidaridad y alteridad en el pensamiento de Dussel

Patricia Alejandro

7. La cuestión del sujeto en Deleuze

Marcelo Antonelli

8. El Spinoza “que importa”. El deseo y la ética spinozista según la lectura de Judith Butler

Alejandrina Arhancet

9. Formalidad y normatividad. Lectura de la propuesta fregeana

Natividad Ludmila Barta

10. Fenomenología, Yoga y subjetividad trascendental

Diego G. Bazán

11. Preliminares de una lectura liberal del peronismo en su etapa de ascenso (1943-1946)

Diego G. Bazán

12. La concepción de experiencia en John Dewey

Marianela Bedini

13. La Ciudad de Dios agustiniana desde la utopía de E. Bloch

Martiniano Blestcher

14. De Homero al neuroescepticismo respecto del yo. El problema de la libertad y la justicia

Rodrigo Sebastián Braicovich

15. Los Modelos Relacionales de Alan Fiske como manifestaciones del sentido de justicia. Limitaciones del modelo cognitivista

Rodrigo Sebastián Braicovich

16. Reflexiones en torno al acompañamiento de las prácticas docentes

Ivana Budniewski y Guadalupe Mettini

17. Lo místico y lo sagrado en Wittgenstein y Bataille

Francisco Candiotti

18. Límite, analogía y conocimiento simbólico en la filosofía trascendental kantiana

Luis Adrián Castro

19. Uso privado de la razón y desempeño del profesor de filosofía en Kant

Ricardo Cattaneo

20. Relevancia de la noción de fusión de horizontes en el pensamiento de Charles Taylor

Milagros del Pilar Chain

21. Acerca de la noción de tiempo en el Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria

Alexis Ariel Chausovsky

22. Compromiso, riesgo y coraje en la enseñanza de la filosofía

Leonardo Colella

23. Wittgenstein lector de James. Asimilación de *Principios de psicología* y *Variedades de la experiencia religiosa* en *Sobre la certeza* de Ludwig Wittgenstein

Joaquín Colliard

24. El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari: una subjetividad molecular

Luis Diego Fernández

25. Moral y ética en la ideología revolucionaria de grupos masónicos y anarquistas

Jael L. Ferrari

26. Consideraciones en torno a la concentración del poder en el primer trienio de la Revolución de Mayo

Maximiliano Ferrero

27. La figura del *amoral* en la ética contemporánea: sus características y las tensiones que rodean al personaje

Fernanda Flores

28. Discurso religioso y democracia deliberativa. Aportes y límites del *postsecularismo* de Jürgen Habermas

Gerardo Galetto

29. ¿Quién habla en las clases? Pensar la *praxis* docente desde un realismo-pragmático salvaje

Juan Diego García

30. Antecedentes filosóficos de la cultura lógico-matemática

Jorge Raúl Hernández

31. Un análisis del surgimiento académico de la química como disciplina en la República Argentina

Aquiles Kobialka

32. Reflexiones en torno a la crítica de Marx sobre la llamada distribución igual

Sebastián Martín

33. Heráclito y Platón sobre el dios

Gerardo A. Medina

34. Ciencia del hombre y cosmopolitismo; o sobre los esfuerzos por demarcar la Ilustración

Enrique Juan Mihura

35. “Locos” e iguales: el ser humano “tal y como es” en la filosofía de Helvétius

Enrique J. Mihura

36. De la pena de muerte y su deconstrucción

Manuel A. Navarro

37. Formación para la transformación: la recepción de la *Idéologie* en el Río de la Plata

Ana Lucía Orecchia

38. La Reconstrucción de Edward Zalta de la noción leibniziana de concepto individual completo

Patricio Pardo Serafini

39. Nietzsche y la crítica de la cultura: espacio público burgués y discusión estética

Martín Rodríguez Baigorria

40. El Gramsci de la cárcel leyendo al joven Marx: una nueva inmanencia para pensar un nuevo materialismo

Alfonsina Santolalla

41. La voluntad de ser útil, un breve recorrido desde el *philosophe* al intelectual orgánico

Joel Sidler

42. Argumentos contra la revolución

Estanislao Talenti Lopez

43. En la antesala del *Philosophe*. Jean Meslier, «buen sentido» e Ilustración radical

Manuel Tizziani

44. Aproximación al problema del conocimiento representativo en *Diferencia y repetición*

Gabriel M. Torres

45. Acerca del concepto de soberanía en deconstrucción

Luciano Urrutia

46. Locke: consideraciones sobre el *ius resistendi* y la obediencia legítima

María Belén Voltolini

47. Presentación del libro de Guillermo Lariguet (2018), *Dilemas en la moral, la política y el Derecho*, Montevideo/Buenos Aires, B. de F., 868 pp.

Jorge R. De Miguel

48. Presentación del libro de Manuel Tizziani (2018), *Ante el desafío de vivir con otros*. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellón, Bodin, Montaigne, Santa Fe: Ediciones UNL, 234 pp.

Ricardo Cattaneo

Los Modelos Relacionales de Alan Fiske como manifestaciones del sentido de justicia. Limitaciones del modelo cognitivista

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

rbraicovich@gmail.com

CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Desde su formulación inicial en 1991, la Teoría de los Modelos Relacionales (TMR) de Alan Fiske ha sido considerada como un modelo teórico fructífero para tipificar y comprender las interacciones sociales entre los seres humanos, siendo el núcleo de su propuesta que la totalidad de dichas interacciones puede ser clasificada en cuatro grandes tipos, vinculados con las actividades de compartir recursos dentro de un mismo grupo (*Communal Sharing*), ordenar las relaciones en términos de jerarquías (*Authority Ranking*), preservar el balance de y equilibrio en la participación (*Equality Matching*), y registrar y contabilizar los intercambios de recursos entre los sujetos (*Market Pricing*). En el horizonte de las ciencias cognitivas, la obra más reciente de Fiske (*Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, 2015; escrita en colaboración con Tage Shakti Rai) ha recibido una acogida particularmente positiva por el análisis que allí se realiza de un plexo sumamente complejo de manifestaciones de violencia a la luz de los cuatro modelos relacionales, análisis que aspira a traer a la luz el fundamento esencialmente cognitivo de esas manifestaciones. El objetivo del trabajo consiste en realizar un análisis crítico del modelo propuesto por Fiske, a fin de poner sobre el escenario dos puntos fundamentales: argumentaré, en primer lugar, que los cuatro Modelos Relacionales se fundan sobre una evaluación respecto de lo que es *justo* e *injusto* en cada situación y que, en consecuencia, no son más que manifestaciones de lo que denominaré (siguiendo parcialmente a Baumard, 2017) el “sentido de justicia”. En segundo lugar, argumentaré que la base explícitamente cognitivista e implícitamente antropocéntrica sobre la que se halla construida TMR, le impide dar cuenta de la continuidad (evidenciada sólidamente por las investigaciones realizadas en las últimas tres décadas en el ámbito de la primatología) entre las prácticas judicativas humanas y las prácticas judicativas observables en primates no humanos.

Palabras clave: cognitivismo / sentido de justicia / modelos relacionales

Introducción

En 2015, el antropólogo Alan Fiske publicó, en colaboración con TAGE Rai, un polémico libro titulado *La violencia virtuosa: dañando y matando para crear, sostener, finalizar y honrar relaciones sociales*, en el cual se proponían como objetivo general demostrar, mediante relevamientos etnográficos y sociológicos, la hipótesis de que “cuando la gente daña o mata a alguien, por lo general lo hacen porque creen que deberían hacerlo: sienten que es moralmente correcto o hasta obligatorio ser violentos” (Fiske, 2005, xxii). En esta definición hay dos matices introducidos por los autores que no deberíamos ignorar. El primero de ellos es el “por lo general (*usually*)”: la decisión de recurrir a un *usually* en lugar de un *always* (siempre) constituye una estrategia prudencial destinada a evitar que se contraargumente que en muchos casos la violencia del acto no es intencional, o bien es simplemente un efecto colateral necesario pero indeseado (dado que en ambos casos difícilmente podríamos decir que dicho acto se halla precedido por un juicio acerca de la conveniencia moral de actuar en forma violenta). Sin embargo, haciendo a un lado estas excepciones, lo que Fiske y Rai terminan demostrando (al menos a su juicio) es que todos los actos de violencia *intencional o deliberada* son precedidos por un juicio acerca de la justificación moral de esos actos. El segundo matiz introducido (algo engañosamente) en la definición inicial de los objetivos del libro tiene que ver con el verbo *feel* (“sentir”). La hipótesis inicial establecía que “cuando las personas dañan o matan a alguien, por lo general lo hacen porque creen que deberían hacerlo: sienten (*they feel*) que es moralmente correcto o hasta obligatorio ser violentos” (Fiske, 2015, xxii). Me detengo en este punto porque la definición misma del objetivo del libro parece ir claramente en contra de lo que el libro en su totalidad termina (presuntamente) demostrando: decir que yo *siento* que esto que estoy por hacer es lo correcto no me compromete con una posición cognitivista: mi sentimiento puede ser una respuesta neuroquímica empática, o puede provenir de una disposición espontánea de mi carácter, el cual ha sido formado en el entorno de una comunidad jasídica o menonita. No es casual, en este sentido, que dos páginas después de esta definición inicial encontremos reformulado aquel objetivo del principio pero, ahora sí, en términos claramente cognitivistas: “quienes realizan actos de violencia comprenden claramente que están lastimando a seres humanos, y *juzgan* que es correcto lastimarlos” (2).

Me detengo en este detalle en apariencia trivial porque aquí se juega uno de los dos puntos desde los que me interesa analizar algunos aspectos de la obra de Fiske, a saber, la matriz cognitivista sobre la que se construye toda su propuesta. Pero pa-

ra esto me parece conveniente hacer un breve repaso histórico sobre los presupuestos fundamentales del cognitivismo y sobre algunas consecuencias prácticas que se siguen del mismo.

Cognitivismo e intelectualismo

El punto de partida natural para reconstruir sucintamente la historia del cognitivismo está representado por la figura de Sócrates, dado que es en los diálogos platónicos de juventud en donde encontramos el primer antecedente de dicha corriente, bajo la forma específica del intelectualismo ético. Bajo la forma que asume en dichos diálogos, el intelectualismo consiste fundamentalmente en afirmar que, en palabras de Sócrates, “nadie actúa mal voluntariamente”. ¿Qué significa esto? Básicamente, que cuando un individuo actúa, aquello que realiza representa lo que él considera como el mejor curso de acción posible. La cuestión central parece ser, obviamente, “¿cuál es el criterio para determinar lo mejor?”, pero eso es en principio irrelevante para Sócrates, dado que el intelectualismo es, ante todo, una teoría de la acción *descriptiva*: un modelo psicológico que aspira a describir lo que de hecho hacemos — no lo que deberíamos hacer. Los diálogos socráticos, lamentablemente, no elaboran demasiado la idea, y tenemos que esperar hasta que el estoicismo (tanto helenístico como romano) desarrolle una defensa sistemática y explícita de esta concepción intelectualista de la acción humana, dando inicio a uno de los debates más extensos en la historia del pensamiento occidental. El núcleo del intelectualismo estoico puede ser resumido en la idea (sumamente compleja y controversial, desde ya) de que *absolutamente toda* acción humana se halla precedida por un juicio que determina que dicha acción representa el mejor curso de acción posible dentro de las opciones que se muestran al sujeto en ese momento. La radicalidad del estoicismo en este punto es absoluta: aún pasiones como la envidia o la lujuria, o hasta el ataque de ira más violento, constituyen acontecimientos mentales que pueden ser explicados causalmente por la presencia en el alma de una idea que afirma que ése era el mejor curso de acción posible. Cabe remarcar lo radical de la posición de esta última posición: los estoicos no están meramente afirmando que existen *ciertas* pasiones que pueden ser explicadas causalmente comprendiendo los juicios que el sujeto ha realizado (esto ya lo habían afirmado explícitamente Platón y Aristóteles, entre otros); lo que los estoicos están afirmando es que *toda* pasión puede ser explicada de esa forma, o, para invertir la formulación, que no hay pasión

que no sea el efecto causal de un juicio. No hay, en suma, pasiones ciegas o pasiones desencadenadas por procesos corporales *no intelectuales*.

El intelectualismo estoico no pasó desapercibido, por supuesto, y las generaciones posteriores de platónicos (Alcino, Plotino y, fundamentalmente, Galeno) se encargaron de ofrecer modelos de explicación de las pasiones humanas que no dependieran exclusivamente de elementos cognitivos, sino que incorporaran la participación de elementos no racionales. Las explicaciones propuestas por los platónicos no pasaron de alusiones vagas y, por momentos, risibles, a ciertos “movimientos irracionales del alma” (Alcino, *Didaskalikos*32.1), alteraciones de los humores y alteraciones en órganos como el estómago y el corazón (Galeno), o simplemente ciertos cambios corporales (Plotino, *Eneadas*4.4). El núcleo de la posición anti-cognitivista, sin embargo, ya estaba clara, y puede ser resumido como sigue: no es cierto que la totalidad de la vida anímica pueda ser remitida causalmente a procesos intelectuales, dado que ciertos acontecimientos anímicos remiten causalmente a elementos no racionales, ya sean que se vinculen con el cuerpo o con el alma.

Esta diferencia esencial entre las dos formas de entender la estructura de las pasiones derivó, desde ya, en dos formas radicalmente opuestas de entender la dimensión terapéutica de la filosofía: para los estoicos (lo mismo que va a suceder con los epicúreos, y con el propio Fiske), la única terapia posible para las pasiones es de tipo cognitivo (cf. Fiske, 2015, 276-286); los platónicos no descartan tal posibilidad, pero admiten a su vez la validez de estrategias terapéuticas no intelectuales (apoyadas, por ejemplo, en la música o el trabajo sobre el cuerpo).

Adicionalmente, las dos concepciones de la estructura de las pasiones conducen a posiciones diferentes en cuanto al problema del conflicto anímico: para los estoicos, la akrasía o incontinencia no existe: lo que hay es simplemente un conflicto y oscilación entre distintas creencias — pero no un conflicto entre la razón y una pulsión irracional. Los casos de debilidad de la voluntad, por otra parte, son interpretados por los estoicos como una falencia cognitiva: cuando afirmo que comprendo que debo hacer X pero carezco de la fuerza de voluntad para realizarlo, lo que en realidad está sucediendo es que *creo* comprenderlo, pero en realidad no es así; si realmente lo comprendiera, en un sentido profundo, lo haría.

A pesar de que el debate entre cognitivistas y no cognitivistas representó la divisoria de aguas más importante dentro de las teorías de la acción desarrolladas durante el período helenístico-romano, la discusión fue relegada a un segundo plano durante casi dos milenios, reapareciendo, ocasional y aisladamente, en pensadores de inicios de la modernidad (Descartes, Hobbes, Spinoza, Hume). El debate cobró forma plena nuevamente recién en 1980, cuando Robert Zajonc publicó un contro-

versial artículo (“Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”), en el que argumentaba, sobre la base de evidencia proveniente de la psicología experimental, que muchas emociones y preferencias no presuponen la intervención de una evaluación intelectual, que es precisamente lo que el cognitivismo niega: a saber que puedan existir pasiones o estados emocionales carentes de un juicio previo, o, peor aún, procesos en los cuales es el estado afectivo el que produce el juicio (sin que, por lo general, el sujeto sea consciente de ello). La respuesta más célebre al texto de Zajonc provino de un artículo, publicado un par de años más tarde, de Richard Lazarus, (“Thoughts on the Relations Between Emotion and Cognition”), en el cual Lazarus impugnaba explícitamente la tesis de Zajonc, argumentando, en primer lugar, que Zajonc había malinterpretado al cognitivismo al asignar a la idea de procesos cognitivos una complejidad innecesaria, y, en segundo lugar, que aun cuando tengamos que admitir que la evaluación que realiza el sujeto (que luego conduce a la pasión) sea inconsciente, sigue siendo un proceso cognitivo.

El argumento de Lazarus era sumamente sólido desde un punto de vista teórico, y no difería en lo esencial de las defensas del cognitivismo que, en la misma década, comenzarían a desarrollar Robert Solomon, Martha Nussbaum o Robert Roberts. A diferencia del artículo de Zajonc, no obstante, lo que se hallaba por completo ausente en la crítica de Lazarus era un intento de fundamentar empíricamente las más básicas de sus tesis. En esto no estaba solo, lamentablemente, dado que la historia del cognitivismo parece haber sido construida de espaldas a todo intento de apelar a las investigaciones empíricas para apoyar las razones de su oposición al no cognitivismo.

Es ahí, precisamente, donde entra en escena la propuesta de Fiske, con la promesa de saldar la vieja deuda de la evidencia.

Fiske

Violencia Virtuosa, el libro de Fiske y Rai que mencionaba al inicio, representa probablemente el emprendimiento más profundo, serio y sistemático destinado a demostrar la riqueza hermenéutica del paradigma cognitivista, y el apoyo empírico que los autores ofrecen para demostrar la base cognitiva que se halla detrás de todo el rango de actos de violencia estudiados (desde asesinatos y violaciones, hasta guerras mundiales y sacrificios humanos a los dioses) parecería sugerir que es posible,

en efecto, reconstruir el paradigma cognitivista a partir de una metodología no exclusivamente especulativa.

El libro de Fiske y Rai, desde ya, no se haya construido en el aire: la totalidad de las investigaciones llevadas a cabo para demostrar la tesis del cognitivismo se hallan enmarcadas en un paradigma desarrollado por Fiske inicialmente en 1991, la denominada *Teoría de los Modelos Relacionales* (TMR), que ha servido como marco teórico para una inmensa cantidad de investigaciones, no solo del propio Fiske, sino también de otros equipos de antropólogos y sociólogos que han considerado la *Teoría de los Modelos Relacionales* como un modelo fructífero para tipificar y comprender las interacciones sociales entre los seres humanos.

El núcleo fundamental de la TMR está representado por la idea de que la totalidad de las interacciones que se producen entre sujetos puede ser clasificada en cuatro grandes tipos, vinculados con las actividades de compartir recursos dentro de un mismo grupo (*Communal Sharing*), ordenar las relaciones en términos de jerarquías (*Authority Ranking*), preservar el balance y equilibrio en la participación (*Equality Matching*), y registrar y contabilizar los intercambios de recursos entre los sujetos (*Market Pricing*).

Ahora bien: ¿qué representan exactamente estos cuatro modelos relacionales? ¿Son simplemente herramientas hermenéuticas mediante las cuales el investigador puede organizar, con fines meramente prácticos, los distintos aspectos de las relaciones intersubjetivas que le interesa estudiar? ¿O se trata, por el contrario, de modelos que el propio sujeto pone en juego al momento de interactuar con otros sujetos? Si es éste el caso, ¿de dónde proviene la tendencia a pensar la propia inserción en el mundo a partir de estos cuatro modelos, y por qué no existen tres, o cinco, o sesenta modelos relacionales, en lugar de cuatro?

Fiske sostiene que la existencia de los cuatro modelos relacionales procede de la mera *observación*, y afirma haber llegado a la constatación de que esos cuatro modelos explican todas las interacciones sociales a partir del trabajo etnográfico realizado por él mismo en una comunidad de *Moose* de Burkina Faso. Que existan cuatro modelos parecería ser, en consecuencia, un dato puramente histórico y azaroso. Sin embargo, ya el primer artículo en el que Fiske presentaba en público su TMR revelaba explícitamente que la clasificación propuesta se basaba en la clasificación de escalas de medición propuesta a mediados del siglo pasado por Stanley Stevens, la cual establecía cuatro criterios de agrupación de las mediciones: nominal, ordinal, interválica (*interval*), proporcional (*ratio*). Esto no tiene, en sí, nada de malo: que exista algo así como la mera observación es una ficción que hace ya casi un siglo que ya nadie se atreve a defender. El hecho de que la TMR de Fiske se construya

programáticamente sobre los cuatro criterios de Stevens, sin embargo, tienen dos consecuencias decisivas: en primer lugar, le impide atender a otros posibles modelos relacionales que no se correspondan con los cuatro criterios de Stevens; en segundo lugar, lo obliga a establecer como base de sus cuatro modelos un procesamiento cognitivo sumamente complejo: determinar, por ejemplo, la proporción en la que un sujeto determinado ha contribuido en una tarea conjunta (que es una función del cuarto modelo relacional) presupone la capacidad no sólo de comprender el concepto de *proporción*, sino también de poder implementar algún tipo de medición de la participación de cada uno de los sujetos en la tarea analizada. Nada de esto es objetable en sí mismo, por supuesto; pero, como sugeriré en unos momentos, conduce a dificultades importantes. La última consecuencia que posee el hecho de que la TMR se apoye tan rígidamente en los cuatro criterios de Stevens -y esto es, a mi juicio, lo fundamental- es el hecho de que esto le impide a Fiske percibir lo que tienen en común los cuatro modelos propuestos.

Ahora bien: ¿qué es eso que tienen en común los cuatro modelos? Para comprenderlo propongo visualizar brevemente los siguientes cuatro escenarios:

1. un individuo percibe la presencia de otro individuo como una amenaza a la unidad del colectivo al que pertenece y decide iniciar acciones para expulsarlo; (objetivo: preservar la unidad)
2. la jefa de una empresa considera que uno de sus empleados le ha faltado el respeto y debe, por lo tanto, ser amonestado; (jerarquía)
3. un niño se enoja porque una compañera de su salón no ha respetado los turnos en una actividad recreativa; (igualdad)
4. un cliente considera que ha sido estafado en cuanto a la calidad del producto comprado y reclama la devolución del dinero; (proporcionalidad).

Lo que conecta a todos estos escenarios (tomados del propio Fiske) es el hecho de que todos ellos se hallan atravesados por consideraciones relativas a la *justicia* o *injusticia* de un cierto desenlace. Lo que parece escapársele a Fiske, por autoevidente que sea, es que los cuatro modelos que él propone no son simplemente formas de organizar las interacciones sociales, sino formas de organizar *en forma justa* dichas interacciones. ¿Significa esto, entonces, que los cuatro modelos no son hermenéuticamente relevantes para comprender las interacciones entre seres humanos? Creo que no, pero creo que deben ser incorporados en un modelo más amplio. El modelo que propongo para entender está parcialmente inspirado en el último libro de Nicholas Baumard, y parte de la hipótesis de que poseemos una tendencia espontánea e inconsciente a evaluar todas las interacciones que realizamos con otros sujetos en términos de justicia e injusticia. Denomino a esta tendencia nuestro “sentido de

justicia”, en analogía parcial con otros sentidos que poseemos los primates humanos, tal como, por ejemplo, el “sentido estético”, el cual podría ser interpretado como una tendencia espontánea a evaluar ciertos escenarios en términos de belleza o fealdad: así como en este caso el sentido estético se sirve de un conjunto de criterios estéticos para determinar la belleza o fealdad de un objeto o escenario, así nuestro sentido de justicia se sirve de una multiplicidad de criterios para determinar si un desenlace ha sido justo o no. ¿Cuáles son esos criterios? Ciertamente, los cuatro propuestos por Fiske: unidad, jerarquía, igualdad, y proporcionalidad. Pero también otros, como el mérito, la reciprocidad, la propiedad o la territorialidad.

Considerados desde esta perspectiva, los cuatro modelos propuestos por Fiske dejan de ser modelos relacionales autónomos, y se vuelven simplemente *criterios* a los que el sujeto apela al evaluar un determinado escenario en términos de justicia e injusticia. Contra lo que podría parecer a primera vista, esto no representa un mero cambio de nombres: en el modelo que propongo, el núcleo articulador es el sentido de justicia, y los múltiples criterios que implementamos para dar cuerpo a aquel sentido de justicia pasan a un plano subordinado y se vuelven objeto de una investigación empírica abierta, y no delimitada de antemano por los cuatro criterios de Stevens.

La ventaja hermenéutica del modelo que propongo, sin embargo, se hace más evidente cuando consideramos el hecho, por completo ausente en la obra de Fiske, de que las investigaciones zoológicas de las últimas dos décadas han ofrecido evidencia (difícilmente rebatible por el momento) respecto de la presencia de un sentido de justicia análogo al humano en otros tipos de animales, fundamentalmente (pero no exclusivamente) en primates no humanos (Cf. Braicovich, 2019).

A mi juicio, la evidencia proveniente de la primatología da por tierra por completo con las pretensiones del cognitivismo de dar cuenta de la vida anímica del homo sapiens: si no somos la única especie que posee un sentido de justicia, y si muchos de los criterios de justicia que implementamos en nuestras evaluaciones se hallan ya presentes en otros primates, por ejemplo, entonces la idea de que dichos criterios sean de tipo cognitivo se vuelve sumamente difícil de sostener (a menos, por supuesto, que estemos dispuestos a sostener que los bonobos o los chimpancés poseen el desarrollo cognitivo necesario para realizar cálculos de proporcionalidad y reciprocidad, lo cual, hasta el momento, no parece ser el caso).

Si *Violencia Virtuosa* representa, como sugerí al principio, el mejor intento llevado a cabo hasta el momento con el objetivo de dar cuenta de fenómenos anímicos complejos desde el paradigma cognitivista, quizás represente al mismo tiempo el canto del cisne. El no cognitivismo parece ser, a mi juicio, el único paradigma que

puede dar cuenta en forma coherente de la evidencia proveniente no sólo de la primatología, sino también de la neurología. El camino es complejo, pero no parece haber otra alternativa para explicar la dinámica de nuestra vida anímica.

Bibliografía

- Braicovich, Rodrigo Sebastián** (2019): "Hacia una filogénesis del sentido de justicia. Una revisión de la evidencia proveniente de la primatología", en *Estudios de Antropología Biológica* (UNAM). Aceptado para publicación.
- Fiske, Alan Page** (1992): "The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations", en *Psychological Review* 99 (4): 689-723.
- Fiske, Alan Page, y Tabe Shakti Rai** (2015): *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lazarus, Richard S.** (1982): "Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition", en *American Psychologist* 37 (9): 1019-24.
- Stevens, Stanley S.** (1946): "On the Theory of Scales of Measurement", en *Science* 103 (2684): 677-80.
- Zajonc, Robert Bolesław** (1980): "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences", en *American Psychologist* 35 (2): 151-75.