

VOLUMEN 17 • NÚMERO 33

euph ν ía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VARIA

La inclusión de métodos y relaciones deductivas para fortalecer la teoría
en ciencias sociales, Nancy Abigail Nuñez Hernández

La cooperación como finalidad de la moral, Ana Patricia Melchor-
Organista

Las tres cuestiones kantianas y la relación de cuidado, Ericbert Tambou
Kamgue

Injusticia epistémica para un análisis filosófico de las exposiciones
digitales del arte visual, Vicent Costa, Alger Sans Pinillos y David
Casacuberta

¿Qué es la “ética preventiva”? Una indagación exploratoria, Joaquín
Suárez-Ruíz

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt
School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011, 441 pp.

Pável Ernesto Zavala Medina



ISSN 2683-2518

La inclusión de métodos y relaciones deductivas para fortalecer la teoría en ciencias sociales

The inclusion of deductive methods and relationships to strengthen theory in social sciences

Nancy Abigail Nuñez Hernández
Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México
841877@pcpuma.acatlan.unam.mx

Resumen

El desarrollo de las ciencias sociales enfrenta retos complejos que incluyen, entre otros, elegir la metodología y desarrollo teórico adecuados para abordar sus objetos de estudio. Para contribuir a enfrentar estos retos, se toma como punto de partida el amplio reconocimiento de que un criterio general para la aceptación o rechazo de teorías consiste en tomar en cuenta su capacidad para dar cuenta de los fenómenos sociales. Este trabajo se propone mostrar que el desarrollo de teorías que nos permitan comprender los fenómenos sociales requiere de la incorporación de métodos deductivos. La incorporación de tales métodos permitirá fortalecer las teorías en las ciencias sociales y aportará

herramientas para resolver algunos de sus problemas más apremiantes. Para ello, se muestra cómo incorporar derivaciones deductivas puede contribuir a solventar la crisis de la falta de desarrollo teórico en ciencias sociales, tomando como ejemplo el caso de la psicología. A continuación, se presentan argumentos desde la filosofía de la ciencia que muestran cómo la incorporación de métodos y relaciones deductivas en las teorías contribuye a su fortalecimiento. Reconociendo la necesidad de complementar estos métodos con enfoques epistemológicos pluralistas, que permitan abordar la diversidad y complejidad de dimensiones que presentan los problemas y fenómenos sociales, se responde a varias críticas dirigidas al uso de métodos deductivos en las ciencias empíricas en general y en las ciencias sociales en particular.

Palabras clave: crisis de la replicabilidad; filosofía de las ciencias sociales; deducción; confirmación científica.

Abstract

The development of the social sciences faces complex challenges that include, among others, choosing the appropriate methodology and theoretical development to address its objects of study. To help face these challenges, the broad recognition that a general criterion for accepting or rejecting theories consists of considering their capacity to account for social phenomena is taken as a starting point. This work aims to show that developing theories that allow us to understand social phenomena requires incorporating deductive methods. The incorporation of such methods will strengthen theories in the social sciences and provide tools to solve some of their most pressing problems. To this end, it is shown how incorporating deductive derivations can contribute to solving the crisis of the lack of theoretical development in social sciences, taking the case of psychology as an example. Next, arguments are presented from the philosophy of science that shows how the incorporation of deductive methods and relationships in theories contributes to their strengthening.

Recognizing the need to complement these methods with pluralistic epistemological approaches, which allow addressing the diversity and complexity of dimensions presented by social problems and phenomena, we respond to several criticisms directed at the use of deductive methods in empirical sciences in general and the scientific social in particular.

Key words: crisis of replicability; philosophy of social sciences; deduction; scientific confirmation.

1. Introducción: Panorama sobre los debates metodológicos en las ciencias sociales

El desarrollo de ciencias sociales como la economía, la psicología, la sociología, la antropología, la historia y las ciencias políticas enfrenta retos complejos que se derivan de la propia complejidad de los fenómenos que intentan comprender y explicar. Entre estos retos se encuentra el de decidir sobre la metodología y desarrollo teórico adecuados para abordar sus objetos de estudio. Este reto ha dado lugar a numerosos debates filosóficos, entre los cuales destaca el debate entre quienes defienden que las ciencias sociales deberían emplear los mismos métodos que las ciencias naturales (o al menos, métodos similares) y quienes defienden que las ciencias sociales deberían emplear sus propios métodos debido a que sus objetos de estudio son diferentes de los de las ciencias naturales. Se puede denominar a estos dos lados del debate como naturalismo e interpretativismo, respectivamente (Risjord, 2022; Rosenberg, 2018).

Por un lado, de acuerdo con el naturalismo las ciencias sociales persiguen los mismos fines que las ciencias naturales: se proponen brindarnos una comprensión sistemática de fenómenos

observables y proporcionar bases para la explicación; además, al igual que las ciencias naturales, las ciencias sociales deben desarrollar conceptos que sean apropiados para estas tareas. Por otro lado, de acuerdo con el interpretativismo los conceptos de las teorías sociales deben adecuarse a su objeto de estudio y, en lugar de buscar leyes o explicaciones causales, los científicos sociales deben interpretar (o traducir) los fenómenos del mundo social.

Como se puede apreciar, este debate intenta responder las siguientes preguntas: ¿investigar la subjetividad humana requiere que los conceptos y las teorías de las ciencias sociales sean diferentes a los de las ciencias naturales?, ¿o, para ser científicas, deben ser similares a los de las naturales? Las respuestas a estas preguntas dependen de la postura que se adopte en el debate. Por un lado, si se adopta una postura naturalista se adoptará en consecuencia una concepción de la ciencia social que involucra el desarrollo de teorías que puedan ser contrastadas con la evidencia y en donde la predicción sea la marca distintiva de que se comprenden los fenómenos de estudio (Rosenberg, 2018). Sin embargo, los interpretativistas critican esta postura naturalista argumentando que da lugar a conceptos inadecuados para comprender los fenómenos sociales. De acuerdo con los interpretativistas, tales conceptos deberían incorporar las maneras en las que el mundo social es significativo para los agentes. Como alternativa, proponen partir de los siguientes supuestos: (1) no hay ‘datos brutos’ neutrales y no interpretados que puedan formar la base de la teorización científica social: los fenómenos sociales ya son interpretados por los sujetos mismos; (2) los mundos sociales en parte se constituyen por normas, reglas y valores, de modo que la investigación debería articularlos de maneras que muestren sus conexiones.

La alternativa interpretativista también enfrenta dificultades metodológicas y epistemológicas: ¿cómo podemos saber qué creen los sujetos o cómo conceptualizan sus actividades?, ¿cuáles son las restricciones de la evidencia sobre la interpretación?, ¿qué hace a una interpretación mejor que otra? La interpretación a menudo se asocia con varios métodos ‘cualitativos’ para recopilar y analizar información, que involucran técnicas como: entrevistas, observación participativa, grupos focales, historias de vida, producción y análisis del discurso en conversaciones, fotografías y videos, entre otros. Como ventaja de estos métodos suele decirse que proporcionan un acceso más directo a la comprensión del mundo y las experiencias de los participantes, quienes brindan detalles sobre sus perspectivas e interpretaciones que permiten explorarlas a mayor profundidad. Su objetivo es obtener una presentación más ‘auténtica’ de la información relevante.

No obstante, la naturaleza de estos métodos genera inquietudes: (I) no es claro cómo sus resultados puedan extrapolarse más allá de los casos específicos que estudian, sin desembocar en un enfoque naturalista, y (II) es difícil distinguirlos de creaciones literarias de ficción, debido a la reconstrucción interpretativa del científico social. El científico social podría responder señalando que, mientras sea ‘reflexivo’ (mantenga al margen sus prejuicios como agente social con valores), su investigación puede ser más objetiva. Pero, ¿es siquiera posible interpretar a otros como teniendo diferentes concepciones de la verdad, la razón y la rectitud moral? Asumir la posibilidad de tales diferencias radicales podría no ser un indicio de profundidad, sino de mera incompreensión.

De manera ortogonal a este debate, la epistemología de la ciencia plantea la pregunta respecto a cómo deciden los científicos

si las teorías propuestas deberían ser aceptadas o rechazadas (Thagard, 2007). De acuerdo con Mikael Carleheden (2019), incluso en el caso de las ciencias sociales, la teoría se debe entender a partir de su diferencia con los datos empíricos, tomando a la teoría como generalizaciones a partir de casos particulares. El principal objetivo de dichas generalizaciones es dar cuenta de esos datos, es decir, ofrecer explicaciones de los diversos fenómenos sociales que nos permitan comprenderlos. Teniendo en cuenta dicho objetivo, la aceptación o rechazo de una teoría debe tomar en cuenta la capacidad de la teoría para dar cuenta de los fenómenos sociales. La principal propuesta de este trabajo consiste en mostrar que en ciencias sociales el desarrollo de teorías que nos permitan comprender los fenómenos sociales requiere de la incorporación de métodos deductivos, es decir, requiere que las teorías sociales se construyan de tal manera que tengan consecuencias lógicas vinculadas a los hechos y fenómenos sociales que constituyen la evidencia y materia de estudio de las ciencias sociales. La incorporación de métodos deductivos en las ciencias sociales permitirá fortalecer sus teorías y aportará herramientas para solventar algunos de los problemas más apremiantes para las ciencias sociales, como lo es la crisis de la replicabilidad (Freese & Peterson, 2017).

Para mostrar las ventajas teóricas de la inclusión de métodos deductivos para el fortalecimiento de la teoría en ciencias sociales, la siguiente sección mostrará cómo incorporar derivaciones deductivas puede contribuir a solventar la crisis de la falta de desarrollo teórico en ciencias sociales. Dado que analizar esta crisis en cada una de las ciencias sociales (economía, psicología, sociología, antropología, historia, ciencias políticas) es una tarea que excede el espacio disponible para desarrollar este trabajo,

tomaremos como ejemplo el caso de la psicología. Posteriormente, en la sección 3, se presentan argumentos desde la filosofía de la ciencia que muestran cómo incorporar métodos y relaciones deductivas en las teorías contribuye a su fortalecimiento. Cabe mencionar que, si bien este trabajo se centra en la importancia de incluir métodos deductivos para fortalecer el desarrollo teórico en las ciencias sociales, es claro que además de ello se requieren enfoques epistemológicos pluralistas que nos permitan contar con diferentes herramientas metodológicas para abordar la diversidad y complejidad de dimensiones que presentan los problemas y fenómenos sociales.

2. La crisis de la teoría en la psicología y la necesidad de derivaciones deductivas

Hay una crisis de confianza en la ciencia en general que ha puesto en duda muchos resultados previos. Se han detectado problemas de replicabilidad y reproducibilidad de resultados científicos previos en disciplinas tan diversas como las neurociencias (Hensel, 2020), las ciencias de la computación (Cockburn et al., 2020), la psicología experimental (Nosek et al., 2022) e incluso las ciencias sociales (Freese & Peterson, 2017). La mayoría de las reformas propuestas para atender a estas crisis se han enfocado en la metodología de aspectos empíricos de la ciencia: en la psicología experimental y la economía conductual, se ha enfatizado el uso de experimentos controlados, buscando estandarizarlos; en la sociología, se han explorado los alcances y limitaciones en el uso de casos de estudio; en la antropología, desde hace tiempo se atiende a diversos aspectos del trabajo de campo; y recientemente

en la economía se ha considerado abandonar algunos supuestos simplificadores de los modelos clásicos, en favor de descripciones más realistas del comportamiento humano (McIntyre, 2019: 185-186). No obstante, cada vez se reconoce más que también es importante dirigir la mirada hacia el papel de la teoría en la ciencia (Muthukrishna & Henrich, 2019; Rooij & Baggio, 2021; Fried, 2020; Smaldino, 2019).

Aunque hay esfuerzos por robustecer el pre-registro (i.e., la separación temporal del proceso de generación de hipótesis del de su comprobación), por mejorar las técnicas y las prácticas estadísticas, o por incentivar estudios de replicación de resultados, varios psicólogos, economistas y otros científicos sociales se han percatado de que tales esfuerzos no son suficientes para atender la crisis de confianza en las ciencias sociales. Esto quizá se deba a que el problema se encuentra en un lugar distinto, a saber: en las teorías. Por ejemplo, Iris van Rooij (2019) sostiene que enfocarse en el pre-registro distrae a la psicología de una tarea más apremiante: desarrollar buenas teorías psicológicas que sean capaces de explicar capacidades psicológicas. Michael Muthukrishna y Joseph Henrich (2019) afirman que muchos de los problemas que enfrentan las ciencias psicológicas se deben a la falta de un marco teórico acumulativo que permita a los investigadores derivar predicciones específicas a partir de premisas generales. Markus I. Eronen y Laura F. Bringmann (2021) también comparten el diagnóstico de la ‘crisis de la teoría’ en la psicología y reconocen la necesidad de desarrollar mejores teorías.¹

¹ De acuerdo con el diagnóstico anterior, la manera de salir de la crisis es desarrollar buenas teorías psicológicas o en las ciencias cognitivas. Pero, ¿qué es una buena teoría científica, para empezar? ¿Cuáles son los rasgos distintivos de una buena teoría científica? Éstas y otras preguntas sobre la naturaleza de las

De cara a la crisis de la teoría, algunos científicos sociales han indicado la necesidad de enfocarse en el desarrollo de teorías útiles para derivar predicciones claras o consecuencias que puedan someterse a prueba. Al hablar de las ciencias sociales, Lee McIntyre señala que lo que debe caracterizar a las ciencias, tanto naturales como sociales, es la actitud que informa sus prácticas y, desafortunadamente, la investigación en ciencias sociales es en muchos casos poco rigurosa (McIntyre, 2019: 187). Esta falta de rigor se ha visto reflejada en la crisis que atraviesa la teoría en diversas ciencias sociales, entre las que destaca la psicología.

Muthukrishna y Henrich (2019) vinculan la crisis de la teoría en la psicología con la falta de marcos teóricos que contribuyan a derivar predicciones específicas a partir de premisas generales. Oberauer y Lewandowsky (2019) sostienen que la causa de replicabilidad deficiente se debe a menudo al endeble vínculo entre las teorías y sus comprobaciones empíricas. Paul Smaldino (2019) afirma que una característica de una buena teoría es que puede usarse para construir modelos matemáticos o computacionales de los que se derivan consecuencias claras que pueden someterse a prueba a partir de los supuestos de la teoría. El reconocimiento de la necesidad de tales clases de vínculos o relaciones de derivación apunta hacia un elemento teórico que ha sido intencionalmente ignorado pero que juega un papel importante en teorías científicas robustas: las relaciones

teorías científicas se encuentran en el centro de interminables debates en la filosofía de la ciencia. No entraré a esos debates, pues ninguno de ellos se ha resuelto, por lo que no hay una definición clara de teoría científica que pueda servir de guía en la empresa de desarrollar buenas teorías en las ciencias sociales. Aunque éste no es un desafío menor, no debería impedir a los psicólogos y científicos cognitivos continuar con la labor de desarrollar mejores teorías.

deductivas. El fortalecimiento de la teoría en ciencias sociales debe tener en cuenta las relaciones lógicas que la dotan de coherencia.

De hecho, de acuerdo con lo que explican Sautu y sus colaboradores, “la teoría general está constituida por un conjunto de proposiciones lógicamente interrelacionadas que se utilizan para explicar procesos y fenómenos” (Sautu et al., 2005: 34). Teniendo todo esto en cuenta, en la siguiente sección argumentaré que las relaciones deductivas contribuyen al fortalecimiento de las teorías científicas, incluidas las que se desarrollan en ciencias sociales.

3. Lecciones de filosofía de la ciencia sobre la adopción de métodos deductivos

Aunque los psicólogos y otros científicos sociales reconocen la importancia teórica de derivar predicciones o consecuencias susceptibles de ser sometidas a prueba, la mayoría de ellos guardan silencio sobre los detalles de tales derivaciones o inferencias. Podemos observar que se realizan distintas clases de inferencias en ciencia: inferencias bayesianas e inductivas, inferencias a la mejor explicación y abductivas, inferencias deductivas, entre otras. La mayoría de los científicos que realizan investigación científica empírica han evitado las inferencias deductivas; Holger Andreas afirma que “el razonamiento deductivo ha quedado fuera de consideración” (Andreas, 2013: 1094). Sin embargo, no deberíamos deshacernos de la deducción en la ciencia o en las teorías científicas puesto que existen contraargumentos a las razones que condujeron a los científicos a

desestimar la deducción. Esta sección proporciona un panorama de algunas de esas razones y contraargumentos.

Una de las razones que condujo a los científicos a ignorar la deducción y las relaciones lógicas al interior de las teorías científicas es su estrecha asociación con la concepción sintáctica de las teorías. A grandes rasgos, la concepción sintáctica –que suele atribuirse a los positivistas lógicos– sostiene que una teoría científica es una colección axiomatizada de oraciones parcialmente interpretadas.² Esta perspectiva ha sido el foco de numerosos ataques. Por ejemplo, se ha afirmado que las teorías científicas casi nunca tienen la forma de sistemas axiomáticos, que no siempre es claro cómo interpretar todas las afirmaciones de la teoría como si dijieran algo acerca del mundo, y que la manera en que la concepción sintáctica hace una distinción entre teoría y observación es altamente problemática.

Sin embargo, los patrones y las derivaciones lógicas de hecho juegan un papel en las teorías científicas y en su estructura. Como afirma Carl Craver,

aunque [la concepción sintáctica] ignora o distorsiona un amplio rango de cuestiones interesantes acerca de la ciencia, una comprensión de los patrones lógicos en la argumentación científica es indispensable para cualquier explicación de la epistemología de la ciencia, así que [la concepción sintáctica] es en realidad la concepción heredada y futura, al menos para algunas cuestiones centrales en la filosofía de la ciencia (Craver, 2002: 64).

² Hans Halvorson (2016) sostiene que los positivistas lógicos no concebían a las teorías como entidades ‘lingüísticas’ o ‘sintácticas’. Cuando estos filósofos hablaban de ‘sintaxis’ se referían más bien al rigor matemático.

La moraleja de Craver sobre la necesidad de comprender patrones lógicos en los argumentos científicos resuena estrepitosamente con la identificación de tales patrones como un rasgo crucial de las buenas teorías científicas, tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en el de las ciencias sociales. Así, aunque las teorías científicas son mucho más que una colección de oraciones deducidas a partir de un conjunto de axiomas, hay relaciones deductivas al interior de las teorías científicas que nos permiten hacer predicciones sobre el mundo y ponerlas a prueba.³

Otra razón para evitar comprometerse con las inferencias deductivas como la clase de derivaciones requeridas para el desarrollo de buenas teorías en ciencias sociales es el desdén hacia la concepción hipotético-deductiva de la confirmación científica, que se remonta a Karl R. Popper. La idea central tras esta concepción es que una hipótesis es confirmada por la evidencia si podemos derivarla a partir de hipótesis que ponemos a prueba junto con un trasfondo de suposiciones relevantes. De esta manera, predecir que se encontrará una pieza de evidencia nos proporciona razones para preferir tales hipótesis por encima de aquellas cuyo ajuste con los datos es más bien *ad hoc*.

Sin embargo, el esquema de razonamiento del método hipotético-deductivo ha sido sujeto a varias objeciones. Pierre Duhem (1906) y W. V. O. Quine (1951) señalaron que no es posible someter a prueba una única hipótesis de manera aislada, y por

³ Por ejemplo, la teoría newtoniana de la gravedad afirma que todos los objetos con masa se atraen unos a otros. Esta teoría puede usarse para deducir la fuerza específica de la gravedad entre dos objetos, dadas sus masas y la distancia entre ellos. Adicionalmente, la teoría newtoniana de la gravedad puede usarse para explicar un amplio rango de fenómenos, tales como la órbita de los planetas alrededor del Sol y las mareas.

ende esa hipótesis en aislamiento tampoco puede implicar una predicción empírica. Así, ninguna hipótesis por sí sola estaría sujeta a confirmación hipotético-deductiva. Además, la concepción hipotético-deductiva de la confirmación científica ha sido desafiada por las paradojas de la conjunción irrelevante, que surgen debido a que se añaden elementos irrelevantes a la hipótesis en cuestión mientras se preserva la relación de confirmación. En otras palabras, una pieza de evidencia confirmaría a una teoría que la implica junto con cualquier otra suposición irrelevante.

Jan Sprenger responde a los desafíos antes mencionados a la concepción hipotético-deductiva de la confirmación científica. Para atender el desafío del holismo presentado por Duhem y Quine, Sprenger distingue entre hipótesis sometidas a prueba (H) y conocimiento de fondo (K): “H solo puede ser hipotético-deductivamente confirmada relativo a un conjunto de hipótesis auxiliares K, pero entonces podemos de nuevo poner a prueba las afirmaciones en K frente a otras partes de la teoría a la que pertenecen, y así levantarnos a nosotros mismos por nuestras propias fuerzas” (Sprenger, 2011: 501). Para atender la paradoja de la conjunción irrelevante, Sprenger define lo que significa que la evidencia E confirme hipotético-deductivamente a una teoría T relativo a conocimiento de fondo:

La evidencia *E* confirma H-D a una teoría *T* si (i) podemos derivar la evidencia a partir de la teoría (relativa a conocimiento de fondo), y (ii) hay una descomposición de *T* en partes de contenido H_1, \dots, H_n tales que cada H_i es potencialmente afectada por fallas predictivas del experimento.

Un experimento pone a prueba una teoría completa si y sólo si partes del contenido de la teoría que en conjunto implican la teoría

completa se someten simultáneamente a una prueba severa (Sprenger, 2011: 505).

Además, Sprenger sostiene que la concepción hipotético-deductiva de la confirmación científica es una alternativa seria a las aproximaciones bayesianas estándar y puede guiar la investigación científica incluso en el dominio de la estadística.

Hay aún otro problema que impide a los investigadores sociales apelar a inferencias deductivas como la clase de derivaciones que permiten predicciones y consecuencias que puedan someterse a prueba. El problema es que se considera a las inferencias deductivas como no informativas, es decir, como inferencias en las cuales la conclusión derivada no proporciona información distinta de la que ya está disponible en las premisas. De hecho, el rasgo distintivo de una deducción es que el contenido de la conclusión se encuentra en las premisas. Esto plantea lo que muchos lógicos han denominado el 'escándalo de la deducción': ¿cuál es la contribución epistémica de la deducción si la conclusión ya se encuentra en las premisas?⁴ Si la deducción de hecho no tiene una contribución epistémica, parece que no desempeña ningún papel en una investigación empírica como la de las ciencias sociales.

Los lógicos han propuesto distintas estrategias para superar el escándalo de la deducción. Una de ellas es el reciente desarrollo de un sistema lógico basado en la lógica de la justificación y un conjunto de axiomas que exhiba la contribución epistémica de una derivación deductiva como la fórmula justificada resultante

⁴ La etiqueta de 'escándalo de la deducción' se debe a Jaakko Hintikka (1970). Sin embargo, otros lógicos se han referido a este problema como la 'paradoja de la inferencia', como fue designada por Morris Raphael Cohen y Ernest Nagel (1934).

(Nuñez & Hernández-Quiroz, 2024). Este sistema presenta la contribución epistémica de la deducción como el proceso requerido para deducir una conclusión o un teorema, comprendiendo tal proceso no sólo en términos del número de pasos en la derivación sino, de manera más importante, la razón o la justificación para cada paso. Este es uno de entre los varios sistemas lógicos que se han propuesto para disipar las dudas ocasionadas por confundir a la deducción con una clase de inferencia no informativa.

En resumen, no hay razones concluyentes para descartar la deducción como un método que contribuya al fortalecimiento de las ciencias sociales. Además, hay científicos sociales que reconocen la necesidad de establecer vínculos inferenciales deductivos al interior de las teorías. Por ejemplo, para los psicólogos Oberauer y Lewandowsky las teorías robustas tienen un estrecho vínculo lógico entre suposiciones teóricas e hipótesis que se derivan de ellas; este vínculo es deductivo: “este estrecho vínculo entre teoría e hipótesis implica que establecer X como una generalización empírica habla en favor de T , y conversamente, que establecer empíricamente que X no es verdadera cuenta como evidencia en contra de T ” (Oberauer & Lewandowsky, 2019: 1600). Así, las teorías que se construyen de esta manera ofrecen una posibilidad de obtener fuerte evidencia tanto a favor como en contra de una teoría. Oberauer y Lewandowsky sostienen que la mejor manera de obtener un fuerte vínculo —esto es, un vínculo deductivo— entre las teorías y las hipótesis es formalizándolas como modelos computacionales.

Un ejemplo de la formalización de teorías psicológicas en términos de modelos computacionales es el trabajo de Iris van Rooij y sus colegas. En uno de sus trabajos, van Rooij (2008) emplea

modelos computacionales para comprender y determinar la complejidad de la cognición humana. Una ilustración más contundente del uso de métodos deductivos en trabajos de psicología se puede encontrar en el trabajo de Iris van de Pol, Iris van Rooij y Jakub Szymanik (2018) sobre la teoría de la mente, que es la capacidad humana de razonar respecto a los estados mentales de otros con base en la observación de sus acciones. Para investigar la teoría de la mente y la complejidad que conllevan los razonamientos que le subyacen, van Rooij, van de Pol y Szymanik formalizan dichos razonamientos empleando lógica dinámica epistémica, incorporando así métodos incontrovertiblemente deductivos en su investigación.

4. Consideraciones finales

En este trabajo se han ofrecido argumentos a favor de la inclusión de métodos y relaciones deductivas para fortalecer el desarrollo teórico en ciencias sociales. En primera instancia, se ha señalado que de manera ortogonal a los debates clásicos en filosofía de las ciencias sociales entre naturalismo e interpretativismo, los filósofos de las ciencias sociales reconocen que en estas disciplinas el desarrollo teórico implica elaborar generalizaciones a partir de casos particulares, con el objetivo de dar cuenta de los diversos fenómenos sociales. Es decir, se reconoce que a nivel epistemológico es importante contar con buenas teorías. Sin embargo, actualmente diversas ciencias sociales atraviesan por una crisis en el desarrollo de la teoría, tal como lo ejemplifica el caso de la psicología. Aunque se han propuesto diversas soluciones a nivel de métodos experimentales para solventar dicha

crisis, es claro que más bien se requiere dirigir los enfoques hacia el fortalecimiento de la teoría. Para lograr dicho objetivo, este trabajo ha propuesto la incorporación de métodos y relaciones deductivas en la construcción de las teorías sociales.

Las relaciones deductivas desempeñan un papel fundamental en la teoría de las ciencias sociales al proporcionar un marco sólido para la construcción de argumentos lógicos y la formulación de hipótesis. Estas relaciones permiten a los investigadores establecer conexiones precisas entre conceptos, teorías y datos, lo que a su vez contribuye a la coherencia y la validez de sus investigaciones. Al utilizar la deducción, los científicos sociales pueden inferir consecuencias a partir de premisas establecidas, lo que facilita la evaluación de teorías y la toma de decisiones fundamentadas. En última instancia, la importancia de las relaciones deductivas radica en su capacidad para ayudar a las ciencias sociales a avanzar en la comprensión de fenómenos complejos y en la generación de conocimiento que pueda respaldar políticas y prácticas más informadas.

Referencias

- Andreas, H. (2013). "Deductive reasoning in the structuralist approach". *Studia Logica* 101: 1093-1113.
- Carleheden, M. (2019). "How to theorize? On the changing role and meaning of theory in the social sciences". En Nagatsu, M. & Ruzzene, A. (eds.), *Contemporary Philosophy and Social Science: An Interdisciplinary Dialogue* (pp. 311-332). London: Bloomsbury Academic.

- Cockburn, A., Dragicevic, P., Besançon, L. & Gutwin, C. (2020). "Threats of a replication crisis in empirical computer science". *Communications of the ACM* 63(8): 70-79.
- Cohen, M., & Nagel, E. (1934). *An Introduction to Logic and Scientific Method*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Craver, C.F. (2002). "Structures of Scientific Theories". En P. Machamer & M. Silberstein (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science* (pp. 55-79). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Duhem, P. (1906). *La théorie physique: son objet et sa structure*. Paris: Chevalier & Rivière.
- Eronen, M.I. & Bringmann, L.F. (2021). "The theory crisis in psychology: How to move forward". *Perspectives on Psychological Science* 16(4): 779-788.
- Freese, J., & Peterson, D. (2017). "Replication in social science". *Annual Review of Sociology*, 43: 147-165.
- Fried, E.I. (2020). "Lack of theory building and testing impedes progress in the factor and network literature". *Psychological Inquiry* 31(4): 271-288.
- Halvorson, H. (2016). "Scientific Theories". En P. Humphreys (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press.
- Hensel, W. M. (2020). "Double trouble? the communication dimension of the reproducibility crisis in experimental psychology and neuroscience". *European Journal for Philosophy of Science* 10(3): 1-22.
- Hintikka, J. (2011). "Information, deduction, and the a priori". *Nous*: 135-152.
- McIntyre, L. (2019). *The scientific attitude: Defending science from denial, fraud, and pseudoscience*. Cambridge: MIT Press.

- Morris, R. L. (2022). "The Values of Mathematical Proofs". En B. Sriraman (ed.), *Handbook of the History and Philosophy of Mathematical Practice*. Cham: Springer International Publishing.
- Muthukrishna, M. & Henrich, J. (2019). "A problem in theory". *Nature Human Behaviour* 3(3): 221-229.
- Nosek, B.A., Hardwicke, T.E., Moshontz, H., Allard, A., Corker, K.S., Dreber, A., Fidler, F., Hilgard, J., Kline Struhl, M., Nuijten, M.B., Rohrer, J.M, Romero, F., Scheel, A.M., Scherer, L.D. Schönbrodt, F.D. & Vazire, S. (2022). "Replicability, robustness, and reproducibility in psychological science". *Annual Review of Psychology* 73: 719-748.
- Nuñez, N. & Hernández-Quiroz, F. (2024). "Justification Logic and the Epistemic Contribution of Deduction". *Logic and Logical Philosophy*: 1-22.
- Oberauer, K. & Lewandowsky, S. (2019). "Addressing the theory crisis in psychology". *Psychonomic Bulletin & Review* 26: 1596-1618.
- Pudlák, P. (2013). *Logical Foundations of Mathematics and Computational Complexity: A Gentle Introduction*. Cham: Springer.
- Quine, W.V.O. (1951). "Two dogmas of empiricism". *Philosophical Review* 60: 20–43.
- Risjord, M. (2022). *Philosophy of social science. A contemporary introduction*. 2a ed. New York: Routledge.
- Rosenberg, A. (2018). *Philosophy of social science*. 5a ed. New York: Routledge.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de objetivos y elección de metodología*. Buenos Aires: CLACSO.

- Smaldino, P. (2019). "Better methods can't make up for mediocre theory". *Nature* 575(7783): 9-10.
- Sprenger, J. (2011). "Hypothetico-deductive confirmation". *Philosophy Compass* 6(7): 497-508.
- Thagard, P. (2007). "Introduction to the philosophy of psychology and cognitive science". En P. Thagard (ed.), *Philosophy of psychology and cognitive science* (pp. ix-xvii). North Holland: Elsevier.
- van de Pol, I., van Rooij, I., & Szymanik, J. (2018). "Parameterized complexity of theory of mind reasoning in dynamic epistemic logic". *Journal of Logic, Language and Information*, 27(3): 255-294.
- van Rooij, I. (2008). "The tractable cognition thesis". *Cognitive Science* 32(6): 939-984.
- van Rooij, I. (2019). "Psychological science needs theory development before preregistration". *Psychonomic Society Featured Content*.
- van Rooij, I., Baggio, G. (2021). "Theory before the test: How to build high-verisimilitude explanatory theories in psychological science". *Perspectives on Psychological Science* 16(4): 682-697.

La cooperación como finalidad de la moral

Cooperation as the goal of morality

Ana Patricia Melchor-Organista

Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

ann.pmo29@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se analiza la hipótesis que afirma que la moral tiene un papel clave en nuestra historia evolutiva como seres humanos: asegurar el orden social y la cooperación. Dicha hipótesis es compartida por muchos autores actuales de la Teoría Empíricamente Informada de la Moral, si bien fue postulada desde el siglo XVII por Thomas Hobbes. En ambos tipos de teoría, la que viene de la filosofía clásica y la que viene de los estudios empíricos, la finalidad —cooperar— se comparte, los mecanismos que llevan a ella, no. Se analiza si tales mecanismos — racionales, en el primer caso, emocionales, en el segundo— pueden integrarse, así como el papel que tienen en nuestras vidas morales. Luego de analizar ambas teorías, se profundiza en las características específicas de las normas que catalogamos como morales, su relación con la cooperación y los alcances y limitaciones que se seguirían de asumir el asegurar la cooperación como el criterio prescriptivo que subyace a nuestras normas morales, desde el caso del Contractevolucionismo.

Palabras clave: moral; cooperación; contractualismo hobbesiano; evolución humana; contractevolucionismo.

Abstract

In this paper, we analyse the hypothesis shared by many authors of the Empirically Informed Theory of Morality, which predicates that morality played a pivotal role in our evolutionary history as human beings: ensuring social order and cooperation. This hypothesis was originally posited by Thomas Hobbes in the XVII century. Both kind of theories, the one that originated in classical philosophy and the one that comes from empirical research postulate the same goal —cooperation— but differ in the mechanisms that lead to it. We analyse if these mechanisms — rational, in the first case and emotional in the second — can be integrated, and the role they play in our moral lives. After analysing both theories, we study the specific characteristics shared by the norms we classify as moral, their relation to cooperation and the reaches and limits that would follow from assuming cooperation as the prescriptive criterion underlying our moral norms from the case of Contractevolucionismo.

Key words: morality; cooperation; contractarianism; human evolution; contractevolucionismo.

1. Introducción

El presente artículo se propone explorar la hipótesis que postula que la moral funge, en última instancia, como medio que asegura la cooperación en nuestros complejos grupos humanos. Tal hipótesis guía algunos de los recientes experimentos más importantes en psicología comparada en los que se exploran, por ejemplo, las tendencias altruistas en animales no humanos e infantes humanos y sostienen que dichas tendencias van en línea

con lo que entendemos por moralidad.¹ Sin embargo, la hipótesis de la cooperación como finalidad de la moral no es nueva, estaba ya presente en la teoría contractualista hobbesiana clásica, que postula tanto las prescripciones como el mejor orden social que se siguen de la que, se cree, es la descripción adecuada de ciertas características compartidas que nos son propias como seres humanos, en la que se resalta el papel de la racionalidad.

Aunque apuntan a una misma finalidad, las descripciones de las capacidades relevantes involucradas en los estudios empíricos actuales y la teoría hobbesiana clásica varían considerablemente. Por ello, se analiza la viabilidad de ambos tipos de teorías, a la luz de nuestra historia evolutiva como especie. Por último, se exploran las consecuencias de trazar un sistema normativo completo desde la hipótesis de la moral entendida como fundamentalmente dirigida a asegurar la cooperación, una teoría actual que se presenta como informada primordialmente por los estudios empíricos de los que disponemos y que se

¹ Hay quienes se concentran en postular a los animales no-humanos como sujetos morales, i.e., como seres capaces de comportarse conforme a motivaciones morales (Monsó et al., 2018; Rowlands, 2012); otros que sostienen que los comportamientos que observamos en ellos son proto-morales, en el sentido de estar unos pasos más abajo en términos de complejidad, pero que se basan en capacidades idénticas a las nuestras (Bekoff, 2010) y quienes sostienen que, aunque existen diferencias específicas importantes en nuestras vidas morales, que devienen de nuestras capacidades cognitivas y nuestro uso del lenguaje, los “bloques de construcción” de nuestra moral son los mismos que los que observamos en animales no-humanos (de Waal, 2006). Lo fundamental aquí es que estas investigaciones presuponen cierta continuidad y relación profunda entre nuestras tendencias altruistas y de cooperación y la de otros animales no humanos, presuponiendo que ambas se relacionan con la moral.

presenta en un marco contractualista: el Contractevolismo (Thompson, 2022).

El artículo se divide en tres secciones: la primera presenta brevemente la teoría contractualista hobbesiana clásica y una teoría empírica actual que da cuenta del papel que la cooperación ejerció en nuestra evolución como especie. En la segunda, se profundizará en lo que se entiende por moral, en particular, en las características de las normas morales y de los mecanismos involucrados en nuestro actuar moralmente, así como en la relación que podemos establecer entre las normas morales y la cooperación. En la última sección, probaremos la hipótesis que coloca a la cooperación en el centro de nuestras vidas morales en el caso del Contractevolismo, con el fin de profundizar en sus implicaciones y viabilidad.

La idea que se defiende aquí es que, si bien es verdad que la moral refiere principalmente a la forma en que tendríamos que actuar los unos con los otros —cooperativamente— dentro de nuestros grupos sociales, hay un componente —la evolución cultural— que tiene más relevancia de la que muchos estudios empíricos existentes le han dado e implica niveles de complejidad que rebasan una concepción de moral como mera cooperación². Así como que es fundamental entender nuestra capacidad para cooperar en términos de tendencias compartidas, provenientes de nuestra historia evolutiva y con mecanismos más bien afectivos, que puede analizarse y modificarse desde la razón —cooperativa.

² Si bien, las teorías que parten del modelo de la Co-Evolución Gen-Cultura (*Gene-Culture Co-Evolution*) pueden y comienzan a hacerle justicia a estas cuestiones. Las teorías empíricamente informadas retomadas aquí se enmarcan en este modelo evolutivo.

Se defiende también que tendríamos que cuidar las consecuencias problemáticas que pueden desprenderse de colocar el asegurar la cooperación como la finalidad última de la moral. Las precauciones que trazamos refieren, primero, a que la idea de que asegurar la cooperación no resulta lo suficientemente robusta como ideal normativo y, segundo, a la necesidad de atender el alcance que se propone para la cooperación, en el sentido de analizar a quiénes contamos como formando parte del grupo de personas con las que debemos cooperar y a quiénes dejamos fuera.

2. Las teorías: El Contractualismo Hobbesiano y la Evolución de la Cooperación Humana

2.1 Lo racional es cooperar: la propuesta de Thomas Hobbes

El contractualismo clásico hobbesiano sostiene, *grosso modo*, que el fin de la moral es asegurar el orden social para que los seres humanos puedan tener una vida pacífica y, así, obtengan todas las ventajas que se siguen de una sociedad capaz de coordinar sus esfuerzos (Hobbes, 1968). Entrar en el contrato implica una regulación del comportamiento individual; los agentes se dan cuenta de que se trata de la mejor estrategia para estar seguros y en paz, para lograr un progreso que sólo es posible gracias a la cooperación. Dentro del modelo propuesto por Hobbes, una vez establecida la dinámica de cooperación, ella es asegurada por medio del uso legítimo y exclusivo de la fuerza a manos de una autoridad externa, que asegura la protección de quienes participan en el contrato y su cumplimiento.

La propuesta moral de Hobbes se ha interpretado desde distintos lugares, pero es común que los análisis se concentren en

la concepción que tiene de los agentes que forman parte del contrato. Y es que, para él, los seres humanos se constituyen de su fuerza física, sus pasiones, su experiencia y su razón (Hobbes, *Lev.*: Cap. XI, XIII). La fuerza física la considera como idéntica entre los seres humanos, en el sentido de que todos pueden morir a manos de los otros. Su experiencia y sus pasiones los inclinan a obtener poder para asegurar los medios para satisfacer deseos presentes y futuros, así como para conocer las causas y consecuencias de sus acciones en el mundo. Por último, la razón les permite reconocer los medios para alcanzar la paz y la supervivencia, individual y colectiva.

Hobbes señalaba en sus textos que una sociedad en la que la cooperación no existiera sería insoportable y poco o nada exitosa en términos tanto de supervivencia como de la calidad de vida para sus integrantes. Consideraba que era necesario pasar del Estado de Naturaleza al Estado Civil. En el primero, los intereses individuales se veían siempre enfrentados y cada uno era potencial víctima de una muerte violenta a manos de los otros; en el segundo, cada quien renunciaba a parte de su libertad, a cambio de vivir en una sociedad cooperativa en la cual estar a salvo.³

Su enfoque es individual: su sistema parte de individuos que son racionales, que se interesan por sí mismos y que son

³ Aquí es necesario aclarar que Hobbes habla del Estado Civil abarcando elementos que van más allá de las meras normas morales, su propuesta incluye elementos de orden político y social para todo grupo de seres humanos. Además, no utiliza específicamente el término “cooperación” en sus obras, pero deja claro que los seres humanos necesitan de los otros para conseguir las ventajas de supervivencia y calidad de vida que se logran dentro del Estado Civil. Nos centramos aquí en sus normas morales y en la relación que tienen con la cooperación por las finalidades y la extensión del artículo.

vulnerables ante los otros; individuos que, además, alcanzan a comprender algunas relaciones de causa y efecto de lo que sucede a su alrededor y de lo que puede seguirse de sus propias acciones. Pueden comprender que una sociedad en la que todos buscan únicamente su propio beneficio sería caótica. La racionalidad es entendida de forma instrumental, en el sentido de que permite entrar en el contrato con otros que comparten las mismas características racionales y auto-interesadas.⁴

⁴ Existen dos interpretaciones enfrentadas acerca de cómo y por qué los agentes hobbesianos se deciden a entrar al contrato, la primera va en la línea de que entrar al contrato genera el mayor beneficio posible, en términos de cálculos racionales; la segunda señala que los agentes hobbesianos no están buscando la mayor utilidad, sino evitar el desastre (Sorell, 1996). Aquí consideramos como más plausible la segunda interpretación, pues los textos de Hobbes, tanto en *Leviatán* como en *De Cive*, apuntan más bien a esta postura. Existe también bastante polémica en filosofía acerca de si el paso del Estado Natural al Estado Civil pretende describir un suceso que de hecho aconteció en el pasado o si es más bien una herramienta metodológica, un experimento mental que refleja el caos que se seguiría de no tener un sistema de orden social. El problema no es sólo comprender con claridad el texto de Hobbes, una implicación importante se desprende de tomar la perspectiva histórica: Hume y otros autores han señalado que un contrato hecho por tus ancestros no te vincula a ti, por lo que tendrían que mostrar cómo las nuevas generaciones fueron entrando en el contrato. Existen autores que encuentran una relación casi directa entre el Estado de Naturaleza y la Guerra Civil Inglesa en la que Hobbes vivió toda su vida. También existen quienes afirman que para Hobbes no sólo se trataba de un estado que existió en el pasado, sino de un estado latente, al que podemos caer en cualquier momento de nuestra historia humana si el contrato termina o colapsa. Profundizar más en el debate acerca del estatus del Estado de Naturaleza nos desviaría del objetivo del presente artículo, por lo que nos mantenemos al margen de las discusiones acerca de su carácter histórico, principalmente porque analizaremos lo que la evidencia empírica nos muestra acerca del papel de la cooperación en nuestra historia evolutiva. Para un interesante desarrollo de las posibilidades de concebir el Estado de Naturaleza desde un lente evolutivo, ver Suárez (2018).

El beneficio, desde la propuesta hobbesiana se centra en el individuo, que busca la paz y el progreso y encuentra en la cooperación y el establecimiento de normas que la garantizan la seguridad que necesita.⁵ Las condiciones para que se pueda generar un contrato adecuado son que no exista coerción de ningún tipo, es decir, que los participantes del contrato decidan libremente formar parte de él, así como que se comprometan a seguir lo que en él se estipula.

Los principios de conducta que el contrato señale responderán, según Hobbes, a dos principios fundamentales: primero, a las pasiones básicas de todos los seres humanos, que son conservar la propia vida y, segundo, tener la posibilidad de mejorar sus condiciones por medio del trabajo. Hobbes presenta estos principios de conducta en sus diecinueve “Leyes de la Naturaleza”, que provienen de la razón. Las primeras dos leyes son la base del resto. La primera es formulada de la siguiente manera: “Es un precepto o regla general de la razón el que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga la esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas de la guerra” (Hobbes, 1968: Cap. XIV). Es decir, se debe cooperar con los otros para mantener la paz, siempre y cuando sea posible.

⁵ En línea con la propuesta hobbesiana, se han creado distintos modelos en teoría de juegos que buscan explicar cómo lo más racional por hacer es cooperar, especialmente en interacciones iteradas (Axelrod, 1984). Estos son modelos de la distribución del beneficio que se obtiene al cooperar; sin embargo, en el presente artículo nos interesan especialmente modelos que explican la *generación* de beneficio, en términos de cuáles son las intenciones que permiten las acciones coordinadas entre los agentes. Según Hobbes, se trata de nuestro autointerés y nuestra capacidad para el cálculo racional.

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

Que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo estén también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él (Hobbes, 1968: Cap. XIV).

Según su teoría, cada individuo que forma parte del contrato puede conocer cuáles son las acciones que en él se prescriben y tiene buenas razones para actuar conforme a ellas. Las diecinueve Leyes de la Naturaleza⁶ se dirigen a conservar la paz y parten de la igualdad entre los seres humanos. Sus leyes de la naturaleza

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

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

Una importante crítica a las teorías contractualistas de corte hobbesiano viene de Nicholas Southwood (2010), quien sostiene que el problema del contractualismo que busca trazar principios morales desde su teoría⁷ es que falla al dar cuenta correcta de lo que entendemos por moral. Southwood defiende que el tipo de razones para actuar que nos da la moral tienen la característica de estar dirigidas a los otros (son *other-regarded*), así como de tener un grado importante de objetividad y universalidad. Southwood defiende que el problema del contractualismo hobbesiano se desprende de que parte de una idea de racionalidad práctica meramente instrumental, dirigida a maximizar el beneficio individual. Todas las razones que tienen los agentes para actuar responden, en última instancia, a sí mismos, y el sistema de

⁷ La teoría actual más importante que busca hacer esto es la de Gauthier (1986). Para un desarrollo mucho más completo de la propuesta hobbesiana, de sus implicaciones morales, interpretaciones por medio de teorías de juegos y de la forma en que otros importantes autores actuales retoman la teoría, ver Melchor-Organista (2019).

normas que se establezca no podrá aspirar más que a ser relativo al grupo en el que se desarrolle:

En lugar de contener un único sistema político, el mundo Hobbesiano contendría muchos sistemas políticos distintos. Así, tal como las acciones sólo pueden contar como legales o ilegales con respecto a un sistema legal dado, así también, de acuerdo con Hobbes, los actos sólo contarán como morales o inmorales relativamente a un sistema político dado. Algunos contractualistas hobbesianos han abrazado voluntariamente esta implicación Gauthier, 1986; Hampton, 1986; Kavka, 1986. Sin embargo, hacer esto es renunciar a la esperanza de reivindicar la universalidad de la moral (y por lo tanto su objetividad) y abrir así la puerta al nihilismo moral (Southwood, 2010: 31).

Volveremos a esta crítica en particular en la sección tres, en la que profundizamos en las propuestas acerca de la forma correcta de entender la moral. Hasta aquí, hemos retomado la idea de que las leyes postuladas por Hobbes funcionan como normas que aseguran la cooperación y dejamos en el tintero la idea de que la cooperación se relaciona con la moral, que desarrollaremos en la tercera sección. Ahora bien, en tanto toda la teoría hobbesiana pretende partir de una descripción adecuada de los seres humanos, es posible considerar su propuesta como *actualizable* con una descripción empírica que no estaba disponible en los años en los que Hobbes la formuló. Por ello, procedemos a analizar la evidencia empírica que nos ayuda a comprender el papel que la cooperación ha tenido en el desarrollo de las habilidades y tendencias involucradas en nuestras vidas morales.

2.2 La cooperación en nuestra historia evolutiva

Los seres humanos se distinguen del resto de los animales en tantos niveles que, aún hoy en día, existen debates importantes acerca de qué características o dinámicas están en el origen de nuestra separación, cómo es posible que seamos tan distintos de nuestros parientes genéticos más cercanos, de los otros grupos de primates. Y es que los grupos humanos presentan, como principales características definitorias, un lenguaje complejo y una cultura también compleja, dentro de la que destacan nuestras instituciones (políticas, económicas, religiosas, etc.) y sus normas; así como el arte y la tecnología que permea nuestras vidas.

Nacemos y crecemos dentro de grupos sociales que nos relacionan con muchos otros seres humanos. Tales grupos necesitan coordinar sus esfuerzos para sobrevivir, y la forma específica en la que funciona cada grupo responde a una historia cultural particular que puede incluir —y, de hecho, incluye, en la mayoría de los casos— dinámicas jerárquicas y opresivas. Cooperamos, no de forma perfecta, pero sí a gran escala y con indiscutible éxito en términos de asegurar nuestra supervivencia y de modificación del entorno para nuestro beneficio. La pregunta es cómo llegamos aquí.

Una de las respuestas más viables señala que tales avances y distinciones del resto de los animales⁸ sólo fueron posibles gracias

⁸ Simon Fitzpatrick ofrece un análisis del debate actual acerca de la moralidad en animales no-humanos, específicamente, de cómo se integra e interpreta la evidencia de actos altruistas en otras especies en las teorías morales. Algunos autores plantean que las actitudes pro-sociales y tendencias cooperativas que observamos en animales no-humanos constituyen la base o un estado previo de nuestra moralidad, mientras que otro grupo defiende que se trata de dos asuntos completamente distintos. La segunda postura viene de un análisis conceptual,

a una cooperación a gran escala, y que tal cooperación se relaciona con la moral. Se sostiene que el papel de la moral es el de hacer tal cooperación posible y que, por ello, tuvo un papel fundamental en nuestra historia evolutiva. Esta tesis se comparte por numerosos autores que buscan dar cuenta de la moral integrando la evidencia empírica disponible (Boehm, 2012; de Waal, 2006; Joyce, 2007; Kumar & Campbell, 2022; Lunge, 2018; Rowlands, 2012; Thompson, 2022; Tomasello, 2016). En palabras de Fitzpatrick, la idea que subyace a estos proyectos es que:

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

que investiga el contenido de los conceptos morales, mientras que el primero es un proyecto empírico que busca encontrar clases naturales en el mundo que participen en nuestro actuar moral. Las posturas principales son tres: dos “radicales” y una intermedia. La primera radical afirma que tendríamos que clasificar como morales en un grado menor las acciones pro-sociales presentes en animales no-humanos, defienden la *Tesis de Continuidad*, defendida principalmente por Bekoff y Pierce. La propuesta intermedia es la *Tesis de Diferencia Específica*, que relaciona dichas acciones con nuestra moralidad, pero encuentra características propias en nuestra historia evolutiva que hacen que tengamos que reconocer la de los animales no-humanos como proto-moralidad, defendida por Frans de Waal. La segunda radical, la *Tesis de Discontinuidad*, niega que las acciones pro-sociales tengan algo que ver con nuestra moralidad y es defendida principalmente por Christine Korsgaard. Es importante especificar que el desacuerdo no es en torno a la evidencia empírica de tendencias pro-sociales en otros animales, sino en torno a qué es lo que cuenta como genuinamente moral.

dependieron de la cooperación con otros para su supervivencia y reproducción exitosa (Fitzpatrick, 2017: 1156).

Evidentemente, se trata de una hipótesis que necesita un análisis profundo, comenzando con que la cooperación es un fenómeno que no se limita a los seres humanos y que existen muchos que sostienen que se trata de la base de la vida orgánica en general: “cada vez resulta más claro que el altruismo y la cooperación, más que haber sido comportamientos seleccionados para disminuir el conflicto, constituyen una directriz fundamental de los procesos evolutivos constitutivos de ciertos organismos” (Bernal & Martínez, 2015: 124); y es que la “cooperación fue lo que alimentó las transiciones evolutivas más importantes en la historia de la vida, cuando las células simples se volvieron complejas, las células individuales se fusionaron en organismos multicelulares, y los individuos formaron grupos muy unidos” (Kumar & Campbell, 2022: 4). Sin embargo, para el análisis aquí presentado, nos enfocaremos únicamente en la cooperación que se da entre los seres humanos, específicamente, en el desarrollo que ha tenido en nuestra historia evolutiva, como un conjunto de acciones coordinadas y complejas entre distintos agentes.

Existen múltiples teorías que buscan dar cuenta de la evolución de los seres humanos. Aquí rescatamos la que ofrece el filósofo Kim Sterelny, una teoría bastante viable, en tanto tiene un amplio poder explicativo, evita reduccionismos y está bien respaldada por la evidencia empírica.⁹ Su teoría se inserta dentro

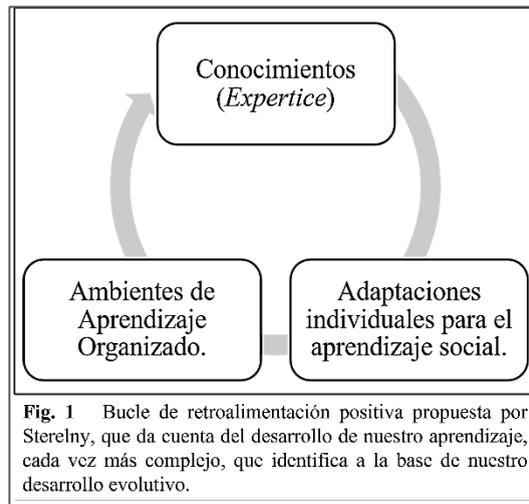
⁹ Sterelny basa su teoría en distintos datos etnográficos, descubrimientos arqueológicos y paleo antropológicos disponibles en la actualidad, como pruebas en los cambios en las dimensiones cerebrales de los homínidos (Klein, 2009; Gamble, Dunbar et al. 2014); evidencia de los primeros usos del fuego con fines

del modelo general de la evolución humana que sostiene que ésta debe entenderse como una coevolución que involucró tanto cambios genéticos como culturales (*Gene-Culture Co-evolution Model*). El modelo sostiene que los cambios culturales impactan en nuestra constitución genética y nuestra constitución genética modifica también ciertos cambios culturales.

Sterelny sostiene que, para entender lo que alejó a nuestros antepasados del resto de los primates, tendríamos que enfocarnos en el papel de la transmisión de conocimiento, del aprendizaje y de su complejización. La respuesta de Sterelny apunta a que esa transmisión de conocimiento fue posible gracias a un bucle de retroalimentación positiva de circunstancias y dinámicas que nos permitieron modificar nuestros entornos y a nosotros mismos, con el fin de transmitir y adquirir aprendizajes cada vez más complejos y especializados (Sterelny, 2003, 2012). Tal proceso se resume en el Modelo de Aprendizaje del Aprendiz (*Apprentice Learning Model*), representado en la Figura 1, que ilustra la sinergia entre ambientes de aprendizaje organizado y adaptaciones cognitivas individuales que hacen posible la adquisición fiable de habilidades cada vez más complejas.¹⁰

domésticos (Gowlett 2016; Wrangham 2017); estudios sobre el desarrollo de herramientas de piedra cada vez más complejas (Wilkins and Chazan 2012, Wilkins, Schoville et al. 2012); evidencias arqueológicas de usos de simbologías en distintos grupos de homínidos (Kuhn, 2020); evidencia etnográfica de las complejidades del forrajeo a base de plantas (Berlin, 1992) y la coordinación necesaria para la caza (Binford 2007); los roles y dinámicas de cuidado de los infantes en la historia de los homínidos (Hrdy, 2009), entre muchos otros.

¹⁰ Sterelny piensa que lo que nos fue separando de otros primates estuvo profundamente relacionado con esta posibilidad de aprendizaje, que tiene que ver con la posibilidad de aprender mientras se practica, de observar a quienes hacen, en un ambiente lleno de recursos, de información en términos materiales y de instrucción directa, que a su vez modificó —fue seleccionando y



Más precisamente, Sterelny considera que lo que nos distingue es el *aprendizaje cultural acumulativo*, que se construyó lentamente e involucró bases cognitivas, sociales, de desarrollo y materiales que fueron fundamentales en las vidas de nuestros antepasados homínidos. Postula seis cambios fundamentales: 1) los cambios a nivel cerebral —su considerable aumento en tamaño—; 2) los cambios en la historia de vida, en términos del aumento en la esperanza de vida y en la prolongación del tiempo de juventud; 3) la creación de entornos adaptados para el aprendizaje; 4) la ampliación de los entornos sociales que posibilitó una mayor especialización; 5) las nuevas arquitecturas cognitivas, en términos del desarrollo del lenguaje y la teoría de la mente y 6) el desarrollo de nuevos andamios cognitivos, en términos de

desarrollando—, de a poco, nuestras capacidades para aprender y para transmitir conocimiento, disponiéndonos cada vez más al aprendizaje (Sterelny, 2012: Cap. 2 & 4).

distintos artefactos y prácticas sociales que estimularon el aprendizaje (Sterelny, 2021: 42-49).

En su libro más reciente, Sterelny se concentra en el papel de la cultura y la cooperación en nuestra historia evolutiva y señala que:

Lo que conocemos, lo que creemos, lo que podemos hacer y hasta un punto considerable lo que queremos, es aprendido de otros homínidos. A lo largo de los aproximadamente siete millones de años de historia homínida, el aprendizaje cultural ha tenido una huella creciente en las mentes homínidas. En este sentido, nos hemos vuelto cada vez más *enculturados*. [...] el aprendizaje cultural es compartir información, y compartir información, como compartir cualquier otro recurso, es una forma de cooperación [...] el crecimiento del conocimiento cultural en nuestro linaje es, al mismo tiempo, la expansión de una forma de cooperación y un amplificador de la cooperación (Sterelny, 2021: 13-14).

En relación con la evolución de la cooperación en particular, Sterelny sostiene que la cooperación distintiva de nuestra especie pasó por cuatro transiciones: en la primera, se estableció un orden social relativamente igualitario entre grupos sociales mutualistas, en esta fase se rescata especialmente la supresión de las jerarquías de los machos y la cooperación reproductiva entre las hembras, así como la posibilidad de cooperar para la caza y la búsqueda de alimento y se teoriza que tuvo lugar hace aproximadamente 1.8 millones de años-800 mil años. La segunda transición consistió en un cambio del mutualismo de reciprocidad inmediata a dinámicas que incluían tanto reciprocidad directa como indirecta, aquí, la reputación se volvió fundamental para el éxito en los pequeños grupos sociales, esta clase de cooperación permitió un mejor

aprovechamiento del territorio y protección y se piensa que tuvo lugar hace aproximadamente 120 mil años-50 mil años.

Las dos últimas transiciones se corresponden a cambios en la escala y la complejidad de la vida grupal de nuestros antepasados. La tercera consistió en la unión de pequeños grupos en grupos cada vez más grandes, cercanos a los clanes. La cooperación dentro de estos grupos más grandes permitió la acción colectiva a gran escala, así como un considerable flujo de información: aquí podemos ya hablar de cooperación al nivel de la comunidad y se postula que esta transición, en extremo gradual, comenzó hace aproximadamente 800 mil años. La cuarta transición permitió la cooperación a una escala aún mayor y se postula que se corresponde con el origen de las sociedades sedentarias, complejas y jerárquicas, aquí podemos hablar de la posibilidad de cooperar con extraños, con otros miembros de las sociedades masivas a las que ahora se pertenece.

La complejidad de estos grupos incluyó jerarquías que pudieron mantenerse gracias a herramientas culturales que evolucionaron en nuestros antepasados, como el lenguaje, los mitos, los rituales y las normas explícitas. Se postula que este cambio tuvo lugar hace aproximadamente 25-12 mil años, a finales del Pleistoceno e inicios del Holoceno (Sterelny, 2021: 58-60).¹¹ Del recuento evolutivo de Sterelny, podemos concluir que las normas específicas que definimos como morales surgieron después de que nuestros antepasados tuvieran ya amplia experiencia y

¹¹ Sterelny afirma que las capacidades para estas cuatro herramientas culturales fueron producto de la co-evolución de nuestros genes con la cultura, si bien, las versiones específicas de su contenido fueron preservadas, modificadas y transmitidas por medio del aprendizaje cultural de cada grupo.

herramientas para la acción coordinada, es decir, para la cooperación. Primero a pequeña y luego a gran escala. En sus palabras:

El argumento de este capítulo sugiere que las normas se volvieron importantes de forma relativamente reciente en nuestra historia evolutiva. Si es así, es probable que las mentes de los primeros humanos que seguían normas se parecieran a las de los humanos modernos en este aspecto, ya que sus mentes habrían sido moldeadas por una larga historia de asociación y colaboración, lo que resultó en emociones sociales más fuertes y vívidas. Por lo tanto, también ellos fueron propensos a encontrar las normas prosociales como candidatas más creíbles y atractivas. Según este análisis, entonces, aunque habrá mucha variación normativa entre las comunidades, en la mayoría de ellas, la mayoría de las normas sociales promoverán un comportamiento prosocial en algún nivel (Sterelny, 2021: 84-85).

Hasta aquí, el recuento de nuestra historia evolutiva como especie pone a la cooperación como previa a las normas como las conocemos, y se encuentra que tales normas tienen un contenido que va en línea con asegurar la cooperación, en tanto se dirigen a fomentar acciones pro-sociales. Aún con todo, *pro-social* no es un sinónimo de *moral*, de forma que es importante profundizar en lo que distingue a las normas morales de otra clase de normas. Así, damos paso a la siguiente sección, que profundiza en comprender lo que entendemos por moral, así como en las capacidades involucradas en nuestras vidas morales actuales.

3. ¿Qué es eso a lo que llamamos moralidad?

3.1 Qué entender por moral

La moral es uno de esos términos que empleamos constantemente y que, a menos que nos paremos a pensar en ello, presuponemos que todos comprendemos, así como que estamos entendiendo “moralmente correcto” o “moralmente incorrecto” de formas al menos relevantemente similares. Sin embargo, como cualquier persona que haya tomado algún curso básico de filosofía ya sabe, pocas cosas son así de sencillas. La moral tiene una relevancia innegable en nuestras vidas, concebimos a las normas morales como especialmente importantes y distintas a las jurídicas o a las convencionales, las seguimos día con día y esperamos que los demás se ajusten también a ellas. Lamentablemente, su preeminencia no implica claridad, por lo que es necesario establecer una definición lo más precisa posible de qué entendemos por normas morales antes de analizar su relación con la cooperación.

La noción de la que partiremos aquí es descriptiva, es decir, se concentra en las características que les adjudicamos a las normas o principios morales y que las distinguen de otra clase de normas.¹² En primer lugar, se suele concebir a la acción moral como aquella que responde a principios o normas morales, en tanto que toma en consideración los intereses de los otros y que, la mayoría de las veces, va en contra de los intereses individuales; así, se suele

¹² No estamos aún en condiciones de comprometernos en la investigación con alguna teoría ontológica, es decir, dejamos pendiente la tarea de profundizar en si la propuesta descriptiva presentada resulta necesaria y suficiente para definir toda acción moral.

concebir a la acción moral como aquella que se dirige a procurar el bienestar o a aportar positivamente en la vida de los otros; por otro lado, las normas morales se distinguen en tanto las concebimos, colectivamente, como serias, generales, independientes de la autoridad y objetivas¹³ (Kumar, 2015). Las normas morales parecen tener una clase de normatividad especial que no depende de intereses o deseos particulares de los agentes —i.e., son categóricas— y no son la clase de cosa que podemos eludir —i.e., son vinculantes—. Presuponemos que responden a criterios objetivos, particularmente en tanto que creemos que es posible formular juicios morales equivocados. Creemos que los juicios morales que formulamos no son arbitrarios, tienen cierta universalidad y son epistemológicamente accesibles a todos¹⁴ (Southwood, 2010: Cap. 1).

¹³ La caracterización de Kumar se desprende de la tradición del análisis de desarrollo moral de Turiel, enfocada en encontrar las características que separan las normas morales de las normas convencionales, su investigación es empírica y busca ser pan-cultural, se concentra en encontrar los momentos en el desarrollo humano en el que se distingue entre normas morales y normas convencionales.

¹⁴ Southwood se compromete con la existencia de Hechos Morales rastreables por todos, en este artículo no profundizamos demasiado en esta discusión metaética. Sin embargo, resulta importante señalar que los debates en metaética suelen consistir en tres tipos de problemas acerca de la moralidad: su aspecto ontológico, epistemológico y semántico. Los tres debates se relacionan entre sí, el primero refiere a las discusiones acerca de la existencia de propiedades en el mundo —naturales o no naturales— a la que refieran nuestras categorías morales; la segunda, a las vías que tenemos para acceder a ellas —medios racionales, emocionales o de otro tipo— y, la tercera, a los significados particulares que empleamos o presuponemos cuando usamos términos morales —si se trata de proposiciones con estructuras específicas o de expresiones evaluativas de otro tipo, con otra estructura—. Para un desarrollo completo de los debates y posturas metaéticas, ver: Miller (2003). Una teoría realista suele comprometerse con la existencia de Hechos Morales en el mundo, independientes de los agentes, tal

Otra característica clave para entender su importancia y distinción se relaciona con las respuestas emocionales vinculadas a las normas morales, que se hacen evidentes cuando percibimos que alguna norma moral está siendo violada o cuando somos conscientes de haber transgredido alguna. En palabras de Kumar y Campbell: “Las normas morales están unificadas y se distinguen de las normas convencionales en tres sentidos: (1) están unidas a las emociones morales; (2) tienden a tomar prioridad sobre las normas convencionales; y (3) son concebidas como objetivas en el sentido de que puedes estar equivocado acerca de cuál norma moral es correcta” (2022: 98).

La respuesta emocional se concibe como un resultado evolutivo, seleccionado de forma previa al surgimiento del lenguaje y su complejidad, por las ventajas que presentó para los grupos de nuestros antepasados homínidos. Que experimentemos rabia o indignación cuando observamos que alguien más o uno mismo es tratado injustamente o dañado de forma deliberada es

como hace Southwood. Las intuiciones que nos guían en el presente artículo son más bien intersubjetivas y naturalistas: creemos que los criterios que definen lo que es moralmente correcto y lo que no lo es están profundamente relacionados y surgen de nuestras dinámicas, en el sentido de que no existen sin nosotros y, de hecho, responden a quienes somos. Sin embargo, consideramos también que existen condiciones de causalidad en el mundo que hacen que algunas acciones, aunque puedan considerarse como moralmente correctas por algún grupo de personas, tengan como consecuencia daños para agentes individuales dentro de ese grupo o para con otros grupos de personas, lo que las vuelve moralmente incorrectas, es decir, la intersubjetividad no se traduce en relativismo. En este sentido, la postura que se asume aquí se inclina más bien a las posturas realistas en metaética, aunque las condiciones en el mundo que especifican las relaciones causales no son hechos morales en sí mismos, sino contextos independientes de los seres humanos que permiten o impiden que ciertas acciones y dinámicas sean moralmente correctas.

una respuesta que ya estaba presente en nuestros antepasados homínidos. Ahora bien, las normas morales existen en todas las comunidades humanas y son concebidas como especialmente importantes, lo que refuerza la teoría de que cumplen alguna función significativa en nuestra historia evolutiva como especie. Sin embargo, hasta aquí hemos hablado en términos de la *forma* que tienen las normas morales, de las características que les adjudicamos, pero uno de los grandes problemas en Filosofía Moral es la variación en su *contenido*: distintos grupos humanos clasifican normas como morales con contenido muy diverso, ello ha servido como fundamento para las principales teorías de relativismo moral. Estas observaciones de la variación del contenido de las normas morales en distintos grupos sociales están presentes desde los inicios de la filosofía y tienen un amplio respaldo etnográfico. Como consecuencia, la universalidad y objetividad que, presuponemos, caracterizan a las normas morales, parece tambalearse.

Las teorías empíricas presentadas en el apartado 2.2 sostienen que la moral surgió como una resolución para los problemas que surgieron de vivir en grandes grupos interdependientes, y es comprensible que los detalles de tales problemas variaran. Consideramos que la variabilidad en el contenido de las normas morales en distintas comunidades responde a que cada una enfrentó circunstancias distintas —en términos ambientales— y a la trayectoria de su historia cultural particular, especialmente en términos de la historia de sus instituciones: “Una razón por la que las sociedades son tan diversas moralmente es que han desarrollado distintos tipos de instituciones familiares, religiosas y políticas, que han moldeado sus mentes morales” (Kumar & Campbell, 2022: 167). Esto no es

incompatible con que, en un inicio, las normas estuvieran dirigidas a regular el comportamiento de los individuos del grupo para permitir la cooperación dentro del mismo y nos permite ver que la cooperación puede tomar muchas formas.

Dentro de esa variación encontramos también regularidades pertinentes para nuestro análisis, presentadas por investigaciones empíricas acerca del *contenido* de las normas morales. Una de estas investigaciones es la de Jonathan Haidt, de corte antropológico y psicológico y que obtuvo información de culturas bastante alejadas entre sí, de la que descubre que las normas morales suelen clasificarse en seis grupos: las que refieren al Daño / Cuidado; las de Justicia / Reciprocidad; las de Pertenencia al grupo / Lealtad; las de Autoridad / Respeto; las que se dirigen a la Puridad / Santidad; y las que refieren a la Libertad / Opresión (Haidt, 2012).

Podemos observar que las primeras cuatro clasificaciones coinciden claramente con la hipótesis que concibe a las normas morales como aseguradoras de la cooperación y de la paz social, en tanto promueven acciones que se dirigen al bienestar de los individuos, al trato justo de los integrantes del grupo, a la lealtad que existe entre ellos y al respeto de quienes tienen el rol de dirigirlos. Incluso la clasificación que apuesta por la libertad podría caber dentro de la hipótesis: un estado autoritario y represor no es considerado como deseable, pues la cooperación es entendida como voluntaria y se presupone que el formar parte del grupo va en línea con procurar el bienestar de sus integrantes.

La clasificación que refiere a la Puridad y la Santidad resulta más problemática, no es claro que respetar la santidad de algún objeto o propiedad se relacione directamente con el bienestar de los integrantes de un grupo que coopera, lo que se considera sagrado suele ir acompañado de una concepción específica del ser

humano y de su papel en el universo, concepciones que se acercan más a construcciones de conocimiento cultural *tan grandes como catedrales* (Churchland, 2019), alejadas y en ocasiones contrarias a la cooperación entre iguales. Los problemas con este grupo de normas presuntamente morales han llevado a algunos investigadores a buscar clasificaciones alternas que den cuenta de su contenido.

Otra importante investigación actual nos muestra que existen grandes similitudes en la evaluación de comportamientos como *moralmente correctos* entre distintos grupos humanos. Los antropólogos Oliver S. Curry, Daniel A. Mullins y Harvey Whitehouse analizaron cómo distintos comportamientos relacionados con la cooperación son evaluados en sesenta sociedades distintas. Dividen tales comportamientos en siete tipos: 1) Ayudar a los familiares; 2) Ayudar al propio grupo; 3) Ser recíproco; 4) Ser valiente; 5) Ceder ante los superiores; 6) Dividir recursos en disputa; y 7) Respetar la posesión previa (Curry et al., 2019: 48).

Su trabajo consistió en el análisis de amplios reportes etnográficos de las sesenta sociedades seleccionadas, buscando en ellos las valoraciones que sus integrantes hacían de las actitudes relacionadas con los siete tipos de acciones cooperativas seleccionadas, buscaron distinguir si las acciones eran consideradas como moralmente buenas o malas. Los autores encontraron que este tipo de comportamientos cooperativos resultaron, en efecto, ser considerados como moralmente buenos y sus opuestos como moralmente malos, lo que los llevó a sostener que estos siete tipos de comportamientos son candidatos plausibles a normas morales universales.

Parte fundamental de la propuesta que se hace en este artículo es la flexibilidad en el establecimiento del contenido de las normas morales, siempre y cuando sus implicaciones al ser llevadas a acciones se ajusten a las condiciones del mundo. Como ejemplo de normas morales con suficiente flexibilidad para ser aplicadas a contextos específicos podemos considerar, siguiendo los trabajos citados más arriba, el ser recíproco, el respetar y el fomentar la autonomía de los otros, así como evitar las injusticias. Hasta aquí, hemos trazado una definición de las normas morales y sus características, así como dos importantes teorías respaldadas empíricamente que buscan dar cuenta de su contenido. A continuación, analizaremos los mecanismos involucrados en nuestro razonamiento moral y en nuestras capacidades para actuar conforme a normas o principios morales.

3.2 Mecanismos de la moral: racionalidad (y) afectividad

Como vimos en el apartado 2.1, el proyecto de Hobbes parte de una clara caracterización de los agentes que forman parte del contrato, piensa que tienen fuertes inclinaciones egoístas y racionales, ambas características lo llevan a proponer su sistema contractualista, i.e., a postular que los agentes intercambiarán voluntariamente parte de su libertad y someterán algunas de sus tendencias egoístas para pasar a formar parte de un grupo social coordinado en el que pueda vivir una vida pacífica y próspera. Ahora bien, aunque la finalidad de lograr un grupo de seres humanos que funciona de esta forma se comparte por las teorías empíricas presentadas en la sección 2.2, las teorías evolucionistas proponen mecanismos muy distintos a los cálculos racionales

propuestos por Hobbes: postulan tendencias emocionales que responden a los entornos culturales específicos en los que cada ser humano se desarrolla y sostienen que estas tendencias surgieron mucho antes de que los procesos racionales fueran una opción para nuestros antepasados homínidos. Hay quienes tienen una postura radical ante esta evidencia, sosteniendo que los contractualistas están profundamente equivocados al entender el ingreso al contrato social como una decisión racional:

Hay una lección aquí para los contractualistas. La racionalidad del tipo requerido por los contratos sociales que se basan en una posición original —o estado de naturaleza (Hobbes, Locke, Rawls, Harsanyi)— surgió tarde en la evolución animal. Surgió mucho después de una propensión a la reciprocidad, la cooperación, el mutualismo y la sociabilidad. [...] Por lo tanto, la incipiente organización social evolucionó antes de la posibilidad de la elección racional (Thompson, 2022: 29).

Esta discusión es cercana a la de la Motivación Moral, en la que se enfrentan posturas racionalistas —que se siguen de la tradición kantiana— y posturas anti-racionalistas —que se siguen de la tradición humeana¹⁵— para dar cuenta de lo que nos lleva a actuar moralmente. Y es que, por un lado, parece que nuestras evaluaciones morales incluyen procesos racionales en los que se toman en consideración múltiples aspectos, tanto del caso específico que se sopesa como de las normas que resultan relevantes para él. También tenemos respuestas emocionales

¹⁵ Profundizar en este debate sobrepasaría los alcances del presente artículo. Basta aquí con señalar que dentro de la Filosofía Moral existe desacuerdo acerca de si lo que guía o predomina en nuestras evaluaciones morales y en nuestro actuar conforme a sus resultados tiene como base la racionalidad o las emociones.

claramente relacionadas con lo que consideramos moralmente correcto o incorrecto y esas respuestas emocionales guían muchos de nuestros comportamientos. Del recuento de nuestra historia evolutiva podemos concluir que contamos con ambos tipos de mecanismos: racionales y emocionales pro-sociales, y ambos son fundamentales para nuestras vidas morales.

Sabemos que distintas formas de cooperación estuvieron presentes en nuestros antepasados mucho antes del surgimiento del lenguaje y de un desarrollo fisiológico que permitiera los procesos cognitivos complejos necesarios para un análisis racional. También, sabemos que la cooperación más básica y a escala más pequeña empleó principalmente emociones, Kumar y Campbell dividen esas emociones en tres grandes grupos: “Las relaciones sociales son manejadas por la compasión y la lealtad (emociones vinculantes), la confianza y el respeto (emociones colaborativas), y el resentimiento y la culpa (emociones reactivas). Estas emociones permitieron formas de cooperación que son exclusivas de los seres humanos” (2022: 58). Aunque la explicación resulta convincente, no parece dar suficiente cuenta de los rasgos de objetividad que les solemos adjudicar a nuestros juicios morales, ni parece que todas nuestras vidas morales estén guiadas, sin más, por respuestas emocionales. Intuitivamente, al formular juicios morales estamos involucrándonos en procesos deliberativos y racionales, pero no termina de quedar claro cuál es el papel de la razón en estos procesos.

Michael Tomasello (2016), uno de los autores más influyentes dentro de la Filosofía Moral Empíricamente Informada, postula una *hipótesis de interdependencia* para dar cuenta del desarrollo de la moral en la historia evolutiva de nuestra

especie¹⁶ que incluye un tipo de razonamiento muy particular. Su explicación se asemeja a la de Sterelny, pues comienza describiendo las tendencias básicas a cooperar, presentes en nuestros antepasados homínidos y en los primates más cercanos a nosotros, que se transforma en una moralidad de segunda persona, entendida como el resultado de la necesidad de nuestros antepasados de colaborar en grupos pequeños, con compañeros elegidos, para llevar a cabo tareas fundamentales para la supervivencia, y sostiene que tal colaboración fue modificando nuestras capacidades psicológicas para favorecer la agencia conjunta y la cooperación mutualista.

Según su teoría, el vivir dentro de una cultura implicó el desarrollo de dos mecanismos psicológicos clave: la posibilidad de tener *intencionalidad compartida* y la *capacidad de autorregular el propio comportamiento*. Tomasello sostiene que estos mecanismos surgieron cuando los individuos se dieron cuenta de que dependen del grupo más de lo que el grupo depende de ellos en particular (“*we>me*” reasoning) (2016: 146), y postula el surgimiento de un *razonamiento cooperativo*. Como prueba de este tipo de razonamiento, Tomasello hace referencia a estudios empíricos, principalmente llevados a cabo con infantes, en los que, por ejemplo, los pequeños mostraron interés por aliviar el malestar que perciben en los otros y piensa que esto demuestra que los seres humanos han “evolucionado biológicamente para valorar a los otros y para invertir en su bienestar” (2016: 159). Sostiene, pues,

¹⁶ Su teoría parte de experimentos con chimpancés y humanos pre-lingüísticos que buscan explorar las estructuras cognitivas que subyacen a la cognición social y la cooperación.

que hemos desarrollado una racionalidad cooperativa que describe como:

Hemos argumentado aquí que la explicación para este hecho es que los individuos humanos reconocen su interdependencia con los otros y las implicaciones que ello tiene para su toma de decisiones sociales. Ellos se vuelven racionales cooperativamente en tanto incluyen en sus tomas de decisiones (1) que ayudar a compañeros y compatriotas cuando es posible, es la cosa correcta por hacer, (2) que los otros son igual de reales y merecedores que ellos mismos (y que este mismo reconocimiento puede ser esperado de regreso), y (3) que un “nosotros” creado por un compromiso social vuelve legítimas las decisiones para sí mismo y para otros a los que valora, lo que crea obligaciones legítimas entre personas con identidades morales en comunidades morales (Tomasello, 2016: 160).

Como mencionamos más arriba, las tendencias a la cooperación surgieron dentro de grupos reducidos, miembros de una comunidad. Las teorías desarrolladas por Campbell y Kumar, así como las de Sterelny y Tomasello, señalan que el aumento en el alcance de aquellos con los que podemos cooperar se dio gracias a cambios cognitivos y culturales muy específicos¹⁷, en un escenario

¹⁷ Aquí, agradezco el comentario de un revisor anónimo que apuntó que, paralela a las teorías de extensión del grupo moral presentadas por Tomasello, Sterelny, Kumar & Campbell, tenemos la teoría de Peter Singer (2011) acerca del círculo moral, que sugiere que la expansión de ese círculo tiene que ver con la globalización en la que nos encontramos, en la que nos parece estar más cerca de los otros y, por ende, preocuparnos por ellos. Señala también que, si el aparato globalizador colapsara, nuestras tendencias morales volverían a dirigirse sólo a miembros de nuestra tribu y familiares cercanos. Considero que las teorías de los autores mencionados al inicio implican cambios en la concepción de los otros que los identifican como iguales a nosotros en sentidos relevantes para tratarlos como

en el que ya estaban presentes el lenguaje, distintas normas explícitas e instituciones sociales más o menos rudimentarias:

Lo seres humanos están adaptados para desarrollar sentimientos y pensamientos morales que potencialmente pueden abarcar un rango más amplio de personas, dependiendo de las circunstancias en las que se encuentren. Y así, al expandir la moralidad de la familia al grupo, nació la humanidad. Gracias a las identidades religiosas tempranas y a las instituciones sociales, los círculos morales se expandieron para abarcar la tribu, y entonces los humanos se fueron haciendo modernos (Kumar & Campbell, 2022: 200).

Si hablamos en términos de qué fue primero, es claro que la respuesta son las tendencias a la cooperación, que se relacionan más bien con respuestas emocionales limitadas que pudieron expandirse por medio de herramientas culturales más sofisticadas. Pero esa misma cooperación y los grupos sociales coordinados cada vez más grandes permitieron el surgimiento de la racionalidad como la conocemos, así como de las instituciones que tenemos, y el proceso evolutivo que en un principio parecía dirigirse meramente a la supervivencia y la reproducción, rebasó esa finalidad. Sostenemos que el tipo de racionalidad involucrado en nuestras vidas morales se asemeja mucho más al razonamiento cooperativo —con una clara dimensión afectiva— de Tomasello que al razonamiento instrumental —profundamente

miembros de nuestro grupo moral que harían difícil caer de forma inmediata en una reducción del círculo moral; sin embargo, coincido en que, en casos extremos, tendría sentido que volviéramos a estrategias que nos aseguren con más éxito la supervivencia, aunque no hablaría de algo que vaya más allá de la supervivencia en un escenario como ese.

individualista— de Hobbes. Si bien es importante señalar que el alcance de este razonamiento puede limitarse a grupos cooperativos muy pequeños y puede excluir a muchas personas. La evolución humana, en términos biológicos y culturales, no es un proceso acabado, y la racionalidad tiene aún elementos importantes por aportar. Pasamos ahora a considerar la relación que podemos trazar entre la cooperación y la moral a la luz de lo expuesto hasta aquí.

4. Moral como Cooperación: Viabilidad de la teoría

En este apartado comenzamos analizando una propuesta normativa que busca partir de la idea de la cooperación como fundamento de la moral y que coloca su sistema en un contrato social. El filósofo R. Paul Thompson ha desarrollado, de forma muy reciente (2022), un proyecto al que denomina Contractevolismo (*Contractevolism*), que busca explicar el papel de la moral en términos evolutivos y que emplea la idea de un contrato social para organizar dicha cooperación. Su tesis principal es que la cooperación y la empatía están en la base de la moral y que se trata de mecanismos que surgieron y fueron seleccionados para fomentar el Éxito Reproductivo Evolutivo (*Evolutionary Reproductive Success*) de nuestra especie (en adelante ERE). Su teoría no es meramente descriptiva, pues busca justificar los principios morales de forma evolutiva. En palabras de Thompson:

“En esta teoría, la biología evolutiva explica cómo emergieron los valores que aceptamos y justifica la aceptación de ellos”¹⁸ (2022: 2).

Thompson parte de la idea de un autointerés evolutivo, natural y presente en todos los seres humanos, y sostiene que ese autointerés busca el éxito reproductivo. Su postura normativa traza una línea directa entre la cooperación que permite el ERE y lo correcto en términos morales. Sostiene que la moralidad sólo puede existir dentro de un contrato social, que permite a los agentes comportarse como un colectivo organizado, es decir, permite trabajar en conjunto por una meta común. Sostiene que lo que maximiza las oportunidades para el ERE de todos los miembros del contrato social maximiza el “Bien” moral, en sus palabras:

El “Bien” moral fundamental es la promoción del ERE. [...] Este “Bien” fundamental justifica las normas morales de una sociedad estable y funcional. La membresía en una sociedad resulta en el destino de cada individuo estando significativamente ligado al destino común de todos, que a su vez depende de la estabilidad y la existencia continua de la sociedad. En consecuencia, la justificación de un conjunto de normas morales (aunque cambiantes con el tiempo) depende, en gran medida, de demostrar que el tejido social es estable (resistente a la desintegración y la invasión) y funciona bien. “Funcionar bien” significa que, en su

¹⁸ Su proyecto es heredero de las polémicas apuestas de la Sociobiología, se inserta en la actualmente transformada y más mesurada —aunque no menos polémica— Psicología Evolutiva. Se emplea como ejemplo radical de llevar los descubrimientos empíricos a las teorías normativas y como un intento de actualizar y redirigir las intuiciones contractualistas clásicas con dichos descubrimientos.

conjunto, las normas morales de la sociedad aseguran la máxima promoción del ERE de sus miembros (Thompson, 2022: 31).

Thompson postula tres normas morales fundamentales de alto nivel que se siguen de su teoría: la inclusividad, la libertad y la igualdad. Descarta el determinismo biológico, pues reconoce que tenemos la capacidad de modificar —hasta cierto punto— nuestro comportamiento, y sostiene que el proceso evolutivo continúa en acción en nuestros días, pero piensa que es posible hacer evaluaciones morales que parten de la idea de que el Bien moral se basa en nuestra realidad biológica y nuestra historia evolutiva. Piensa que casos de clara desigualdad, como los que se desprenden del patriarcado presente en muchas sociedades actuales, puede y debe criticarse desde la perspectiva de su teoría. Su conclusión para este caso es que el patriarcado tiene un desempeño *deficiente* o *subóptimo*, en términos de promover el ERE del grupo social en general y que un grupo social en el que todos son incluidos, tratados como iguales y libres será siempre el que promueva de mejor forma el ERE.

Aunque la propuesta de Thompson parece seguirse nítidamente de la historia que hemos presentado en los apartados, Thompson toca un gran problema que ya se entreveía en el recuento evolutivo de Sterelny, y es que un sistema social cooperativo puede funcionar de muchas formas y, a las escalas de cooperación que manejamos actualmente, incluye siempre elementos jerárquicos, que suelen traducirse en que gran parte de la población enfrenta condiciones injustas mientras una pequeña parte, que tiene influencias en las instituciones que guían al grupo social, se beneficia ampliamente. No parece viable ni sencillo, al menos en el punto de nuestra historia evolutiva en el que nos

encontramos, aplicar su teoría normativa. Criticar al patriarcado como un sistema subóptimo en términos del ERE no suena como la mejor estrategia para enfrentar un fenómeno tan complejo como la opresión por razones de género, y lo mismo pasará con el racismo, el clasismo y otras opresiones agudas presentes en nuestros grupos sociales actuales.

Además, muchas normas morales vigentes no se relacionan con el ERE. Kumar y Campbell comparten con Thompson la idea de que la moralidad evolucionó porque permitió a los seres humanos vivir en conjunto de forma interdependiente, si bien, describen cómo “eventualmente, en las sociedades a gran escala y relativamente prósperas, los seres humanos fueron libres de moralizar asuntos que no estaban tan íntimamente conectados con la supervivencia” (Kumar & Campbell, 2022: 99). Podemos pensar, por ejemplo, en la importancia de dirigirse a los otros con sus pronombres elegidos, respetando su identidad y expresión de género.

Podemos afirmar que las normas que guían a los grupos humanos no se dirigen sin más a fomentar la cooperación con fines de asegurar y promover nuestra supervivencia y éxito reproductivo como grupo. La cultura complejiza las tendencias que tenían nuestros antepasados y los conceptos acerca de lo que se considera valioso o correcto cambia en cada cultura en distintas épocas. Y es que las normas, los valores y las prácticas culturales se modifican como respuesta a las condiciones que enfrenta cada grupo de seres humanos y todos estamos inmersos en un mundo social.

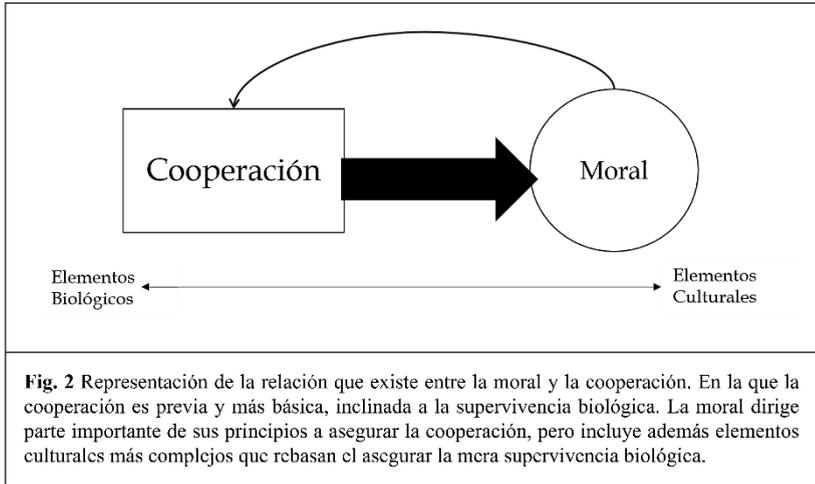
Siguiendo a Joseph Heinrich, la Naturaleza Humana tendría que entenderse no como algo fijo y universal, sino en términos de una tendencia a la Evolución Cultural, que varía

considerablemente en cada grupo de seres humanos. La evolución cultural específica de cada grupo genera instituciones y dinámicas particulares que, a su vez, modifican nuestra psicología, lo que se traduce en “paquetes psicológicos” distintos¹⁹ (Heinrich, 2020: Cap. 2). Sin embargo, es fundamental insistir en que si podemos hablar de algo como una naturaleza humana compartida, tal naturaleza tendría como características principales el ser *profundamente flexible*, en el sentido de ser adaptable a los entornos en los que se encuentra y al desarrollo en el tiempo del grupo al que se pertenece, así como contar con sofisticadas capacidades emocionales y racionales para ajustarse a las normas de dichos grupos, pero también para cambiarlas.

Podemos concluir que la cooperación es previa a la moral como la conocemos, si bien es verdad que la moral postula normas de comportamiento que ayudan a mantener la cooperación, pero no se trata de un proceso bidireccional directo, pues también existen normas clasificadas como morales que responden a complejas estructuras culturales, que pueden llegar a ir incluso en contra de la supervivencia y reproducción, especialmente de grupos de personas específicos, dentro de las estructuras sociales

¹⁹ Heinrich afirma que muchas de las tendencias que se han considerado como “universales” en paradigmáticos estudios desde psicología, economía y otras disciplinas no son tales, pues sus sujetos de estudio comparten las características de pertenecer a sociedades occidentales, educadas, industrializadas, ricas y democráticas. También, que el pertenecer a esas sociedades genera tendencias como la de dar especial peso a las intenciones, no conformarse al propio grupo, buscar reglas universales, tener un pensamiento analítico y no holístico, entre otras. Lo que resulta especialmente importante señalar es que somos moldeados por la sociedad a la que pertenecemos y, al tiempo, moldeamos esa sociedad, así como que los cambios en nuestras instituciones impactan nuestras respuestas emocionales y racionales.

jerárquicas en las que nos encontramos²⁰. La relación, pues, se asemeja más bien a la ilustrada por la Figura 2.



5. Conclusiones: Cooperación, Moral y peligros del contrato

Para finalizar, consideramos pertinente resaltar que la idea clásica de la moral como profundamente relacionada con comportamientos que permiten y favorecen la cooperación no está tan alejada de la historia que encontramos en nuestro pasado evolutivo como especie. El problema, como ya vimos, sería pretender que nuestra entrada al contrato social que permite la

²⁰ Un ejemplo paradigmático de una práctica con estas características es la de la ablación femenina en algunos grupos musulmanes en África, si bien debe tratarse con precaución para evitar reduccionismos. Para un análisis profundo de estos casos, ver Melchor-Organista (2018).

cooperación proviene de un proceso deliberativo racional-prudencial, o que se parte de un Estado Natural en el que tal cooperación está ausente. En realidad, la cooperación está en la base de la existencia misma de nuestros grupos humanos y tenemos distintas tendencias emocionales pro-sociales muy básicas que se dirigen a ella.

Resulta evidente que la cooperación a gran escala y que involucra para su mantenimiento herramientas culturales incluye un nivel de razonamiento y complejidad que nos aleja de la mera supervivencia y reproducción biológica, y las normas morales como las entendemos forman parte de dichas herramientas culturales. La evidencia empírica nos muestra que nuestras normas morales no están en contra de la cooperación, pero no se limitan a ella. Un proyecto como el de Thompson es interesante, pertinente y compatible con nuestros datos científicos; sin embargo, la complejidad de los grupos sociales en los que nos encontramos necesita de otra clase de reflexiones. Hablar en términos de Éxito Reproductivo Evolutivo no alcanza para abordar, por ejemplo, casos de opresión, pues se necesita comprender la complejidad de las problemáticas, atendiendo a su desarrollo histórico, a sus condiciones materiales y a los testimonios directos de quienes experimentan sus efectos.

Hablar de cooperación que asegure el ERE no es suficiente porque la moral implica criterios normativos que responden a una compleja evolución cultural que puede, incluso, ir en contra del bienestar de algunos de los integrantes de una comunidad. Una sociedad puede tener amplios niveles de cooperación, un contrato con lineamientos claros y tener también casos de opresión de

muchos tipos.²¹ Podemos afirmar que las normas morales coincidirán, en un nivel básico y limitado al grupo al que se pertenece, y fomentarán aquello que, cuando menos, no daña o imposibilita la cooperación en el grupo. El problema es que altos y eficientes niveles de cooperación pueden alcanzarse con implicaciones muy cuestionables para miembros del grupo y para otros grupos. Los proyectos que conciben a las normas morales como dirigidas a asegurar la cooperación no especifican claramente cuál tendría que ser el alcance de aplicabilidad de las normas morales, de quiénes cuentan —y deberían contar— en nuestras reflexiones y acciones morales.

Y aquí, planteamos, reside la principal debilidad del contractualismo hobbesiano y del Contractevolismo, pues un sistema social puede, al tiempo, funcionar y violentar sistemáticamente a grupos enteros de personas. La cooperación no excluye injusticias y opresiones. Dar un contenido prescriptivo a nuestras normas morales que esté a la altura de las características analizadas en la segunda sección necesita de criterios normativos que tienen que ver con asegurar una vida que no se limita a la supervivencia y el éxito reproductivo (*fitness*), sino que permite,

²¹ Carole Pateman (1988) ilustra muy claramente uno de estos casos en su icónico libro *The sexual contract*. Pateman habla de un contrato implícito en las sociedades actuales en las que distintas instituciones, como la del matrimonio, el empleo y la prostitución, están hechas para asegurar la disposición de los cuerpos de las mujeres, con fines de control y explotación a manos de los hombres, quienes finalmente crean ese contrato. Sin cooperación en nuestros grupos sociales, no podríamos sobrevivir en un mundo en el que somos criaturas tan profundamente vulnerables. Hay, pues, cooperación, pero esa cooperación no excluye casos de injusticias y daños para grupos completos de personas, que son tratadas de forma distinta por razones de su pertenecer a ciertos grupos raciales, de género, de clase, entre muchos otros. Para profundizar en estos casos, ver Young (2000).

además, que *todos* los miembros de la sociedad puedan alcanzar el bienestar (*flourish*)²², en donde lo primero es condición necesaria para lo segundo (Flanagan, 2007).

Una de las grandes ventajas del contractualismo de Hobbes es que no fundamenta su sistema de orden social en principios fijos: concebir a la moral como un contrato implica la posibilidad de cambio. La evidencia empírica subraya la flexibilidad que tenemos como especie y, en este momento de nuestra historia evolutiva, podemos emplear el razonamiento para analizar qué cosas van bien y qué cosas tendríamos que modificar en nuestros sistemas sociales.

Coincidimos con Kumar y Campbell cuando afirman que “no se sigue que la moralidad siempre sirve los fines de la cooperación, algunas veces la cosa correcta por hacer puede muy bien ser boicotear un esquema de cooperación que sistemáticamente se traduce en desventajas para algunos de sus participantes” (2022: 11). Defendemos que tendrían que hacerse revisiones y cambios constantes, por medio de un razonamiento moral colectivo, similar al razonamiento cooperativo postulado por Tomasello, que incluya a todos los seres humanos y que nos permita establecer principios y dinámicas que reconozcan nuestra interdependencia y puedan llevarnos a una sociedad que funcione, en la que la cooperación se asegure y coordine, pero que trabaje

²² Consideramos que los criterios normativos que tendrían que subyacer a nuestras normas morales se dirigen a fomentar el bienestar de los otros y que requieren de nociones claras de justicia. Existen quienes conciben la justicia como “otorgarle a cada quien lo que le corresponde” y sostienen que aquello que les corresponde debe entenderse en términos de bienestar (Heathwood, 2005). Aclarar qué entendemos exactamente por bienestar es urgente.

activamente por eliminar las diferencias de posibilidades para llevar una vida buena entre todos sus miembros.

Referencias

- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. Nueva York: Basic Books.
- Bekoff, M. P. J. (2010). *Wild Justice, The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bernal, I., & Martínez, M. (2015). "Las explicaciones sobre el comportamiento social: entre la administración y la generación de beneficio". *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* 15(30): 123-144.
- Boehm, C. (2012). *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. Nueva York: Basic Books.
- Churchland, P. (2019). *Conscience, The origins of moral intuition*. Nueva York: Norton & Company.
- Curry, O. S., Mullins, D. A., & Whitehouse, H. (2019). "Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies". *Current Anthropology* 60(1): 47-69.
- de Waal, F. (2006). *Primates y Filósofos, la evolución moral del simio al hombre*. Buenos Aires: Paidós.
- Fitzpatrick, S. (2017). "Animal morality: What is the debate about?" *Biol Philos* 32: 1151-1183.
- Flanagan, O. (2007). *The Really Hard Problem: Finding Meaning in a Material World*. Cambridge: MIT Press.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.

- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind, Why good people are divided by politics and religion*. Nueva York: Pantheon Books.
- Heathwood, C. (2005). *Desire-Satisfaction Theories of Welfare* [Doctoral Thesis]. University of Massachusetts Amherst.
- Heinrich, J. (2020). *The WEIRDest People in the World How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan*. C. Brooke (ed.). Nueva York: Penguin.
- Joyce, R. (2007). *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Kumar, V. (2015). "Moral judgment as a natural kind". *Philosophical Studies* 11: 2887-2910.
- Kumar, V., & Campbell, R. (2022). *A Better Ape: The Evolution of the Moral Mind and How it Made us Human*. Oxford: Oxford University Press.
- Lunge, J. (2018). "Morality Is Cooperation". En *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science* (pp. 1-3). Suiza: Springer International Publishing.
- Melchor-Organista, A. P. (2018). "La vigencia de la ética normativa". *Euphyía. Revista de Filosofía* 12(23): 9-36.
- Melchor-Organista, A. P. (2019). *La moral como contrato: Implicaciones normativas y metaéticas* [Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa]. <http://ilitia.cua.uam.mx:8080/jspui/handle/123456789/270>
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.
- Monsó, S., Benz-Schwarzburg, J., & Bremhorst, A. (2018). "Animal Morality: What It Means and Why It Matters". *The Journal of Ethics* 22(3-4): 283-310.

- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. California: Stanford University Press.
- Rowlands, M. (2012). *Can Animals Be Moral?* Oxford: Oxford University Press.
- Singer, P. (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Sorell, T. (1996). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Southwood, N. (2010). *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Sterelny, K. (2003). *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Nueva Jersey: Blackwell Publishing.
- Sterelny, K. (2012). *The evolved apprentice: how evolution made humans unique*. Cambridge: MIT Press.
- Sterelny, K. (2021). *The Pleistocene Social Contract, Culture and Cooperation in Human Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Suárez, E. J. (2018). "El Estado de Naturaleza hobbesiano a la luz de tres teorías evolutivas". *Trazos* 2(2): 18-33.
- Thompson, R. P. (2022). *Evolution, Morality and the Fabric of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Álvarez, S. (trad.), Madrid: Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.

Las tres cuestiones kantianas y la relación de cuidado

The three Kantian questions and the relation of care

Ericbert Tambou Kamgue
Université de Bertoua
ericberttk@outlook.fr

Resumen

La aparición de una enfermedad en la vida de un individuo es siempre una fuente de ansiedad y preocupación para él y quienes lo rodean: es por eso que acude al encuentro del cuidador. El gran objetivo de dicho encuentro es cuidar al paciente para mejorar su salud. A pesar de la multitud de reflexiones sobre este tema, la relación de cuidado aún suscita interrogantes. Una de las preguntas éticas que se plantean los protagonistas de esta relación es ¿cómo hacer lo correcto? El objeto de este estudio es ver cómo se puede pensar este encuentro singular a partir de las cuestiones kantianas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? De hecho, estas pueden considerarse como una herramienta analítica para comprender mejor la relación de cuidado. Este

trabajo propone partir de estas preguntas kantianas para aprehender y comprender mejor la racionalidad médica que se despliega en la relación paciente-cuidador donde los dos protagonistas son todos seres razonables.

Palabras clave: Kant; cuidador; paciente; deber; dignidad.

Abstract

The appearance of an illness in the life of an individual is always a source of anxiety and worry for him and those around him: that is why he goes to meet the caregiver. The main objective of this meeting is to take care of the patient to improve their health. Despite the multitude of reflections on this topic, the care relationship still raises questions. One of the ethical questions that the protagonists of this relationship ask themselves is how to do the right thing? The object of this study is to see how this singular encounter can be thought about from Kantian questions: What can I know? What ought I to do? For what may I hope? In fact, these can be considered as an analytical tool to better understand the care relationship. This work proposes starting from these Kantian questions to better apprehend and understand the medical rationality that unfolds in the patient-caregiver relationship where the two protagonists are all reasonable beings.

Key words: Kant; caregiver; patient; duty; dignity.

1. Introducción

La relación de cuidado se entiende sobre todo como un encuentro que es social con dimensión institucional. Generalmente dos actores principales están en el centro de este encuentro: el cuidador y el paciente. Cada uno de ellos asume una postura particular. Para

Manoukian y Masseur, la relación de cuidado es un “encuentro entre al menos dos personas, es decir dos personajes, dos psicologías particulares y dos historias” (2008: 14). En este encuentro, el paciente es quien requiere ayuda y el cuidador quien tiene el conocimiento y los medios para brindar esa ayuda necesaria. La aparición de una enfermedad, especialmente cuando es grave o incurable, en la vida de un individuo es siempre fuente de angustia y preocupación para él y quienes lo rodean: es por eso que acude al encuentro del cuidador. El gran objetivo de este encuentro es cuidar al paciente para mejorar su salud. Sin embargo, a pesar de la multitud de reflexiones sobre este tema, la relación de cuidado en su práctica aún suscita interrogantes. Una de las preguntas éticas que se plantean los protagonistas de esta relación es ¿cómo hacer lo correcto?

Me parece que las preguntas kantianas pueden ser una herramienta analítica para comprender este encuentro singular. De hecho, toda la obra de Kant se reduce a tres cuestiones que “resumen todos los intereses de la razón y hacia las cuales esta facultad dirige todos sus esfuerzos. Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede escapar a estas preguntas” (Granja, 2010: 251-252). La segunda sección del “Canon de la Razón Pura” se abre con estas palabras: “todo el interés de mi razón (tanto especulativa como práctica) se concentra en las tres preguntas siguientes: 1. ¿Qué puedo saber? (*Was kann ich wissen?*) 2. ¿Qué debo hacer? (*Was soll ich tun?*) 3. ¿Qué puedo esperar? (*Was darf ich hoffen?*)” (Kant, 1980: 671). Estas preguntas son consideradas en este trabajo como un paradigma para comprender los desafíos de la relación de cuidado, con el fin de ayudar al cuidador y al paciente a vivirla de manera correcta respetando la dignidad del otro. No se trata aquí de hacer decir a Kant lo que no dijo sobre la relación de cuidado,

ya que nunca fue objeto de estudio para él. Este trabajo propone partir de estas cuestiones kantianas para aprehender y comprender mejor la racionalidad médica que se despliega en la relación paciente-cuidador donde los dos protagonistas son todos seres razonables. Por racionalidad médica, se entiende el “conjunto integrado y estructurado de prácticas y saberes, que van desde sistemas médicos complejos (...), hasta terapias y métodos de diagnóstico” (Tesser & Luz, 2008). Siguiendo la lógica kantiana, podemos decir que la relación de cuidado se desarrolla en tres secuencias principales: el diagnóstico (¿qué puedo saber?), la terapia (¿qué debo hacer?), y el pronóstico (¿qué puedo esperar?).

2. El diagnóstico: ¿Qué pueden saber el cuidador y el paciente?

La primera pregunta de Kant: “¿Qué puedo saber?”, es el objeto de estudio de la *Crítica de la razón pura*. Para él, se trata de cuestionar los límites y posibilidades del conocimiento racional. En efecto, la razón quisiera saber todo, incluso lo que está más allá de sus límites. Así, el deber de una filosofía crítica, el que se asigna Kant, es delimitar lo que la razón puede saber y lo que no puede saber. A la pregunta “¿qué puedo saber?”, Kant responde que nunca puedo conocer las cosas como son en sí mismas, sino sólo como son para mí.

El “¿qué puedo saber?” también puede utilizarse como clave para comprender la relación de cuidado. Ésta es una pregunta que debería hacerse cada uno de los protagonistas de la relación.

En la relación de cuidado, que es también una relación de ayuda, el paciente es el vulnerable, el que busca atención.

Entonces, a la pregunta “¿qué puedo saber?”, el paciente debe ante todo saber que es un ser vulnerable y frágil. Desde su existencia, el ser humano es un ser vulnerable. Esta vulnerabilidad expresa persuasivamente la finitud de la condición humana. En consecuencia, estar enfermo no es un delito ni una excepción. Por tanto, la enfermedad es una experiencia humana. Por eso, Canguilhem “piensa que es normal enfermarse mientras se está vivo” (2000: 88). Además, la enfermedad es una experiencia singular y subjetiva porque el paciente la siente y la vive: siente dolor y no se encuentra bien. En efecto, la aparición de la enfermedad en la vida de un individuo es ante todo una experiencia que ocurre en su intimidad y sólo después, durante la consulta clínica o el encuentro con el cuidador, puede ser tematizada y conceptualizada. Entonces, no hay que avergonzarse de estar enfermo porque la enfermedad nos recuerda que somos seres vulnerables. La consecuencia de esta experiencia de enfermedad es la petición de ayuda y la apertura a los demás en términos de necesidad vital. Esta solicitud de ayuda muchas veces resulta en una visita a una institución hospitalaria. Los seres humanos van al hospital porque se sienten enfermos.

A la pregunta “¿qué puedo saber?”, el paciente debe saber que el hospital es el lugar ideal para encontrar una solución a su problema de salud, aunque para determinadas enfermedades como la gripe basta con acudir a una farmacia para recibir tratamiento. En el hospital, hay profesionales capacitados cuyos conocimientos y saber hacer pueden brindar alivio al enfermo para ayudarlo a recuperar su salud. El hospital, escribe Emmanuel Hirsch, “es testigo de la preocupación de una sociedad por los más vulnerables” (2011: 8). Es el lugar para recordar los peligros de la automedicación que puede definirse como el simple acto de darse

un capricho o cualquier práctica encaminada a cuidarse sin recurrir a un profesional de la salud. En efecto, al integrar la información recibida de ambas partes, el enfermo dispone de conocimientos que le permiten gestionar por sí solo determinados aspectos de su salud. Sin embargo, esta práctica, aunque a menudo produce efectos beneficiosos para el paciente, puede provocar complicaciones como resistencias microbianas, drogodependencia, accidentes farmacológicos o interacciones medicamentosas que no son beneficiosas para el interesado. Cuando se presenta la enfermedad, recurrir a un profesional de la salud sigue siendo fundamental para una mejor atención.

Del lado del cuidador, la pregunta “¿qué puedo saber?”, puede surgir en términos de “¿qué puedo saber sobre el paciente cuando viene a mi encuentro?” Una de las primeras cosas que el cuidador debe saber en la relación de cuidado es que el paciente viene a su encuentro para encontrar una solución a su enfermedad o sufrimiento y no para ser juzgado o condenado. Nadie quiere estar enfermo. El hospital no es un tribunal ni un lugar donde se sermonea al paciente por haber tenido conductas de riesgo. La vulnerabilidad del paciente es un desafío ético para cuidarlo, para brindarle una atención de calidad. La práctica médica es un ejercicio racional y experimental; es también un arte (Canguilhem, 1966) porque designa la dirección, la habilidad, el saber hacer que el cuidador utiliza para lograr el fin de preservar la salud del paciente. Por lo tanto, no es de orden metafísico o religioso porque se basa en hechos observables y experienciales en la mayoría de los casos. Cuando un paciente llega al hospital, el objetivo de la medicina es buscar las causas, los métodos de diagnóstico y los tratamientos adecuados. El paciente acude al hospital porque está convencido de que el cuidador es capaz de encontrar la causa de

su malestar y repararlo. Es a partir de la experiencia sensible del paciente que el cuidador establece su diagnóstico: la práctica médica se centra así en lo observable.

En contacto con el paciente, el cuidador busca conocer su condición, comprender e interpretar los signos y síntomas para poder cuidarlo mejor. Por tanto, no se trata de intimidar al paciente ni de hacerlo sentir culpable. Por eso, el cuidador hace preguntas y examina al paciente para conocerlo bien. Estas preguntas que formula proporcionan información esencial para el diagnóstico. Gracias al lenguaje que le proporciona la cultura, el paciente es capaz de expresar su sufrimiento y sus sentimientos. Incumbe al cuidador decodificar este lenguaje e insertarlo en el lenguaje médico. En el discurso del paciente sobre su enfermedad, el cuidador retiene lo que le parece relevante y lo aplica a su grilla de análisis para determinar a qué tipo de enfermedad se refiere su discurso y los síntomas que presenta. Este proceso es equivalente a lo que hace Kant en la *Crítica de la razón pura*, especialmente en el nivel de la analítica trascendental, donde el entendimiento utiliza categorías *a priori* para captar intuiciones sensibles. Kant describe esta actividad en la Analítica de los principios. La considera como una actividad de subsunción, propia a la facultad de juzgar. En efecto, dado que el entendimiento es la facultad de concebir reglas de manera general, el juicio se convierte aquí en la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de decidir si algo cae o no bajo una regla dada. Así, durante una consulta médica, el cuidador puede tener buenas reglas en su cabeza, es decir, un buen conocimiento de la medicina, y fallar en la aplicación de estas reglas ya sea por falta de juicio natural o por falta de ejemplos de juicio. En este nivel, podemos decir inspirándonos en Kant, que el

establecimiento de un buen diagnóstico por parte del cuidador es fruto de la rutina (ejemplos de juicio) en la práctica médica.

El cuidador no puede conocer al paciente si no le deja hablar, si la comunicación no es buena. La comunicación es verbal (historia del paciente) y no verbal (tacto, auscultación, vista, palpación, etc.). Haciéndose la pregunta “¿qué puedo saber?”, el cuidador busca conocer los elementos que escapan a la razón objetiva (práctica médica, es decir, análisis, experimentación) y por tanto sólo el paciente puede entregárselos. En efecto, antes de ser un acontecimiento visible y socializado, la enfermedad es ante todo una experiencia vivida. El movimiento del paciente hacia el cuidador es la traducción misma de la existencia de la medicina en la medida en que, como subraya Canguilhem, es porque “los hombres se sienten enfermos que hay medicina”; y es sólo entonces “que los hombres, porque hay una medicina, saben de qué manera están enfermos” (1966: 156).

A pesar de su formación y múltiples habilidades, el cuidador no sabe todo. Por eso, se requiere humildad de la razón en el encuentro con el paciente. El alcance de su conocimiento se detiene en el nivel de la intimidad o experiencia del paciente.

3. La terapia o la problemática del actuar en el cuidado

La razón humana no es sólo una razón especulativa, capaz de conocer; es también una razón práctica, capaz de determinar la voluntad y la acción moral. Así, la segunda pregunta de Kant se refiere a la acción o la moral. A la pregunta “¿qué debo hacer?”, Kant responde que debo actuar por deber. «El deber es la

necesidad de realizar una acción por respeto a la ley» (Kant, 2006: 66). Por tanto, Kant identifica el deber como el elemento central de la moralidad. Actuar por deber no significa actuar por conocimiento en la medida en que el conocimiento no genera alguna obligación de deber. Existe un estrecho vínculo entre deber y libertad: “actuar por deber significará, por tanto, actuar por libertad. [...] el deber debe obligarme absolutamente sin obligarme en algún modo” (Billier, 2008: 50). La moral de Kant se basa en la libertad. Hay una diferencia entre actuar por deber y actuar por conformidad al deber. Una acción consistente con el deber no tiene “verdadero valor moral” (Kant, 2006: 63). Todas las acciones realizadas por deber son desinteresadas y necesariamente contienen buena voluntad. Además, a esta segunda pregunta, Kant responde que debo actuar de tal manera que pueda desear que la máxima de mi acción se convierta en ley universal. La única norma de acción puramente formal consiste en preguntarse: ¿puedo realmente querer sin contradicción que mi modo de actuar se extienda a todos los seres humanos y se convierta en ley universal?

¿Cómo puede esta segunda pregunta de Kant ayudar a comprender racionalmente la acción del cuidador y del paciente en la relación de cuidado? ¿Qué podría significar, para el cuidador y para el paciente, actuar por puro deber?

Cuando ocurre una enfermedad y la persona acude al encuentro del cuidador, éste debe realizar una determinada cantidad de acciones para que pueda tener esperanza de recuperar la salud. Así, actuar por deber, para el paciente, podría significar que le diga al cuidador exactamente lo que siente para que éste pueda hacer un diagnóstico correcto. Este primer requisito es en cierto modo una prohibición de mentir. Mentirle al cuidador u

ocultar la experiencia del propio malestar sería sin duda perjudicial para el paciente; es una máxima que él no puede establecer como ley universal. Kant “condena la mentira desde el punto de vista del sujeto moral quien no debe mentir bajo ninguna circunstancia, sin importar las consecuencias. Mentir es contradicción entre el habla y el pensamiento y arruina la esencia misma de palabra, normalmente sinónimo de confianza” (Lemoine & Vassal, 2017: 153). Uno de los momentos fuertes del encuentro es el diálogo, debe ser franco y sincero. Actuar por deber significaría poder decirle la verdad a su cuidador.

El “¿qué debo hacer?” también es un desafío para el paciente, quien debe estar preparado para colaborar lo más posible con el cuidador como socio. Con el acceso a internet y la democratización del conocimiento médico, cada vez más llega un nuevo tipo de paciente a los hospitales; pacientes que quieren ser a la vez cuidadores y pacientes. Con Internet asistimos a la difusión de “información médica a gran escala y de forma caleidoscópica: ‘cadenas de clínicas médicas’, ‘redes de salud’, ‘líneas de atención’, ‘ciber medicina’, ‘portales de salud’, ‘sistemas informáticos de apoyo a las decisiones’, ‘registros médicos personales’” (Le Coz, 2010: 243-244). Actuar por deber significaría también asumir la postura de paciente y colaborar con el cuidador en la lucha contra el enemigo común que es la enfermedad. Es difícil ser juez y parte, es decir cuidador y paciente al mismo tiempo en la relación de cuidado. Cada uno debe asumir su postura con estricto respeto hacia el otro.

A la pregunta “¿qué debo hacer?” en la relación de cuidado como paciente, la respuesta podría ser: debo respetar al cuidador. En efecto, éste no es sólo un cuidador, sino ante todo un ser humano, un ser razonable. No debe considerarse como un objeto

o medio con fines de salud. Hay que respetarlo por lo que es. Uno de los requisitos de la moral kantiana es querer que la máxima de la propia acción se convierta en una ley universal. Siguiendo este análisis, la falta de respeto del paciente hacia el cuidador no puede convertirse en ley universal porque, al universalizarla, ya no tratamos al otro como un fin en sí mismo sino como un medio. Además, el paciente no querría que el cuidador le faltara el respeto. El deber de respeto del paciente implica cortesía y simpatía hacia el personal médico.

La pregunta “¿qué debo hacer?” ofrece varias respuestas al cuidador siguiendo la lógica kantiana. Esta pregunta podría ser entendida por el cuidador en términos de “¿qué debo hacer para que mi ayuda beneficie al paciente?” o “¿qué debo hacer para cuidar mejor al paciente?”. Inicialmente, la respuesta a esta pregunta puede ser la del respeto a las normas y principios éticos que rigen la práctica médica. Estos principios permiten al cuidador actuar por deber porque sus máximas podrían establecerse como ley universal. También son el conjunto de normas y deberes éticos que rigen el ejercicio de una profesión. Por eso, estos principios son esenciales para todos los cuidadores (Laurent, 2015). Actuar según la ética médica significa actuar éticamente porque la ética y la deontología son las dos alas que permiten humanizar la práctica médica. La ética como enfoque orienta las elecciones del cuidador; es una ayuda esencial para la toma de decisiones.

Una de las respuestas a la pregunta “¿qué debo hacer?” podría formularse en estos términos: “Debo respetar el secreto profesional o el secreto médico”. De hecho, la confidencialidad médica es el núcleo de la relación de cuidado. Según Louis Portes, citado por Patrick Verspieren, “no hay cuidado sin confidencias, confidencias sin confianza, confianza sin secreto” (2007: 10). La

confidencialidad médica se refiere a una confianza o conocimiento adquirido durante una consulta. Es sobre todo una cuestión de confianza en la medida en que lo que se dice y los procedimientos médicos realizados no deben ser conocidos por un tercero ajeno a la atención del paciente. El secreto médico tiene como objetivo respetar la vida privada del enfermo. Al abordar la cuestión de la confidencialidad médica, Patrick Verspieren escribe:

[El cuidador] está obligado a mantener en secreto lo que aprende en el ejercicio de su profesión, por respeto a la confianza demostrada por una persona en estado de fragilidad. El paciente es inducido a hacer confidencias, a revelar lo que mantiene oculto a los demás, incluso si su cuerpo es sometido a diversos medios de investigación. Sería una traición a esta confianza revelar, por cualquier motivo, lo que se descubrió durante este “coloquio singular”, este “encuentro clínico” entre quien tiene el estatus y está amparado por la dignidad de [cuidador] y quien, en su vulnerabilidad, se vio en la necesidad de poner, por un momento, su cuerpo y su vida en sus manos (2007: 9).

Aunque en determinados casos existen exenciones legales para la revelación del secreto médico (caso de enfermedades contagiosas o epidémicas), hay que reconocer que el secreto médico sigue siendo esencial para respetar la dignidad del paciente que, a pesar de su enfermedad, sigue siendo parte al “reino de los fines”: sigue siendo un ser razonable y, por tanto, un fin en sí mismo. Además, el incumplimiento de este deber no puede convertirse en una ley universal porque la máxima de que el cuidador traiciona la confianza del paciente al divulgarla no puede ser una ley universal en la medida en que debilita el cuerpo social al disuadir a las personas de buscar atención médica o ir al hospital. Esto pone en peligro a la profesión médica en su conjunto.

Los terceros (otros cuidadores) que tengan acceso al expediente médico además del cuidador tratante están sujetos a la obligación de confidencialidad.

Entre otras respuestas a la pregunta “¿qué debo hacer?” desde el punto de vista del cuidador podemos responder: “Debo dar información clara al paciente sobre su estado de salud”. De hecho, la obligación de proporcionar información existe durante toda la atención del paciente. De acuerdo con el artículo 35 del Código de Ética Médica, “el médico debe a la persona que examina, trata o aconseja información justa, clara y adecuada sobre su estado, las investigaciones y los cuidados que ofrece. Durante toda la enfermedad, tiene en cuenta la personalidad del paciente en sus explicaciones y vela por su comprensión”.¹ La información puede ser oral o escrita. El propósito de la información es obtener el consentimiento informado del paciente antes de cualquier procedimiento médico. La información debe ser expresada de forma clara y comprensible por el paciente quien debe poder dar su acuerdo sin presiones. Según Nadine Poulet, “los textos [legislativos] consagran hoy oficialmente lo que eran sólo normas éticas: toda persona tiene derecho a ser informada sobre su estado de salud, y ningún procedimiento o tratamiento médico puede ser realizado sin su consentimiento libre e informado” (2018: 88). Esta obligación a través de los textos legislativos no es otra cosa que la obligación de respetar la autonomía del paciente porque “la autonomía es [...] el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza razonable” (Kant, 2006: 115). Como se mencionó anteriormente, el paciente a pesar de su

¹ Ver <https://www.conseil-national.medecin.fr/medecin/exercice/linformation-patient>

vulnerabilidad y su enfermedad sigue siendo un ser razonable; sigue perteneciendo al reino de los fines. Obtener su consentimiento informado significa permitirle ejercer su autonomía. La información y el consentimiento informado convierten al paciente en actor de su salud y sujeto de cuidados. Al ejercer su autonomía, el paciente puede aceptar o rechazar un tratamiento o una investigación. En caso de que el paciente no pueda expresar su consentimiento, corresponde hacerlo a su representante legal. En todos los casos, como subraya Nadine Poulet, “se debe solicitar sistemáticamente el consentimiento del paciente, ya sea mayor de edad, capaz o incapaz, o menor de edad. Si el paciente no puede expresar su voluntad, los textos organizan la formulación del consentimiento mediada por la persona de confianza o, en su defecto, por uno de sus familiares” (2018: 91). Es deber del cuidador respetar la dignidad del paciente obteniendo el consentimiento informado. Debe reconocerse, sin embargo, que el rechazo del paciente a ciertos actos de atención o servicios no cancela su derecho a una atención de calidad. Sin embargo, es importante reconocer que informar al paciente no es siempre fácil porque la información puede causar más daño que beneficio, especialmente cuando se trata de enfermedades graves. De ahí la necesidad de que el cuidador encuentre el mejor momento y la mejor manera para hacerlo. En efecto, “la información debe destilarse según el ritmo propio de cada paciente, de su deseo de saber, de su derecho a no saber, su capacidad para escuchar lo que le sucede, para reaccionar y no negar ninguna esperanza ni ningún proyecto” (Lemoine & Vassal, 2017: 155).

Además, para el cuidador, el “¿qué debo hacer?” podría tener la siguiente respuesta: “Debo respetar la dignidad del paciente”. En cualquier actuación del cuidador se debe respetar

siempre la dignidad del paciente. Actuar respetando la dignidad del paciente significa tratarlo como un fin en sí mismo, es decir, tratarlo como sujeto de cuidado y no como objeto de cuidado. El sujeto de cuidado tiene valor, tiene derechos. Este respeto por la dignidad del paciente puede reflejarse en la acogida y la escucha. De hecho, estos dos elementos son signo de una verdadera solidaridad hacia los pacientes. Dar la bienvenida al paciente y a sus allegados es más que un acto de cortesía; es un momento de impronta donde el paciente puede tener una idea del tipo de relación que florecerá en el ambiente hospitalario y también de la calidad de la atención que se le brindará. Cuando es bien recibido, el paciente comprende que sigue siendo humano, un ser razonable, a pesar de su enfermedad. Escuchar, por su parte, permite darse cuenta del grado de humanidad del cuidador. Escuchar es estar disponible para los demás, ayudarlos a mantener viva su humanidad. Podemos decir que la escucha hace del cuidado un espacio para compartir humanidad. Sin embargo, para escuchar hay que estar presente, estar con el paciente. Sólo una presencia auténtica podría facilitar una actitud de escucha y un espacio real para acoger las palabras del paciente, sus quejas, pero también su silencio. Al respetar la dignidad del paciente, el cuidador actúa de manera ética y responsable y se coloca así en la posición de “guardián de su hermano” en la humanidad.

4. El pronóstico: ¿la curación como esperanza?

La última pregunta de la trilogía es una pregunta que, como tan bien lo recordó Kant en la *Crítica de la razón pura*, pretende ser tanto teórica como práctica. En efecto, “¿qué se me permite esperar

después de haber actuado por deber?”. Existe un vínculo muy estrecho entre esta cuestión y la segunda cuestión (la del deber). El problema que Kant plantea aquí es el de la esperanza (*Hoffnung*) después del cumplimiento del deber: “si hago lo que debo, ¿qué se me permite entonces esperar?: esta repetición amplificada de la pregunta subraya que su significado depende enteramente de la declaración de la segunda parte” (Greisch, 2019). Para Greisch (2019), plantearse la pregunta “¿qué se me permite esperar?” equivale, más o menos, a preguntarme a qué felicidad “tengo derecho”, a qué felicidad puedo “esperarme”, que al mismo tiempo significa hacia qué felicidad debo apuntar. La felicidad se convierte así en objeto de mi esperanza después de haber demostrado buena voluntad. No es empírico, ni mucho menos natural (Canullo, 2015), es del orden de la esperanza.

En el contexto de la relación de cuidado, ¿a qué podría referirse esta tercera pregunta de Kant tanto para el cuidador como para el paciente? ¿Qué pueden esperar después de haber actuado por deber?

Siguiendo los análisis de Kant, me parece que el objeto de esperanza del paciente y del cuidador después de haber actuado por deber es que el paciente recupere la salud o que sane. La curación podría, en este caso, considerarse como objeto de esperanza en la relación de cuidado. El cuidador y el paciente trabajan juntos, cada uno a su nivel, para garantizar que el paciente recupere la salud; para que pueda sanar de su enfermedad. La realidad permite comprender, sin embargo, que después de haber actuado por deber, el paciente no siempre recupera la salud. Entonces, ¿qué significa para el paciente recuperar la salud?

La OMS define la salud como un estado de bienestar general en diferentes esferas de la existencia, a saber, física, mental y social.

Sólo hay que recordar la última vez que estuviste enfermo para darte cuenta de que te encontrabas en un estado de infelicidad que va más allá de la simple esfera somática. Gadamer (1998) considera la salud como una experiencia de equilibrio. Entonces, si la salud es una experiencia de equilibrio, la enfermedad también se convierte en una experiencia de desequilibrio que puede localizarse dentro de nuestro cuerpo o entre nosotros y nuestro entorno. Cuando ocurre una enfermedad, la curación se convierte en una esperanza y nunca en una promesa o seguridad. La curación se ve a menudo como un retorno a la situación anterior a la enfermedad, como una especie de deshacer el acontecimiento a través de cuidados con la esperanza de recuperar un cuerpo renovado. Significa para el paciente y, a menudo, para el cuidador, escribe Maraninchi, “volver a vivir sin enfermedad y sin cuidados” (1997: 413). Estamos ante una visión mecanicista del cuerpo reparado. Está claro que esta concepción de la curación debe ser corregida porque para un ser vivo

ni siquiera podemos actuar “como si” la curación fuera una cancelación de la enfermedad. Cualquier patología, de hecho, transforma todo el sujeto vivo tanto orgánica como psicológicamente [...]. En este sentido, podemos decir que la enfermedad, incluso superada, da lugar a una reorganización del individuo que nunca es realmente el mismo “después del hecho”. (Folscheid & Wunenburger, 1997: 143-144).

Muy a menudo, la curación no se logra después del tratamiento; este es el caso de las enfermedades graves o incurables. Esta situación puede llevar a una pérdida de confianza entre el cuidador y el paciente porque el objeto esperado (la curación), a veces incluso prometido por el médico o los medios de

comunicación, no está ahí. Además, el paciente puede no reconocerse en la persona declarada “curada” por la medicina. Se vio curado de otra manera, pensó en volver al estado anterior a la enfermedad. Por lo tanto, le toma mucho tiempo reconocerse curado. Existe un vínculo entre el concepto de salud y la noción de curación. El enfermo muchas veces mide su recuperación no por el fin de la enfermedad misma, sino por el regreso al estado anterior. Sin embargo, este no es el caso de todas las enfermedades. Hay quienes, a pesar del final, dejan secuelas que transforman la vida del individuo: es el caso de determinadas personas que han sufrido un accidente cardiovascular.

Así, la curación no es la remisión o restauración propiamente dicha del estado anterior a la enfermedad sino la creación de una nueva entidad. Es la institución de nuevas normas y un nuevo orden biológico. Esto es lo que nos dice Canguilhem cuando escribe:

La curación es la reconquista de un estado de estabilidad de las normas fisiológicas. Está tanto más cerca de la enfermedad o de la salud cuanto que esta estabilidad está menos o más abierta a posibles cambios. En cualquier caso, ninguna cura supone un retorno a la inocencia biológica. Sanar es establecer nuevos estándares de vida, a veces superiores a los antiguos. Hay una irreversibilidad de la normatividad biológica (1966: 156).

Según Kant, el objeto de la esperanza (la felicidad en su filosofía y la curación en el contexto de la relación de cuidado) no depende del individuo. Así, actuando por deber, cuidador y paciente se hacen dignos de esta curación. La curación, recordemos, es la del paciente y da satisfacción y alegría al cuidador. Esta curación no depende de los dos protagonistas. Ésta

es la razón por la que la curación no debe considerarse como el objetivo último de la relación de cuidado porque, a pesar de las grandes hazañas de la medicina, a menudo nos enfrentamos a pacientes que ni están curados ni muertos: personas mayores y enfermos crónicos o que padecen enfermedades incurables. Con este tipo de pacientes, asistimos al cuestionamiento de una visión del cuidado basada en la curación. Según Rothier-Bautzer, “el cuidado como medio al servicio de un único fin curativo legítimo se convierte en una actividad carente de significado tan pronto como la perspectiva de curación retrocede” (2012: 197). Lo que finalmente cuenta es cuidar al paciente, es decir “siempre aliviar y curar si es posible y, según el precepto hipocrático, (...) ante todo no hacer daño” (Ricot, 2003: 32). Cuidar al paciente significa preocuparse por él, es decir “prestar especial atención a una persona que está viviendo una situación que le es particular, con el objetivo de ayudarlo, de contribuir a su bienestar, a su salud” (Hesbeen, 1999: 8). Con esta visión, el cuidado se convierte en el reflejo de una humanidad activa, compasiva y empática hacia una humanidad que sufre: lo que convierte al cuidador en un guardián de la humanidad. Por lo tanto, cuidar al paciente equivale a cuidar la humanidad en su forma más frágil.

5. Conclusión

Para el resto, el pensamiento de Immanuel Kant a través de sus preguntas “¿qué debo saber?”, “que debo hacer?” y “¿qué puedo esperar?”, nos permite comprender racionalmente la relación de cuidado. Estas tres preguntas, utilizadas en el contexto médico, pueden dar sentido a la relación cuidador-paciente. En efecto, esta

relación es una relación entre dos seres razonables: uno es vulnerable y el otro es quien puede ayudarlo. De las reflexiones que se han realizado en este trabajo pueden surgir dos grandes ideas: humildad y humanidad. Humildad porque cuidador y paciente deben adoptar esta postura para luchar mejor contra el enemigo común que es la enfermedad. Sin humildad, el paciente no puede dejarse ayudar por el cuidador y éste no puede escucharlo y cuidarlo mejor. El ser humano, aunque forma parte del mundo fenoménico, no pertenece a él. Es a la vez fenómeno y noúmeno: de ahí la necesidad de acercarse a él y relacionarse con él con humildad. La segunda idea, la de humanidad, nos parece el principio fundamental de la relación de cuidado. Lo que debe preservarse en este coloquio singular es la humanidad, incluso la dignidad de cada protagonista del cuidado. Actuar con respeto a su dignidad y a la del otro es el deber que incumbe tanto al paciente como al cuidador en la relación de cuidado. Mejor aún, es la máxima que debe guiar sus acciones diarias. Puede permitirse, leyendo a Kant, concluir que cuidador y paciente, que son seres razonables y por tanto sujetos de derecho, están invitados a “no tratarse nunca a sí mismo y tratar a los demás simplemente como medios, sino siempre al mismo tiempo como fines en sí mismo” (Kant, 2006: 111).

Referencias

- Arroyó, M. & Jaén, M. (2015). *Kant ¿Que podemos saber y que debemos hacer? En busca de los límites del conocimiento y de la moral*. Madrid: RBA.
- Billier, J.-C. (2008). *Kant et le kantisme*. París: Armand-Colin.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. París: PUF.

- Canguilhem, G. (2000). *Écrits sur la médecine*. Paris: Seuil, coll. «Champs Freudien».
- Canullo, C. (2015). “Du “*que m’est-il permis d’espérer ?*” de Kant au “*comment puis-je espérer ?*” : un parcours phénoménologique”. En Leclercq, J. & Lavigne, J. (eds.), *Espérer : Études de phénoménologie*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Folscheid, D. & Wunerburger, J-J. (1997). “Le nouveau contexte éthique de la médecine”. En Folscheid, D., Le Mintier, B. & Mattei, J-F. (eds.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*. Paris: PUF.
- Gadamer, H-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Dautré, M. (trad). Paris: Grasset-Mollat.
- Granja, M. D. (2010). *Lecciones de Kant por hoy*. México: Anthropos Editorial.
- Greisch, J. (2019). ““Que m’est-il permis d’espérer ?” : un “Sésame ouvre-toi” herméneutique de la philosophie de la religion?”. *Revue des sciences religieuses*.
- Hesbeen, W. (1999). “Le caring est-il un prendre soin?”. *Perspective soignante* 4: 1-20.
- Hirsch, E. (2011). *L’hospitalité. Une éthique du soin*. Paris: Fondapol.
- Kant, E. (2006). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Librairie Générale Française.
- Kant, E. (1993). *Leçons de métaphysique*, Castillo, M. (trad). Paris: Librairie Générale Française.
- Kant, E. (1980). *Critique de la raison pure*, Delamarre, A. & Marty, F. (trads). Paris: Gallimard.
- Laurent, D. (2015). “La déontologie médicale en 2015”. *Tribunes de la santé* 48: 23-32.

- Le Coz, P. (2010). "L'information médicale et la relation de soin".
En Hirsch, E. (ed.). *Traité de bioéthique*. Toulouse: Erès.
- Lemoine, E. & Vassal, P. (2017). "La relation de soin à l'épreuve du mensonge". *Éthique et santé* 14: 151-157.
- Manoukian, A. & Masseur, A. (2008). *La relation soignant-soigné*.
Reuil Malmaison: Lamarre.
- Maraninchi, D. (1997). "Le médecin et la mort". En D. Folscheid, B.
Le Mintier & J-F. Mattei (eds.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*. Paris : PUF.
- Poulet, N. (2018). "L'information du patient et consentement éclairé en matière médicale". *Trahs* 4 : 86-100.
- Ricot, J. (2003). *Dignité et euthanasie*. Nantes: Ed. Pleins Feux.
- Rothier Bautzer, E. (2012). *Entre cure et care : les enjeux de la professionnalisation infirmière*. Walters Kluwer: Lamarre.
- Tesser, C. & Luz, M. (2008). "Racionalidades médicas e integralidade". *Ciência & Saúde Coletiva* 13(1) : 195-206.
- Verspieren, P. (2007). Le secret médical et ses fondements. *Laennec* 55: 6-11.

Injusticia epistémica para un análisis filosófico de las exposiciones digitales del arte visual

Epistemic injustice for a philosophical
analysis of digital exhibitions of visual art

Vicent Costa
Instituto de Investigación en Inteligencia Artificial
vicent@iia.csic.es

Alger Sans Pinillos
Università degli Studi di Pavia
alger.sanspinillos@unipv.it

David Casacuberta
Universitat Autònoma de Barcelona
david.casacuberta@uab.cat

Resumen

La transición digital de nuestro tiempo, favorecida por los avances de la inteligencia artificial, evidencia retos complejos en las sociedades

digitales emergentes. Las artes plásticas se han visto influenciadas por esta digitalización, tanto en lo relativo a los procesos creativos como en lo que concierne al acceso y la exposición de las obras artísticas. En este trabajo se presenta un análisis filosófico centrado en el patrimonio, a saber, su almacenamiento, representación y exposición digital de las obras artísticas. Concretamente, nos servimos de la teoría de injusticia epistémica de Miranda Fricker para un estudio ético y epistemológico sobre el uso de las bases de datos en el diseño de los museos virtuales, insistiendo en el papel de estas para la perpetuación o mitigación de las injusticias que pueden darse en este contexto. Finalmente, se propone la abducción como punto de partida para un análisis filosófico futuro más amplio sobre el museo digital, donde se consideren las relaciones entre visitantes y museos y su influencia en la distribución epistémico-moral en estos entornos.

Palabras clave: base de datos; injusticia epistémica; patrimonio; museo virtual; abducción; axiología.

Abstract

The digital transition, driven by advancements in artificial intelligence, presents complex challenges in emerging digital societies. Visual arts have been profoundly influenced by this digitalization, affecting both creative processes and the accessibility and exhibition of artworks. This paper presents a philosophical analysis centered on heritage, specifically focusing on the digital storage, representation, and exhibition of artworks. We employ Miranda Fricker's theory of epistemic injustice to conduct an ethical and epistemological examination of the use of databases in designing virtual museums, highlighting their role in either perpetuating or alleviating injustices in this context. Finally, we propose abduction as a starting point for a broader future philosophical analysis of the digital museum, exploring the relationships between visitors and

museums and their impact on the epistemic-moral landscape within these environments.

Key words: database; epistemic injustice; heritage; virtual museum; abduction; axiology.

1. Introducción

El auge de la inteligencia artificial ha impulsado una transición digital que, en la medida en que sigue transformando las sociedades actuales, plantea retos filosóficos complejos y redefine espacios y contextos en los que podemos reflexionar y tratar de comprender problemáticas clásicas. Un ejemplo de ello es el presente trabajo, donde retomamos cuestiones características de la disciplina sobre la discriminación en la clasificación del patrimonio, pero tomando como referencia el nuevo contexto que trazan los museos digitales. Concretamente, en este artículo se presenta un análisis filosófico centrado en el almacenamiento, la representación y exposición digital del patrimonio artístico. Partiendo del marco teórico desarrollado por Miranda Fricker (2007) para el estudio de la justicia epistémica, proponemos un estudio ético y epistémico sobre el uso de las bases de datos en el diseño de los museos virtuales, insistiendo en el papel de estas para la perpetuación o mitigación de procesos discriminatorios a la hora de acceder al patrimonio cultural. Integramos en nuestra propuesta una reflexión sobre el modo en que los valores socioculturales definen las categorías que luego se materializan en la catalogación de los objetos materiales e inmateriales expuestos. Por último, proponemos la abducción como punto de partida para un análisis filosófico futuro más extenso sobre el museo digital,

donde se consideren las relaciones entre visitantes y museos y su influencia en la distribución epistémico-moral en estos entornos.

Entendemos el museo virtual como la transformación digital del museo tradicional, donde este último se define como una “institución sin ánimo de lucro, permanente y al servicio de la sociedad, que investiga, colecciona, conserva, interpreta y exhibe el patrimonio material e inmaterial” (ICOM, 2022). El museo tradicional, al contrario del museo virtual, se organiza desde un espacio físico. Por otra parte, entendemos como base de datos un conjunto de datos organizados y estructurados sistemáticamente, con lo que el diseño de un museo virtual requerirá siempre de la construcción de la base de datos que sirva como *fondo* del museo.

Asimismo, la definición seminal de injusticia epistémica que tomamos en este trabajo se entiende como el déficit de credibilidad perjudicado por la identidad: la injusticia epistémica aparece cuando un prejuicio cuestiona la capacidad de un agente para producir y distribuir conocimiento porque este es miembro de un colectivo específico (Fricker, 2007: 4). El enfoque de Fricker es muy relevante para nuestra propuesta, ya que combina la lente de la epistemología con la ética para entender el problema del testimonio y la difusión del conocimiento. De este modo, se introduce un enigma *prima facie* epistémico: atribuir valor o capacidad epistémica a un agente implica el desarrollo de la empatía, entre otras emociones, hacia ellos. Este enigma puede rastrearse en el enfoque de Fricker el cual, a pesar de analizar un problema epistémico, incluye una perspectiva ética de filosofía aplicada, a saber, desarrollar un marco filosófico capaz de resolver las interferencias de poder en la creación y el acceso al conocimiento. Toda injusticia es, de facto, ética, por lo que explicar la relativa a la dimensión epistémica de los agentes implica

considerar también la ética y social. Por ello, es necesario un enfoque que no caiga en dicotomías vetustas que separen la justificación del descubrimiento, la lógica de la psicología, lo analítico de lo sintético y, por supuesto, los hechos de los valores (Sans Pinillos, 2022b); ni que parta de los enfoques postmodernos, como el pos-estructuralismo o los estudios postcoloniales, los cuales, aunque adecuados para denunciar prejuicios, sesgos e injusticias, tienden a identificar la razón como el ejercicio del poder, por lo que no hay posibilidad de crear una discusión racional para resolver tales desigualdades (Fricker, 2007: 2-3).

En la misma línea, la comparativa entre el museo tradicional y sus versiones virtuales revela que, en muchos casos, la transferencia de los valores socioculturales entre los agentes y los objetos es bidireccional (Sans Pinillos, 2023a). Es una relación simbiótica y simultánea de la que emerge la dimensión axiológica de una sociedad. En otras palabras, los valores, entendidos como las propiedades que hacen que un objeto o hecho sea mejor que otros según un criterio cualitativo, son elementos constituyentes del entorno conocido y son también modos de ser afectados. Con esta motivación, se propondrá en las conclusiones la abducción como un proceso no arbitrario de generación y selección de hipótesis, activado cuando se enfrentan a situaciones o fenómenos percibidos como sorprendentes o desconcertantes debido a su novedad. Esta propuesta servirá como punto de partida de un análisis completo del museo virtual que queda fuera del alcance de este trabajo.

2. La injusticia epistémica en el contexto del museo

En esta sección, introducimos el marco teórico desarrollado por Miranda Fricker en relación con la injusticia epistémica y lo integramos en el contexto del museo, proponiendo ejemplos relevantes para nuestro estudio.

La injusticia testimonial es un concepto clave en el modelo de injusticia de Fricker. Se practica la injusticia testimonial cuando se discrimina a alguien al negarle su valor como transmisor de conocimiento debido a un prejuicio relacionado con su identidad social (Fricker, 2007: 9-17). En el Museo de América de Madrid, por ejemplo, los españoles aparecen como dueños de la palabra mientras que los indígenas son representados por vasijas de cerámica (González de Oleaga, et al., 2015). Otro ejemplo de injusticia testimonial es cuando una obra de arte no se muestra en un museo de arte debido a, por ejemplo, que sus características africanas son más bien catalogadas como fetiche religioso.¹ En este sentido, entendemos la injusticia epistémica testimonial en términos de violencia epistémica (Hornsby, 1995). La opresión de las minorías sociales pasa por su silenciamiento como testigos de la injusticia. En otras palabras, no hay más diálogo debido a una ignorancia perniciosa que, al estar contextualizada, es aceptada por los prejuicios predominantes en una sociedad. Esta ignorancia al final dañará a las personas pertenecientes a una minoría social (Dotson, 2011). Tomando este punto de referencia, entendemos

¹ Al respecto, véase la comparación entre el "Pantocrátor de San Clemente de Tahull" y la talla de madera "Osun, diosa del agua dulce y de los ríos, acompañada de asistente", situado el primero en el Museo Nacional de Arte de Cataluña y el segundo en el Museo Etnológico y de Culturas del Mundo (ambos en Barcelona, Cataluña) (Sans Pinillos y Costa, 2023: 86-87).

que la injusticia epistémica testimonial en los museos ejerce violencia epistémica porque silencia el diálogo (elimina la correspondencia) entre los visitantes pertenecientes a minorías sociales y los testigos culturales (las piezas expuestas en los museos, referentes del significado del arte y la cultura). En el mismo sentido, la ignorancia perniciosa es el prejuicio coherente basado en la brecha cultural en el canon artístico.

Desde esta perspectiva, la injusticia testimonial produce tanto violencia incidental como sistemática. La injusticia testimonial incidental ocurre cuando el impacto de dicha injusticia se localiza específicamente en un aspecto de la vida de una persona (Fricker, 2007: 26-27). El mundo académico es un excelente ejemplo de violencia incidental de la injusticia testimonial como una desventaja para los investigadores que no han sido fluidos en inglés desde la infancia. Esta desventaja no solo se limita a la dimensión comunicativa, sino también a tener que asumir una cosmovisión, literatura (por ejemplo, la obligación de tomar como referencia traducciones al inglés, aunque no sean la mejor opción), ejemplos (incluyendo el humor y referencias culturales), lejos de la realidad social del investigador originario, por ejemplo, del sur de Europa. Además, está la desventaja económica de pagar con frecuencia por una revisión en inglés. Sin embargo, incluso sumando todas estas circunstancias, tal desventaja no afecta otras áreas de sus vidas.

La injusticia epistémica, por otro lado, es sistemática cuando el impacto de esta injusticia testimonial se asocia con un prejuicio genérico que desencadena otros tipos de injusticia. Un estudio de caso general es la coexistencia de grupos minoritarios dentro del grupo social predominante. Lo que a menudo se presenta como integración desde la perspectiva dominante es desarraigo cultural

para aquellos que forman parte de la minoría. Esta pérdida forzada de identidad a menudo requiere sustituir hábitos y prácticas identificadas como ajenas, extremas o “atrasadas”, que son una parte constitutiva de la biografía personal de aquellos que forman parte de una minoría. Estas personas no solo tienen que asumir toda una cosmovisión que es extraña desde un punto de vista experiencial, sino también adaptarse a un entorno cuyos valores sociales y culturales pueden ser discriminatorios hacia los suyos (un ejemplo es el caso de un miembro de una comunidad islámica en un país cristiano, y cómo enfrentará injusticias en áreas como el trabajo, el crédito, la educación o sus interacciones sociales diarias (Fricker, 2007: 27). Estos son casos de injusticia epistémica testimonial y sistemática porque la violencia constante que sufren las personas afecta sus vidas enteras. Hay muchos ejemplos más o menos trágicos, documentados y otros que todavía existen o han aparecido recientemente, por lo que no es necesario expandirse mucho más en este punto.

Cuando una injusticia sistemática se sostiene en el tiempo, se convierte en un estereotipo de identidad negativo. Es decir, una generalización extendida sobre un grupo social y uno o más atributos que muestran resistencia a la evidencia en contra de esa generalización debido a una inversión afectiva éticamente incorrecta (Fricker, 2007: 35). En este punto, también es importante señalar que no todos los grupos son una minoría por su número en el grupo predominante, sino que un grupo puede ser una minoría con respecto a su consideración dentro del grupo mayoritario (Healey, et al., 2019). Es decir, ser una minoría en términos de estructura de poder. Por ejemplo, la percepción de que los grandes exponentes de la humanidad son hombres, mientras que las mujeres han ocupado roles secundarios o al servicio de los

hombres, es un ejemplo clásico de estereotipación. Este estereotipo tiene un doble efecto porque, por un lado, el privilegio masculino se educa tácita y explícitamente a través de hábitos, costumbres y práctica cotidiana y, a su vez, es también el eje central del sistema educativo, por ejemplo, en ciencia, donde los personajes que hacen los descubrimientos suelen ser hombres blancos heterosexuales (y, si este no es el caso, su condición sexual y etnicidad no suelen señalarse). Por otro lado, esta idea está tan arraigada que incluso afecta la percepción de discriminación como un hallazgo de que el genio suele ser un hombre blanco. Esto también ocurre en los museos, donde no solo hay más obras expuestas creadas por hombres que por mujeres, sino que los referentes artísticos son, en el mejor de los casos, “blancos porque representan a hombres y mujeres blancos” o, en el peor, “blanqueados hombres y mujeres”. Finalmente, la injusticia epistémica cobra todo su significado cuando el estereotipo es razonable para quien sufre la injusticia, en este caso, mujeres y personas pertenecientes a grupos sociales vulnerables.

3. Bases de datos como catalizadores de la injusticia epistémica en el museo virtual

La transición digital de nuestro tiempo, acelerada y a menudo falazmente entendida como ineludible, ha dado lugar a las llamadas sociedades digitales, esto es, sociedades caracterizadas por la integración y la influencia del mundo digital en la vida de sus miembros. En cuanto a la naturaleza de esta influencia, si bien es cierto que en nuestro día a día encontramos numerosos discursos reduccionistas que defienden las inapelables ventajas de

esta digitalización (motivados principalmente por la evolución de un cientifismo devenido en utopismo digital o, simplemente, por los intereses económicos de quienes dirigen esta digitalización), consideramos que del estudio de la literatura especializada se deduce la existencia de un consenso relativo sobre la importancia de las problemáticas que emergen de esta transición (véase por ejemplo Corsín Jiménez, et al., 2021). También son abundantes y complejos los retos filosóficos planteados por las sociedades digitales, y creemos muy relevante subrayar que en estos se integran elementos tanto éticos como epistemológicos, tal y como se ha descrito a lo largo de este artículo. De esta forma, tomamos como referencia algunos de los trabajos recientes de Astrid Wagner (2023), quien ha presentado un análisis filosófico de las tendencias de autocratización ampliadas por la digitalización de la esfera pública, planteando un concepto de responsabilidad democrática que tiene en cuenta el contexto de la sociedad digital; mientras que en Wagner (2022) la misma autora propone una perspectiva sistémica que concibe tres fenómenos de la comunicación digital principales (a saber, la desinformación, la infodemia y la conspiranoia) como elementos perturbadores de un equilibrio ético-epistémico entre incertidumbre, confianza y responsabilidad. El concepto de injusticia epistémica (Fricker, 2007) que hemos explicado en la sección anterior recoge tal multidimensionalidad de un enfoque ético y epistemológico.

Asimismo, el arte, y especialmente las artes visuales, no ha sorteado este proceso de digitalización, de manera que los nuevos avances tecnológicos, sobre todo aquellos posibilitados por la inteligencia artificial, han influenciado tanto cuestiones relativas a la creación artística y creatividad (en este punto destaca la inteligencia artificial generativa, véase por ejemplo Bengesi (2024)

como aspectos asociados a la exposición y el acceso a las obras artísticas (Luther et al., 2023). Con todo, en este artículo no se abordará un análisis filosófico sobre lo primero, esto es, cuestiones relativas a la creatividad y la autoría de las obras artísticas², y nos centraremos solamente en aspectos relacionados con el almacenamiento, representación y exposición digitales de las obras artísticas. De hecho, teniendo en cuenta el valor cultural y económico de las artes visuales (Toll, 2018), no es sorprendente que se haya incrementado el número de imágenes en línea de obras artísticas con la llegada de la transición digital de los últimos años. Y no solo eso: en definitiva, una condición necesaria para el diseño de los museos virtuales es justamente la de disponer de una colección estructurada de obras artísticas digitalizadas, esto es, de una base de datos.

En este punto, si bien los siguientes términos ya se han introducido al comienzo de este trabajo, es menester precisar las definiciones de *museo virtual* y de *base de datos* que tomamos en nuestro estudio. Así pues, en lo que respecta a esta última noción, conviene en primer lugar establecer una diferenciación entre las nociones de *conjunto de datos* y de *base de datos* (cabe destacar que, aunque en ocasiones se usan de manera indistinta, estos no son sinónimos). En efecto, mientras que el primer término se refiere simplemente a una colección de datos de cualquier tipo (por ejemplo, datos textuales, numéricos o imágenes), una base de datos se entiende como un conjunto de datos estructurados y organizados de forma sistemática, y en el cual se presupone o se aspira al menos a un acceso eficiente y sistemático de tal

² Para una introducción a estas problemáticas, véanse por ejemplo (Klenk, 2024; Hurlburt, 2023).

información (por ejemplo, una tabla con datos sobre registros médicos de pacientes de un hospital se entendería como una base de datos o, más procedente a nuestro caso, una tabla que recoge las obras de arte de un museo tradicional, su autoría y el año de adquisición por parte del museo). Así pues, en la medida en que el diseño de un museo virtual requiere una base de datos, nos ceñiremos solo a estas estructuras organizadas, y quedarán fuera de nuestro análisis los conjuntos de datos.

En lo que concierne al museo virtual, en Sans Pinillos y Costa (2023) se presenta una revisión de las principales conceptualizaciones del museo virtual en la literatura especializada y, a partir de las mismas, se propone una definición básica que las integra: el museo virtual se define pues como “el espacio principalmente virtual (y, en particular, digital) donde se investiga, colecciona, conserva, interpreta y exhibe el patrimonio material e inmaterial” (Sans Pinillos y Costa, 2023: 83). De acuerdo con la propuesta de estos autores, el espacio del museo virtual se caracteriza y distingue del museo tradicional a partir de dos condiciones: la naturaleza principal del espacio es virtual, entendiéndose esta virtualidad como una disrupción de las propiedades, leyes o dimensiones espacio-temporales del escenario físico (Rodríguez de las Heras, 2004), y el espacio es artificial en el sentido de que ha de crearse con el uso de tecnología. De este modo, la definición engloba gran cantidad de propuestas en la literatura y, a su vez, se descartan caracterizaciones que a nuestro parecer no plantean estrictamente nuevas problemáticas respecto al museo tradicional, como serían por ejemplo el caso de un museo digital que simplemente replica los contenidos de un museo físico.

También es necesario realizar una puntualización sobre nuestro enfoque respecto a las dos nociones que se acaban de definir. Tanto las bases de datos como los museos virtuales se consideran en el contexto actual, y no de una manera abstracta o especulativa. Estimamos relevante esta precisión no solo en la medida en que existe un reto técnico en la creación de las bases de datos y en el diseño de los museos virtuales, sino también teniendo en cuenta la relación constitutiva que la ciencia y la ingeniería mantienen con la sociedad en la que se realizan (Wagner, 2022).

Siguiendo con esta línea, en la actualidad las bases de datos relacionadas con el arte visual³ son colecciones donde las imágenes digitales de las obras se conciben como datos estructurados enriquecidos con metadatos de distinta índole (por ejemplo, el estilo artístico, la autoría o la datación de la misma). Por su tamaño y accesibilidad, destacamos las siguientes tres bases de datos: *Art500k*, *WikiArt* y la *Metropolitan Museum of Art Collections Database*. De este modo, la *Art500k* (Mao et al., 2017; 2019) es una base de datos de arte a gran escala con más de 500.000 imágenes enriquecidas con metadatos como el evento que se representa en la obra. La *WikiArt* es una base de datos sin fines de lucro que se entiende como un proyecto en constante crecimiento y que hoy día incluye más de 250.000 obras de arte correspondientes a más de 3.000 artistas. Finalmente, la *Metropolitan Museum of Art Collections Database* recoge, bajo licencia de *Creative Commons*, más de 470.000 imágenes de obras de arte disponibles en la colección del museo y enriquecidas con metadatos como por ejemplo el título de la obra. Así pues, es menester destacar que el diseño de bases de datos

³ Véase (Näslund & Wasielewski, 2020) para una revisión general de la digitalización del arte.

como las mencionadas responde principalmente al objetivo de realizar tareas de recuperación, exhibición y clasificación de obras artísticas. Sin embargo, existen otras bases de datos de arte con diferentes propósitos. Por ejemplo, *WikiArt Emotions* (Mohammad y Kiritchenko, 2018) recoge 4,105 obras de arte (en su mayoría pinturas) con metadatos con las emociones evocadas en las personas que han participado en la etapa correspondiente de la construcción de la base de datos, y su objetivo principal es el reconocimiento emocional. En este artículo, empero, nos centramos en las bases de datos descritas en primer lugar.

En este sentido, las funciones de preservación y exhibición del museo tradicional se mantienen en el museo virtual, con lo que persiste el riesgo del museo tradicional a causar injusticia epistémica. Así pues, una parte significativa del patrimonio cultural relacionado con el arte se concentra y exhibe en los museos (principalmente en los tradicionales), y puede decirse que ha habido una tendencia a invisibilizar a las minorías y a exaltar los valores elitistas presentes en las sociedades. Por todo ello, defendemos que un análisis filosófico de la digitalización de los museos debe iniciarse con el estudio de las bases de datos que sustentan los museos digitales, y éste ha de ser previo a reflexiones globales que tengan en cuenta la configuración y el diseño del espacio digital. A fin de cuentas, y aunque el diseño de un museo virtual y los riesgos asociados no quedan determinados por su base de datos, de ésta deviene un aspecto vertebrador del museo virtual que puede dar lugar a mitigar o estimular la injusticia epistémica.

De este modo, a partir del marco teórico introducido por Fricker y expuesto anteriormente, podemos analizar el papel de las bases de datos en las funciones de preservación y exhibición de los

museos virtuales y su relación con la injusticia epistémica. Por un lado, la función de preservación en el museo tradicional requiere una selección de obras establecida con frecuencia mediante criterios que tienen en cuenta el valor que se le da a la obra, contagiándose de este modo los sesgos y los valores elitistas presentes en las sociedades. En este contexto, si bien la elección de las obras se supedita a dos limitaciones evidentes dispuestas por las obras del fondo del museo y las restricciones espacio-temporales de cualquier institución cuyo espacio central sea físico, lo cierto es que estas limitaciones se matizan en extremo en el caso de una base de datos. Por una parte, las ingentes cantidades de representaciones de obras de arte disponibles⁴ permiten engrosar las bases de datos exponencialmente. Por otra parte, los retos que plantea la conservación de la digitalización de obras artísticas son relativamente más sencillos que las problemáticas asociadas a la conservación en museos tradicionales, pues en el primer caso bastará con tener en cuenta la tecnología actual para la conservación de las mismas, esto es, el almacenamiento de datos. Así y todo, cuando las tecnologías digitales avanzan y se cambian protocolos de comunicación o de soporte, pueden aparecer problemas de incompatibilidad de formatos que impliquen establecer nuevas estrategias de conservación (véase, por ejemplo, Himmelsbach (2019)).

Ahora bien, se produce en este punto un fenómeno paradójico, opuesto a lo que acontece en los museos tradicionales: aquellas obras cuya conservación o exhibición son muy

⁴ Véanse, por ejemplo, las bases de datos destacadas en esta sección, esto es, *Art500k* (<https://deepart.ust.hk/ART500K/art500k>), *WikiArt* (<https://www.wikiart.org/>) y *Metropolitan Museum of Art Collections Database* (<https://www.metmuseum.org/es/art/collection>).

improbables a darse en prácticamente cualquier museo tradicional son, justamente, las representaciones indispensables en cualquier base de datos de obras artísticas. Así pues, resultará complejo encontrar una base de datos de pinturas artísticas donde no se recojan, por ejemplo, obras de Claude Monet, mientras que no sucederá lo mismo con las obras de, por ejemplo, Peder Severin Krøyer, aunque este último se incluya, al menos parcialmente, en el mismo estilo artístico. Este fenómeno se acentúa todavía más en algunas bases de datos reducidas, como por ejemplo la presentada en Khan, et al. (2014), lo que tiene consecuencias en la investigación del uso de la inteligencia artificial para el análisis de obras de arte, especialmente en aquellos trabajos que responden a ciertas hipótesis cognitivas y que abogan por un uso reducido de datos tanto en el entrenamiento como en el diseño de los sistemas de inteligencia artificial. El trabajo de Costa, et al. (2024) ejemplariza esta situación en la medida en que la hipótesis sobre el rol del color en la clasificación de pinturas según el estilo artístico se evalúa a partir de obras célebres de los estilos analizados, de manera que se invisibilizan otras expresiones del mismo estilo artístico. Otro ejemplo es la investigación propuesta en los trabajos de Costa, et al. (2021) y Costa (2020), donde los sistemas de inteligencia artificial explicables y clasificadores se diseñan y entrenan a partir de una base de datos donde, por ejemplo, el impresionismo viene categorizado por obras de Pierre-Auguste Renoir y Claude Monet. De este modo, emerge un silenciamiento pernicioso: obras impresionistas de otros artistas quedan fuera del diseño del sistema de inteligencia artificial, con lo que, si se usase el sistema en tales obras, se darían resultados que contribuirían a desmerecer tales obras (por ejemplo, con

explicaciones irracionales⁵ de la clasificación o, sencillamente, la obra se categorizaría incorrectamente). En definitiva, en la construcción de la base de datos vemos cómo se refuerza el valor como transmisores de conocimiento de quienes diseñan los sistemas de inteligencia artificial.

Antes de seguir con el análisis relativo a la función de exposición, quisiéramos remarcar que nos limitamos en este análisis a las bases de datos. En efecto, existe una diferencia crucial en distinguir entre la materialidad del museo tradicional (compuesto por la infraestructura y las piezas expuestas en físico en él) y la propia del museo virtual (compuesto por una infraestructura programada y las piezas indexadas) pues, mientras que el primero es inerte en el sentido de pasividad, el segundo solo lo es en el sentido de que su arquitectura está preconfigurada. Tal y como apuntaremos en la siguiente sección, la distribución cognitiva en los museos virtuales ofrece oportunidades morales mucho más efectivas por tres razones, a saber: mayor accesibilidad (no es necesario acudir al espacio físico), interacción menos estratificada, más medios para gestionar y aplicar los cambios democráticamente en un tiempo breve.

Por otro lado, la función de exhibición se ve afectada de forma palmaria por la estructuración y categorización de las obras en la base de datos. En efecto, con independencia de las motivaciones detrás de las exhibiciones digitales en los museos virtuales, la construcción y forma de la base de datos vertebrará el resultado final de las exposiciones, sobre todo en grandes bases de

⁵ Este fenómeno se da incluso en los trabajos que evalúan la calidad de las explicaciones que proporcionan sistemas de inteligencia artificial para la clasificación de pinturas artísticas (Falomir y Costa, 2021).

datos donde la selección de obras exhibidas responderá al etiquetado y los atributos asociados a las mismas o, al menos, habrá una criba inicial a partir de estos. Por ejemplo, si se prepara una exposición digital de obras que se entiendan como pintura de género, previsiblemente el primer paso que se dará será el de seleccionar aquellas obras que, en nuestra base de datos, presentan el atributo “escena cotidiana” o similar. En este sentido, una categorización errónea, fruto de una perspectiva colonial, podría llevar a incluir obras no occidentales que, en realidad, representan escenas mitológicas o religiosas.

De hecho, un caso notorio (Fanon, 2021) es la descontextualización, marginación y *primitivización* de las obras de arte no occidental en *WikiArt*, a la que ya se ha aludido en la sección anterior. Así pues, a menudo las obras occidentales se presentan individualizadas, históricamente situadas y en el marco del relato de un arte progresivo, mientras que otro tipo de obras, o bien se marginan o bien, en caso de incluirse, se definen en términos propios de la cultura dominante. En el primer caso, la injusticia es incidental, mientras que en el segundo, tal y como se ha explicado en la sección anterior, se da una injusticia epistémica sistemática en la medida en que aquello que se presenta como integrador deviene en un catalizador de la pérdida de identidad de los grupos y sociedades minoritarias.

Hemos mostrado, pues, que la base de datos puede entenderse como un elemento catalizador para ciertos tipos de injusticia epistémica, argumentando de este modo que el diseño de un museo virtual debe en primer lugar atender a la construcción de la base que lo sustente. Asimismo, hemos concluido que una expansión de las bases de datos no es una solución a ninguna de las problemáticas mencionadas, con lo que la resolución parece

apuntar a una construcción de las mismas desde una perspectiva donde efectivamente se integren todos los aspectos culturales y contextuales de las obras representadas y no se reduzca la estructuración de la base de datos a una mirada del arte occidental predominante. Desde luego, tal tarea se torna compleja especialmente en grandes bases de datos, de manera que coincidimos con la a priori anti intuitiva propuesta de Amanda Wasielewski (2021) sobre pensar la digitalización del arte a menor escala, discutiendo contextos locales, integrando una dimensión de sensibilidad al contenido de la obra, y evitando proyectos que abarquen *todo* el arte. Tal perspectiva llevará a la pregunta de por qué se incluye una obra y no otra, de manera que la marginación quedará también revelada y no se perderá entre miles de datos, y los atributos que categoricen la obra en la base de datos no responderán a un criterio único y occidental.

4. Conclusiones

En este trabajo se ha presentado un análisis filosófico centrado en el almacenamiento, representación y exposición digital del patrimonio artístico de las artes plásticas. Como se ha argumentado, la teoría sobre la injusticia epistémica de Fricker es un punto de partida óptimo para ofrecer un análisis ético y epistemológico sobre el uso de las bases de datos en el diseño de los museos virtuales, sobre todo en su papel para la perpetuación o mitigación de las injusticias que pueden darse en este contexto.

Para entender cómo podemos modular y mitigar las injusticias epistémicas implícitas en la base de datos la abducción es una excelente herramienta teórica para caracterizar las

relaciones entre los visitantes y los museos, así como para situar la distribución epistémica-moral que ocurre en estos entornos. En este sentido, según Fricker (2007: 147-152), hay injusticia hermenéutica cuando se niega a un grupo social la capacidad de entenderse a sí mismos como agentes sociales. Pensar en los datos desde la abducción puede convertirse en un instrumento moralmente neutro, cuya función es distribuir los valores inherentes en las interacciones de los usuarios (Sans Pinillos, 2023a). Un uso inadecuado podría intensificar, a través de un proceso de escalabilidad, la exclusión ya presente en los museos tradicionales, por lo que la distribución axiológica debería ajustarse a las diversas valoraciones de la comunidad sobre los objetos a introducir en la base de datos. La coexistencia de múltiples perspectivas asegura que cada propuesta permanezca en un estado hipotético provisional antes de su posible inclusión o exclusión definitiva.

Aunque se observa un cambio de tendencia y una mayor implicación del nuevo museo en temas de inclusión, y a pesar del considerable esfuerzo dedicado a visibilizar y reconocer el arte de los grupos minoritarios locales, así como de aquellos que han sido marginados debido a las corrientes artísticas predominantes a lo largo de siglos (Hyde, et al., 2020), todavía persiste una brecha significativa respecto a cómo las personas pertenecientes a estos grupos se sienten representadas en los museos de su comunidad, como se evidencia, por ejemplo, en los Estados Unidos de América (Kinsley, 2016).

Por ello, y aunque nuestro análisis se haya centrado en las bases de datos, hay que señalar que este análisis multidimensional se torna aún más complejo cuando se aborda el diseño completo del museo virtual, especialmente considerando las relaciones entre

los agentes visitantes y el museo. La razón de ello, tal como se ha argumentado a lo largo de este trabajo, reside en la relación entre la dimensión ética y social, la cual fundamenta la injusticia en la dimensión epistémica, influyendo en la biografía personal de cada agente, por lo que el valor epistémico de cada biografía se entrelaza con los demás elementos y factores que definen su vida, lo cual se evidencia a través de sus acciones. Aquí, la abducción vuelve a ser una herramienta imprescindible, pues permite explicar cómo esos estereotipos contribuyen a que los museos sean espacios segregativos pues, como se ha dicho, es el tipo de razonamiento que caracteriza un sistema abierto para adquirir información y adaptarse a nuevas experiencias. Esto quiere decir que, a escala sociocultural, las hipótesis abductivas se posicionan como la base de la percepción a través de relaciones semióticas con los hábitos (Cannizzaro y Anderson, 2016); relación que no puede abordarse con epistemologías clásicas, pues resultan insuficientes para abordar estas situaciones novedosas (Thagard, 1988; Aliseda, 2006) y, por lo tanto, su validez radicarán en su plausibilidad para proponer cursos de acción para la investigación (Magnani, 2001; Gabbay y Woods, 2005).

La relevancia de la abducción para nuestro trabajo es que propone un sistema abierto de adquisición de información y adaptación (Finocchiaro y Woods, 2014) que permite entender el valor epistémico de la biografía de cada agente como tentativo, en el sentido de que su valor reside en aquellas acciones que permiten al agente tomar decisiones hipotéticas basadas en inferencias no necesariamente ciertas sobre el entorno, fundamentadas en sus vivencias (Aliseda, 2006: 89). Teniendo en cuenta que la función de la abducción es gestionar la experiencia de hechos novedosos, generando hipótesis o conjeturas que indican nuevos cursos de

acción (Sans Pinillos, 2023b), debe entenderse que su relación con la verdad radica en mejorar el conocimiento (*knowledge-enhancing*): la abducción desencadena un proceso mediante el cual el conocimiento fiable se transforma en nuevas e interesantes proposiciones en forma de hipótesis que apuntan a nuevas verdades por razones paralelas a las epistemológicas (Magnani, 2017: 90), entre las cuales se encuentra el valor axiológico.

En consecuencia, una propuesta para extender nuestro análisis al museo virtual en su totalidad deberá situar al agente en un contexto donde sus acciones establecen relaciones abductivas con el entorno, permitiendo así que la distribución “epistémico-moral” ocurra continuamente mediante la interacción con los objetos del mundo. En este sentido, se propone para futuros trabajos un enfoque basado en los sistemas cognitivos situados ecológicamente que ofrezca una perspectiva para entender cómo se conceptualizan los dispositivos y artefactos a través de su manipulación y cómo estas interacciones moldean nuestro entorno, el cual se modifica continuamente a medida que vivimos en él (Sans Pinillos, 2023b: 1166). Tal enfoque viene reforzado gracias a la caracterización de la abducción como el razonamiento hipotético mediante el cual las variaciones de la experiencia en las relaciones humanas se gestionan proponiendo cursos de acción basados en las vivencias personales, orientados a mejorar el conocimiento de la situación, sin pretensión de resolverlo en un sentido de conocimiento clásico. Desde esta perspectiva, creemos que los museos y otros centros culturales pueden caracterizarse como *affordances*, es decir, los valores y significados de las cosas que percibimos nos ofrecen oportunidades de acción en términos de hechos ecológicos en un entorno que, al ser compartido con los demás, genera un nicho cognitivo: el entorno resultante de los

cambios buscados activamente por los seres humanos en sus intentos de encontrar oportunidades (Magnani y Bardone, 2010).

El valor de considerar el museo como *affordance* estriba en las oportunidades de acción que la institucionalización ofrece en términos de injusticia. En su calidad de *affordance*, los museos facilitan la creación de mediadores que posibilitan la interacción y modificación del entorno. Estos mediadores comprenden modelos y sistemas cognitivos que generan estrategias tanto perceptivas como conceptuales. El resultado es la formación de un nicho cognitivo, el cual surge de la aplicación de estas estrategias por parte de los miembros de la comunidad. Trataremos de integrar todas estas cuestiones en un análisis filosófico futuro sobre el museo virtual en su totalidad.

Financiación

V. Costa ha recibido financiación del proyecto PID2022-139835NB-C21 (referencia: MCIN/AEI/10.13039/501100011033/) y del grupo de investigación 2021-SGR-00517. A. Sans Pinillos ha recibido financiación del proyecto PRIN 2017 Research (referencia: 20173YP4N3-MIUR), del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Roma, Italia.

Agradecimientos

Estamos sinceramente agradecidos a Lorenzo Magnani, Selene Arfini, Anna Estany, Ariel Guersenzvaig y Jordi Vallverdú por sus indudablemente valiosos comentarios y críticas durante la investigación que nos permitieron escribir este artículo.

Referencias

- Aliseda, A. (2006). *Abductive reasoning: Logical investigations into discovery and explanation*. Dordrecht: Springer.
- Bengesi, S., El-Sayed, H., Sarker, M. K., Houkpati, Y., Irungu, J. & Oladunni, T. (2024). "Advancements in Generative AI: A Comprehensive Review of GANs, GPT, Autoencoders, Diffusion Model, and Transformers". *IEEE Acces*, 12: 69812-69837.
- Cannizzaro S., Anderson M. (2016). "Culture as Habit, Habit as Culture: Instinct, Habitués-cence, Addiction". En D. West & M. Anderson (eds.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics* (vol. 31). Suiza: Springer.
- Costa, V., Alonso-Moral, J.M., Falomir, Z., Dellunde, P. (2024). "An art painting style explainable classifier grounded on logical and commonsense reasoning". *Soft Computing*.
- Costa, V. (2020). "The art painting style classifier based on logic aggregators and qualitative colour descriptors (C-LAD)". *CEUR Workshop Proceedings* 2655.
- Corsín Jiménez, A., Wagner, A., Curto-Millet, D., Boni Aristizábal, A., Ellman, M., Ríos Insua, D., ... & Rodríguez-Aguilar, J. A. (2021). *Challenge 8: Digital Citizenship*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Dotson, K. (2011). "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing". *Hypatia* 26(2): 236–257.
- Himmelsbach, S. (2019). "Net-based and Networked. Challenges for the conservation of digital art". En: O. Grau, J. Hoth; & E. Wandl-Vogt, *Digital Art through the Looking Glass*. New

- strategies for archiving, collecting and preserving in digital humanities* (pp. 233-246). Krems a.d. Donau: Edition Donau-Universität.
- Khan, F., Beigpour, S., van de Weijer, J., Felsberg, M. (2014). "Painting-91: A Large Scale Database for Computational Painting Categorization". *Machine Vision and Application (MVAP)* 25(6):1385-1397.
- Falomir, Z., Costa, V. (2021). "On the Rationality of Explanations in Classification Algorithms". *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications* 339: 445-454.
- Fanon, F. (2021). *Black Skin, White Masks*. London: Penguin Books Limited.
- Finocchiaro, M.A., Woods, J. (2014). "Errors of Reasoning: Naturalizing the Logic of Inference (Studies in Logic, Vol. 45)". *Argumentation* 28: 231-239.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabbay, M., Wood, J. (2005). *A practical logic of cognitive systems: The reach of abduction, insight and trial* (vol. 2). Amsterdam: Elsevier.
- González de Oleaga, M., Di Liscia, M. S., & Bohoslavsky, E. (2015). "Looking from above: saying and doing in the history museums of Latin America". *Museum & Society* 9(1): 49-76.
- Healey, J. F., Stepnick, A., O'Brien, E. (2019). *Race, ethnicity, gender, & class: the sociology of group conflict and change*. California: SAGE, Thousand Oaks.
- Hornsby, J. (1995). "Disempowered speech". *Philosophical Topics* 23(2): 127-147.
- Hyde, R., vom Lehn, D., Smith, W. (2020). "Interview with Rory Hyde". En H. Levi, W. Smith, D. vom Lehn & S. Cooke (eds.),

- The Routledge International Handbook of New Digital Practices in Galleries, Libraries, Archives, Museums and Heritage Sites* (pp. 35-41). Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hurlburt, G. (2023). "What If Ethics Got in the Way of Generative AI?". *IT Professional* 25(2): 4-6.
- ICOM (2022). *Acta de la Asamblea General Extraordinaria del ICOM*, celebrada en Praga el 24 de agosto de 2022. <https://icom.museum/es/recursos/normas-ydirectrices/definicion-del-museo/>.
- Kinsley, R. P. (2016). "Inclusion in museums: a matter of social justice". *Museum Management and Curatorship* 31(5): 474-490.
- Klenk, M. (2024). "Ethics of generative AI and manipulation: a design-oriented research agenda". *Ethics Inf Technol* 26(9).
- Luther, W., Baloian, N., Biella, D., & Sacher, D. (2023). "Digital twins and enabling technologies in museums and cultural heritage: An overview". *Sensors* 23(3): 1583.
- Mao, H., Cheung, M., She, J. (2017). "DeepArt: learning joint representations of visual arts". En *Proceedings of the 25th ACM international conference on Multimedia* (pp. 1183-1191).
- Mao H, She J, Cheung M. (2019). "Visual arts search on mobile devices". *ACM Trans Multimed Comput Commun Appl* 60: 1-23.
- Magnani, L., & Bardone, E. (2010). "Chances, affordances, and cognitive niche construction: The plasticity of environmental situatedness". *International Journal of Advanced Intelligence Paradigms (IJAIIP)* 2(2/3): 235-253.
- Magnani, L. (2017). *The abductive structure of scientific creativity*. Cham: Springer.
- Magnani, L. (2001). *Abduction, Reason and Science: Processes of Discovery and Explanation*. Nueva York: Springer.

- Mohammad, S. M., Kiritchenko, S. (2018). "WikiArt emotions: an annotated dataset of emotions evoked by art". En *Proceedings of the 11th edition of the language resources and evaluation conference (LREC)*. Japón: Miyazaki.
- Näslund Dahlgren, A. & Wasielewski, A. (2020). "Cultures of Digitization: A Historiographic Perspective on Digital Art History". *Visual Resources* 36(4): 339-359.
- Opotow, S. (2011). "Social Injustice". En D. J. Christie (ed.), *The Encyclopedia of Peace Psychology*.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (C. Hartshorne & P. Weiss, eds.), Vol. 1-6; (A.W. Burks, ed.), Vol. 7-8. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2002). *The collapse of the fact/value dichotomy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rodríguez de las Heras, A. (2004). "Espacio digital. Espacio virtual". *Debats* 84: 63-67.
- Sans Pinillos, A., & Costa, V. (2023). "Más allá de los datos: la transformación digital del museo tradicional". *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 90: 81-94.
- Sans Pinillos, A. (2023a). "La distribució abductiva de valors en els catàlegs digitals". *Mosaic [online]* 199.
- Sans Pinillos, A. (2023b). "Abductive Irradiation of Cultural Values in Shared Spaces: The Case of Social Education Through Public Libraries". En L. Magnani (ed.), *Handbook of Abductive Cognition*. Cham: Springer.
- Sans Pinillos, A. (2022a). "Distribución abductiva de los valores culturales: el proyecto de Alejandría". En A. Estany y M. Gensollen (eds.), *Diseño institucional e innovaciones democráticas* (pp. 333-352). Aguascalientes, México:

- Universidad Autónoma de Barcelona-Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Sans Pinillos, A. (2022b). "Neglected Pragmatism: Discussing Abduction to Dissolute Classical Dichotomies". *Found Sci* 27: 1107-1125.
- Thagard, P. (1988). *Computational philosophy of science*. Massachusetts: MIT Press.
- Wagner, A. (2023). "Deliberación, polarización y posverdad. Repensar la responsabilidad en la sociedad digital". *Quaderns de Filosofia* 10(2): 51-67.
- Wagner, A. (2022). "Retos filosóficos de las sociedades digitales: esbozo de un enfoque sistémico". *Dilemata* 38: 13-29.
- Wasielewski, A. (2021). "The Growing Pains of Digital Art History: Issues for the Study of Art Using Computational Methods". En S. Petersson (ed.), *Digital Human Sciences: New Objects—New Approaches* (pp. 127-151). Stockholm: Stockholm University Press.

¿Qué es la “ética preventiva”? Una indagación exploratoria

What is “preventive ethics”? An exploratory inquiry

Joaquín Suárez-Ruíz
Universidad Nacional de La Plata
CONICET
jsuarez@fahce.unlp.edu.ar

Resumen

El propósito general de una “ética preventiva” es determinar medidas y estrategias propicias para evitar el arribo de conflictos o problemas de orden moral, es decir, aspira intervenir en cierto contexto antes de que estos últimos acontezcan. Si bien el enfoque preventivo, al igual que la “ética aplicada” tradicional, supone un análisis estratégico y calculado de problemas morales hipotéticos, no procede de una manera análoga a la deducción, “aplicando” criterios normativos filosóficos. Más bien, al centrarse en la anticipación de situaciones concretas precisa incorporar, como variables relevantes a ser consideradas, la posible influencia de ciertos condicionamientos psicológicos de los agentes morales situados

en un contexto específico (sesgos cognitivos, por ejemplo). Se trata de un tipo de metodología ética que, llamativamente, prácticamente no ha sido teorizada ni sistematizada en la ética académica pero que, no obstante, sí es muy utilizada en las ciencias aplicadas. En este artículo se analizarán sus características generales, sus diferencias para con la “ética aplicada” y su posible vínculo con la psicología moral contemporánea.

Palabras clave: ética preventiva; ética del carácter; aprendizaje moral; intuicionismo social; COVID-19.

Abstract

The general purpose of a “preventive ethics” is to determine measures and strategies conducive to avoiding the arrival of conflicts or problems of a moral order, that is, it aims to intervene in a certain context before the latter occur. Although the preventive approach, like traditional “applied ethics”, involves a strategic and calculated analysis of hypothetical moral problems, it does not proceed in a manner analogous to deduction, “applying” normative philosophical criteria. Rather, when focusing on the anticipation of specific situations, it is necessary to incorporate, as relevant variables to be considered, the possible influence of certain psychological conditioning of moral agents located in a specific context (cognitive biases, for example). It is a type of ethical methodology that, strikingly, has practically not been theorized or systematized in academic ethics but which, nevertheless, is widely used in applied sciences. This article will analyze its general characteristics, its differences from “applied ethics” and its possible link with contemporary moral psychology.

Key words: preventive ethics; character ethics; moral learning; social intuitionism; COVID-19.

1. Introducción

A nivel de la filosofía académica, el enfoque más trabajado del vínculo entre la ética y sus posibles ámbitos de puesta en práctica es el de la “ética aplicada” o, en general comprendida como sinónimo, la “ética práctica”. A grandes rasgos, su metodología de análisis se focaliza en determinar cuál sería el criterio ético adecuado para hallar solución a cierto problema de orden moral, tomando como marco teórico de referencia alguna de las diversas éticas filosóficas normativas. Ejemplos de ello son las versiones más tradicionales de la ética de la medicina, la ética del turismo, la ética animal, la ética ambiental o la ética de los medios de comunicación. Un caso representativo de ética ‘aplicada’ a los medios de comunicación es, por ejemplo, *Media Ethics: Cases and Moral Reasoning* de Christmas et al. (2020 [1983]), quizás uno de los textos más citados en la literatura vinculada con esta disciplina. Según la metodología allí desarrollada, los cuatro criterios normativos filosóficos pertinentes para analizar problemas morales surgidos del ámbito mediático son el imperativo categórico de la ética kantiana, el principio de utilidad de la ética utilitarista, el término medio de la ética aristotélica¹ y el velo de la ignorancia del contractualismo rawlsiano.

¹ Hablar de un “término medio” como un criterio abstracto aplicable a distintas situaciones en una clave similar a cómo se aplicaría, por ejemplo, el criterio de la “maximización imparcial de la felicidad”, resulta problemático (sería una interpretación racionalista de la ética de la virtud del estagirita). Para no desviar el propósito de este artículo no entraremos aquí en ese debate. Lo traemos a colación en relación con la forma en que se trabaja en el texto de Christmas et al., con el fin de problematizar sus supuestos en un sentido más amplio.

Esta metodología “aplicada” tradicional, no obstante, entra en tensión con algunas investigaciones en el ámbito de la psicología moral contemporánea. Nos referimos particularmente al “modelo intuicionista social” del psicólogo norteamericano Jonathan Haidt (2001). Según Haidt, el “modelo racionalista”, asentado en el supuesto de que los individuos llegan a sus “juicios morales” (“X es moralmente correcto”, “X es moralmente incorrecto”) exclusivamente a través de su razonamiento moral, demuestra estar desactualizado si se tienen en consideración numerosos estudios empíricos actuales provenientes de disciplinas como la primatología (de Waal, 1982, 1991, 1996; de Waal y Lanting, 1997; Goodall, 1986), la psicología científicamente informada (Wilson, 1994; Kagan, 1984) o la neurociencia (Damasio, 1994; Gazzaniga, 1986). Por el contrario, según su propuesta intuicionista social y a la luz de estudios como los recién mencionados, en la mayoría de los casos son las intuiciones morales, fundadas en emociones morales, las que condicionan los juicios morales (Haidt, 2001: 818). En este sentido, siguiendo al psicólogo, la idea de sujetos razonadores con la capacidad de *aplicar* criterios normativos para solucionar conflictos morales podrá sonar bien a nivel de los claustros filosóficos, pero resulta poco plausible cuando la psicología moral de los individuos concretos ingresa en el debate (Suárez-Ruíz y González-Galli, 2021).

Ahora bien, este aparente jaque por parte de Haidt a la ética aplicada tradicional posee dos salvedades importantes. En primer lugar, el modelo intuicionista social, particularmente su énfasis en una predominancia continua de las intuiciones morales por sobre el razonamiento moral, ha recibido numerosas críticas (Saltzstein y Kasachkoff, 2004; Vranka & Bahník, 2016; Fine, C., 2006; Loewe,

2022). En segundo lugar, el intuicionismo social es una propuesta descriptiva, no normativa. Es decir, la crítica de Haidt, si bien nos invita a pensar una ética filosófica aplicable en lo concreto, parece reducir al mínimo el potencial normativo del razonamiento moral. No queda claro, entonces, cómo sería posible articular una psicología moral científicamente informada con una ética que aún conserve cierto potencial normativo. Frente a esta encrucijada, no pocos eticistas prefieren continuar produciendo en ética conservando un supuesto racionalista fuerte, es decir, investigando como si la psicología moral contemporánea tuviera poca o nula influencia en su disciplina. Dicha postura tiene un costo alto, dado que se pone en juego el nivel de aplicabilidad concreta que pueden poseer sus especulaciones éticas.

Respecto de la primera salvedad, aun atendiendo a las revisiones críticas a las que se encuentra aún sometido el intuicionismo social, sigue siendo un modelo adecuado y explicativo de agentes morales que se encuentran en contextos desventajosos a la hora de priorizar su razonamiento moral y limitar la influencia de sus intuiciones morales. Es el caso de individuos que deben tomar decisiones en contextos de crisis y/o influidos por un marco mediático condicionado por la “posverdad”, donde son sus sesgos cognitivos los que, en general, predominan (McIntyre, 2018). En el segundo apartado de este artículo veremos algunos ejemplos de ello remitiéndonos al contexto pandémico reciente. Respecto de la segunda salvedad, la idea de que o se opta por la psicología moral y su énfasis en las intuiciones morales, o se opta por la ética filosófica y el potencial normativo del razonamiento moral, es un falso dilema. Para explicitar este punto, según argumentaremos en el primer apartado del desarrollo, la “ética aplicada” tradicional resulta

insuficiente. Es aquí donde precisaremos introducir otro tipo de metodología ética que, llamativamente, prácticamente no ha sido teorizada ni sistematizada en la ética académica pero que, no obstante, sí es muy utilizada en las ciencias aplicadas. Nos referimos a la “ética preventiva”.

Partiendo de este breve estado de la cuestión, entonces, en el primer apartado de este artículo analizaremos con mayor detalle la metodología “aplicada” en ética, sirviéndonos de la distinción que el filósofo Tom Beauchamp realiza entre una ética aplicada *top-down* y una *bottom-up* (2003). Luego, en el segundo apartado, ahondaremos en algunos ejemplos pandémicos concretos que nos permitirán sacar a la luz algunas características de la metodología ética paralela, la “preventiva”, a través de tres ciencias aplicadas de especial relevancia durante la pandemia de COVID-19. Finalmente, en las conclusiones, procuraremos detallar ciertas características distintivas de la ética preventiva con el fin de contribuir a solventar, al menos parcialmente, la poca sistematización que posee a nivel académico.

2. Modelos *top-down* y *bottom-up* en ética aplicada

El eticista Tom Beauchamp distingue entre dos modelos diferentes de la “ética aplicada”:

1. Modelos *top-down* (de arriba hacia abajo): la aplicación de una regla general (principio, ideal, derecho, etc.) a un caso particular. Se trata del modelo más extendido y utilizado en literatura sobre “ética aplicada”. Tiene un proceder análogo al de la *deducción*.

2. Modelos *bottom-up* (de abajo hacia arriba): se utilizan prácticas, casos y acuerdos sociales ya existentes en cierta sociedad como punto de partida para la reflexión ética. Tanto el sentido, la función como el peso de cierto principio ético deriva de la referencia a conflictos morales previos, en circunstancias particulares. Tiene un proceder análogo al de la *inducción*.

En el primer modelo, el *top-down*, habría un movimiento *desde* los criterios éticos teóricos, *hacia* ciertas situaciones concretas de relevancia moral. En otros términos, se va *desde* la normatividad, *hacia* la práctica. Se trata del movimiento que en general se supone al hablar de “ética aplicada” (es el caso, por ejemplo, de la metodología de Christmas et al. en el ámbito de la ética de los medios de comunicación). Según Beauchamp, el requerimiento principal de esta metodología, en cuanto “aplicada”, es lo que denomina el “problema de la especificación”. Esto es, la adaptación de cierto criterio filosófico normativo a las condiciones de una situación concreta. En palabras del filósofo:

La especificación no debe entenderse como un proceso de producción de normas generales; se supone [desde los modelos *top-down*] que ya están disponibles. Es el proceso de hacer que estas normas sean concretas para que puedan guiar significativamente la conducta. La especificación requiere reducir la indeterminación de las normas generales para darles una mayor capacidad de guiar la acción, manteniendo al mismo tiempo los compromisos morales de la norma original. Cumplir los compromisos de las normas con las que se comienza se logra reduciendo el alcance de las normas, no simplemente explicando lo que significan las normas generales (2003: 13).

Al atender al “problema de la especificación” se comprende que no habría, en el ámbito de la “ética aplicada”, posibilidad de aplicar *deductivamente* una regla a cierto caso como sí sucedería en la lógica formal. Para que la “aplicación” sea efectiva es necesario realizar una calibración entre el criterio normativo y la práctica. De allí que el proceder “deductivo” de este modelo deba ser entendido en términos de una *analogía*. Por otro lado, nótese que el “problema de la especificación” se vincula, hasta cierto punto, con la distancia entre lo normativo y lo descriptivo que sugerimos en la introducción. El acento de Beauchamp, no obstante, no está puesto en las limitaciones del razonamiento moral que explicita la psicología moral contemporánea, sino en la circunscripción que la puesta en práctica exige a los ideales normativos.

Aunque el modelo *top-down* sea el que usualmente se supone al hablar de “ética aplicada”, el filósofo advierte que no hay que descuidar el modelo paralelo. Se trata, en este caso, de una metodología “aplicada” anclada en situaciones concretas y se funda en un movimiento que va *desde* la práctica, *hacia* la normatividad (de allí que la denomine *bottom-up*). El filósofo propone un ejemplo de su proceder:

[...] los médicos alguna vez consideraron que retirar las tecnologías que permiten mantener la vida de los pacientes era un acto impermissible de asesinato. No obstante, progresivamente, después de lidiar con muchos casos de personas agonizantes, ellos y la sociedad llegaron a enmarcar muchos de esos actos como formas permisibles de permitir morir o incluso como actos moralmente requeridos de reconocer el rechazo de tratamiento. Todas las reglas morales prácticas sobre matar y dejar morir surgen y se perfeccionan con el tiempo; nunca llegan a ser más que puntos provisionalmente seguros en una matriz cultural de

directrices. Las opiniones morales de una sociedad encuentran su justificación a través de una tradición moral arraigada y un conjunto de procedimientos que permiten e incluso fomentan nuevas ideas y juicios (2003: 9).

En este caso, la “ética aplicada” no procede obteniendo un criterio normativo del acervo de las éticas filosóficas y aplicándolo a la práctica, sino que es en la práctica en donde se forja el criterio normativo que resulta propicio para el contexto en cuestión. Vale decir, no obstante, que la metodología aplicada *bottom-up* no está exenta de obstáculos. En palabras de Beauchamp:

Al igual que con las teorías *top-down*, serios problemas acechan a quien defienda las teorías *bottom-up*. En primer lugar, los defensores a veces escriben como si casos paradigmáticos o circunstancias particulares hablaran por sí mismos o informaran el juicio moral sólo con sus hechos. Claramente no es así. Para pasar constructivamente de un caso a otro o para atender a las características relevantes de una situación particular, alguna regla reconocida de relevancia moral debe conectar los casos o situaciones. La regla no es parte del caso o situación sino más bien una forma de interpretar y vincular casos o situaciones. Todo razonamiento analógico requiere una norma conectora para indicar que un objeto o evento es similar o diferente a otro en aspectos relevantes. La creación o el descubrimiento de estas normas que vinculan las circunstancias no pueden lograrse mediante la analogía misma. Por lo tanto, las explicaciones ascendentes parecen presuponer principios, reglas o máximas como elementos morales esenciales en el caso o conjunto de hechos en cuestión² (2003: 9).

² La metodología que Beauchamp propone como perspectiva superadora de los modelos *top-down* y *bottom-up* es el “coherentismo” (2003: 10). No obstante, siendo

El problema de la metodología *bottom-up* en “ética aplicada” reside en que la forja del criterio normativo realizada en la práctica no se gesta a partir de una suerte de “grado cero” de la normatividad. Durante el proceso se utilizan ciertas nociones normativas rudimentarias que luego de cierta acumulación de casos logran dar forma a un criterio normativo más estable. Su proceder es en clave de un “ensayo y error”, en el cual la normatividad se va desarrollando *inductivamente*. Ahora bien, esa inducción, en el caso de la “ética aplicada”, no está exenta de carga normativa. De allí que el proceder “inductivo” también deba ser comprendido como una *analogía*.

Tanto en el modelo *top-down* como en el *bottom-up* hay un “punto ciego” en la distinción de Beauchamp, en el cual precisamos hacer hincapié. Por un lado, en relación con el *top-down*, el filósofo advierte sobre la existencia de un “problema de especificación” en la articulación entre un criterio normativo y la situación concreta, la cual precisa de cierto tiempo de calibración. Ahora bien, en los términos de una metodología “aplicada”, el momento normativo propiamente dicho es aquel en el que normatividad y práctica *se sincronizan*. Por otro lado, en relación con el *bottom-up*, si bien el filósofo da cuenta de que el movimiento que va desde la práctica hacia la normatividad precisa de un tiempo prolongado de ajuste, el momento normativo propiamente dicho es aquel en el cual la práctica logra *sincronizarse* con una normatividad adecuada al contexto en cuestión. Según Beauchamp, la “ética aplicada” en sus dos modelos supone una

que sigue estando focalizada en los aspectos de una “ética aplicada” y lo que nosotros buscamos es una caracterización de la “ética preventiva”, nos quedaremos sólo con su distinción *top-down* y *bottom-up*.

temporalidad *sincrónica*. La calibración entre normatividad y práctica, en términos propiamente dichos, sucede en un momento puntual. Es en ese momento puntual donde sucede la “aplicación” ética en cuestión. En términos de la psicología moral que le subyace, ese momento normativo puntual supone un agente que aplica un criterio normativo (obtenido de manera deductiva o inductiva) exclusivamente a través de su razonamiento moral.

Según Haidt, en ambos modelos estaríamos en el terreno de un “modelo racionalista”, esto es, uno que todavía es bastante utilizado en la ética académica pero que resulta poco plausible a la luz de investigaciones empíricas recientes. Para ahondar en este punto veamos, brevemente, la distinción que ofrece Haidt entre una “ética del dilema” y una “ética del carácter”. Mientras que la ética del carácter se asocia a un modelo psicológico moral que prioriza el rol de las intuiciones morales y el desarrollo del “carácter” del agente (con claros ecos aristotélicos), la “ética del dilema” supone un agente que resuelve sus conflictos morales *aplicando* criterios normativos abstractos. Según el psicólogo, el:

[...] giro de la “ética del carácter” a la “ética del dilema” ha alejado la educación moral de las virtudes y la ha acercado al razonamiento moral. Si la moral trata de dilemas, entonces la educación moral debería ser una formación dedicada a la resolución de problemas. [...] Creo que este paso del carácter al dilema fue un profundo error, por dos razones. Primero, debilita la moral y limita su alcance. Mientras que los antiguos concebían que la virtud y el carácter estaban presentes en todo lo que hacía una persona, nuestra concepción moderna limita la moral a un conjunto de situaciones que surgen sólo unas pocas veces a la semana. [...] El segundo problema del giro hacia el razonamiento moral es que se basa en una mala psicología (2005: 164).

Mientras que la “ética del carácter” considera con atención la estrecha articulación existente entre el “razonamiento moral” y las “intuiciones morales” en el desarrollo de la vida moral de una persona (su “educación moral”), la “ética del dilema” se basa en un “razonamiento moral” que aplica criterios normativos al margen de la posible influencia que las “intuiciones morales” pudiesen tener. Complementariamente, el hecho de que la “ética del dilema” se base en una “mala psicología” se relaciona, justamente, con la pérdida de vigencia que muestra poseer el “modelo racionalista” a la luz de investigaciones actuales. Para el psicólogo, entonces, la propuesta de inspiración aristotélica del desarrollo de “virtudes” que se convierten en rasgos estables del “carácter” representa un abordaje ético más efectivo que aquel que se centra en la ejercitación de un “razonamiento moral” desentendido de la injerencia de las intuiciones/emociones.

Por cuestiones de extensión, en este artículo no ahondaremos en la herencia aristotélica que subyace a la “ética del carácter” y en su articulación con la psicología moral contemporánea³. Más bien, en nuestro desarrollo a continuación seguiremos concentrándonos en el aspecto temporal aludido más arriba. En contraste con el foco puesto en una temporalidad *sincrónica*, en la cual se da por supuesto un “modelo racionalista” (agentes que llegan a sus juicios morales exclusivamente a través de su razonamiento moral), en el próximo apartado veremos, a la luz de algunos casos concretos, cómo una temporalidad *diacrónica*, es decir, una que se extiende durante un periodo prolongado, puede ofrecernos pistas de una metodología ética diferente a la de

³ En trabajos previos, no obstante, hemos iniciado su exploración: Lariguet y Suárez-Ruiz, 2023; Suárez-Ruiz y López-Silva, 2022; Suárez-Ruiz, 2020.

los modelos ofrecidos por Beauchamp. Se trata, justamente, de una ética en clave “preventiva”.

3. Ética “preventiva” en el marco de las ciencias “aplicadas”

El propósito general de una “ética preventiva” es determinar medidas y estrategias propicias para evitar el arribo de conflictos o problemas de orden moral, es decir, aspira intervenir en cierto contexto antes de que estos últimos acontezcan. Si bien, al igual que la “ética aplicada” tradicional (la que Beauchamp caracteriza como *top-down*), el enfoque preventivo supone un análisis estratégico y calculado de problemas morales hipotéticos, no procede de manera *deductiva* aplicando criterios normativos filosóficos. Más bien, al centrarse en la anticipación de situaciones concretas precisa incorporar, como variables relevantes a ser consideradas, la posible influencia de ciertos condicionamientos psicológicos (sesgos cognitivos, por ejemplo) de los agentes morales situados en un contexto específico (Crowley y Gottlieb, 2012; de Oliveira y Carrascal, 2014; Blumenthal-Barby y Krieger, 2015; Dubov & Phung, 2015; Saposnik et al., 2016).

Durante la pandemia, por poner algunos ejemplos cercanos y relevantes, el rol de la prevención ha demostrado ser primordial en, por lo menos, tres ciencias aplicadas: la *medicina*, las *ciencias ambientales* y las *ciencias de la comunicación*. Veamos, brevemente, cómo funciona un abordaje ético preventivo a la luz de casos recientes relacionados con estas disciplinas.

En primer lugar, podríamos mencionar la distinción entre medidas “curativas” y “preventivas” en el ámbito de la medicina,

en relación con el objetivo específico de esta ciencia: conservar ciertos parámetros de “salud”. Mientras que las medidas “preventivas” actúan antes de que el estado patológico acontezca (p. ej., vacunarse contra la COVID-19), procurando a través de ciertas estrategias disminuir las probabilidades de que lo haga, las medidas “curativas” actúan cuando la enfermedad ya está presente (Olaimat et al., 2020). Salvando las distancias, en relación con las cuestiones de orden ético vinculadas a la medicina ocurre un fenómeno análogo. Por ejemplo, con respecto a las medidas preventivas sugeridas por las ciencias médicas a partir del avance de la pandemia por COVID-19, los diferentes Estados liberaron paquetes de información con el fin de promover comportamientos preventivos en las poblaciones, de modo tal que pueda evitarse el colapso de los sistemas sanitarios. Cuando este tipo de medidas anticipatorias fallaron y/o no fueron suficientes, acontecieron circunstancias que obligaron a los profesionales de la medicina a tomar decisiones más cercanas a la metodología de la “ética aplicada”, a saber, situaciones en las cuales era necesario decidir sobre cuál sería la norma o criterio ético correcto para determinar qué paciente *debería* tener, con prioridad, un lugar en la sala de terapia intensiva (Wang et al., 2020). Por lo que mientras más sólidas y prematuras fuesen las prácticas de orden preventivo en la medicina —medidas éticas “preventivas”—, mayor probabilidad habrá de que los médicos no tengan que enfrentarse decisiones difíciles como las recién mencionadas —medidas éticas “curativas”—. Con el fin de que dichas medidas preventivas sean estables, deben ser instauradas no de manera *ad hoc* por individuos particulares, sino a nivel institucional (Foglia et al., 2012).

En segundo lugar, en relación con las ciencias ambientales, numerosos autores han señalado que siendo que la COVID-19 es

una enfermedad zoonótica (una capaz de transmitirse de una especie animal a otra), de haber contado con medidas preventivas que dificulten el circuito de caza, cría y comercialización de animales silvestres, habría podido demorarse e incluso evitarse las condiciones de posibilidad para su emergencia (Mizumoto et al., 2020; O'Callaghan-Gordo y Antó, 2020; Ortiz Millán, 2020). En esta sintonía, una de las medidas preventivas que comenzó a ser más investigada a partir de la pandemia surgió de incorporar en la medicina un concepto más amplio de “salud”.

Este proceso de ampliación del concepto de “salud”, vale decir, había comenzado mucho antes de la pandemia de COVID-19. Calvin Schwabe, en 1976, desarrolló una propuesta precursora denominada *One medicine* (“Una sola medicina”). El propósito de la misma era incluir en una noción de “salud” general tanto a seres humanos como también a animales no humanos, domésticos y silvestres (Schwabe, 1984). Esta propuesta logró institucionalizarse a través de la “Salud Pública Veterinaria” (SPV), avalada por parte de la OMS y la FAO. Uno de los objetivos primordiales de esta institución es, justamente, la prevención de zoonosis (Zinsstag et al., 2011). Ahora bien, *One medicine* era un proyecto circunscripto a la clínica, es decir, más vinculado con lo “curativo” que con lo “preventivo”. Frente a esta posible dificultad, se propuso un concepto aún más amplio que permita incluir no sólo la interacción entre los seres humanos y otros animales, sino también de éstos con los ecosistemas naturales en sentido amplio. Así, se propusieron dos conceptos estrechamente ligados. Por un lado, el concepto *Eco-health* (Monath, Kahn y Kaplan, 2010). Por otro lado, el concepto *One health* (Zinsstag et al., 2012). Ambos ponen su énfasis en la interdependencia existente entre las diferentes aristas de las sociedades humanas y los ecosistemas naturales.

Como puede verse, en relación con este resurgimiento post-pandemia de concepciones de la “salud” alternativas, habría un punto de articulación entre las ciencias médicas y las ciencias ambientales con fuerte énfasis en la *prevención*. Nótese que en las ciencias ambientales también existiría una distinción marcada entre medidas éticas “curativas” (buscar soluciones a las zoonosis en marcha) y medidas éticas “preventivas” (evitar los circuitos de comercialización de animales silvestres que favorecen su aparición) (Suárez-Ruíz, 2021).

En tercer lugar, ahora específicamente con respecto a las ciencias de la comunicación, la perspectiva preventiva que supone la alfabetización mediática, particularmente la digital, también ha demostrado ser primordial durante la pandemia para evitar la difusión de teorías conspirativas, *fake news* y desinformación en general (van Bavel et al., 2020). Para comparar, volvamos al ejemplo, mencionado en la introducción, de la ética de los medios de comunicación que propone Christmas et al. (2020). El tipo de “ética aplicada” propuesta por los autores supone, a nivel de la psicología moral, un “razonamiento moral” que predomina por sobre el efecto de la “intuición moral”⁴. El problema principal surge del hecho de que, para la búsqueda de soluciones concretas a la emergencia, difusión y creencia en desinformación, es necesario considerar situaciones en las cuales el razonamiento

⁴ La “intuición moral” estaría fundada, en términos del intuicionismo social de Jonathan Haidt, en emociones morales (2001). En palabras de Haidt y Joseph, las “intuiciones” son “[...] juicios, soluciones e ideas que surgen en la consciencia sin que seamos conscientes de los procesos mentales que llevaron a ellos. Cuando de repente sabes la respuesta a un problema que has estado reflexionando, o cuando sabes que te gusta alguien pero no sabes por qué, tu conocimiento es intuitivo” (2004: 56).

suele estar subordinado a diversos sesgos cognitivos. En contraste con el supuesto de un razonamiento que predomina por sobre las intuiciones morales, la alfabetización mediática y digital funciona a la manera de una ética preventiva, contemplando agentes condicionados por sesgos cognitivos y por un contexto mediático influido por la “posverdad” (y, hasta hace no mucho, por la “infodemia”) (Suárez-Ruíz y González-Galli, 2022).

A la luz de estos tres ejemplos, entonces, podemos realizar las siguientes distinciones. Mientras que la diferenciación entre ética aplicada *top down* y *bottom up* se relaciona con una distinción metodológica en la articulación entre “teoría” y “práctica” (o es deductiva o es inductiva), la diferenciación entre “ética aplicada” (en general) y “ética preventiva” es eminentemente temporal. Es decir, mientras que la ética aplicada supone una aplicación *sincrónica* de cierta “norma” (la cual es obtenida deductivamente en la metodología *top-down* e inductivamente en la *bottom up*), la ética preventiva supone una aplicación *diacrónica*⁵ no de “normas”, sino de medidas que permitan estar preparados para posibles problemas morales. Esto no significa, claro está, que la ética normativa no suponga cierta “norma”⁶, sino que busca prevenir potenciales desviaciones de la misma antes de que acontezcan. En

⁵ Con temporalidad “diacrónica” (διά, “a través de”; χρόνος, “tiempo”) nos referimos, justamente, a un tipo de aplicación que se desarrolla *a lo largo del tiempo* y que es diferente de la temporalidad “sincrónica” (συν, “con”, “a la vez”, “junto”; χρόνος, “tiempo”) que supone la ética aplicada tradicional.

⁶ Por ejemplo, desde un enfoque preventivo, la “norma” de la *medicina* sería conservar ciertos parámetros de la salud humana, en las *ciencias ambientales* sería, según perspectivas recientes, conservar ciertos parámetros de la salud ecosistémica y en la *alfabetización mediática y digital* sería favorecer una ciudadanía capaz de, por un lado, identificar y priorizar información fiable y, por otro lado, desestimar la desinformación.

otras palabras, mientras que la ética aplicada tradicional procura aplicar un criterio normativo filosófico *en tiempo real*, la ética preventiva favorece ciertas condiciones y disposiciones *a mediano y largo plazo* que permitan evitar alejamientos de la “norma”. Para la “ética aplicada”, por un lado, la normatividad aparece como un punto de partida en un presente hipotético (aquel en el cual se “aplica” el criterio) y para la “ética preventiva”, por otro lado, se extiende desde un presente hacia un futuro hipotético. Para que una ética preventiva sea factible no puede depender únicamente de individuos particulares, sino también de una estable organización y planificación institucional.

Según lo recién desarrollado, entonces, podemos plantear las siguientes características como propias de una “ética preventiva”:

1. Temporalidad diacrónica (mediano y largo plazo).
2. Anclaje en condiciones concretas (individuos y contextos).
3. Asidero institucional.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la temporalidad de la “ética preventiva” con la conexión actual entre psicología moral y ética filosófica? Continuemos con ello en las conclusiones.

4. Conclusiones

Volvamos, mediante un fragmento, a la distinción que Jonathan Haidt realiza entre una “ética del dilema”, con el foco puesto exclusivamente en el razonamiento moral, y una “ética del carácter”, con claros influjos de la teoría de la virtud aristotélica. En este caso nos remitimos a un texto realizado en conjunto con Craig Joseph:

Uno de los principios cruciales de la teoría de la virtud es que las virtudes se adquieren de forma inductiva, es decir, mediante la adquisición, principalmente en la infancia pero también a lo largo de la vida, de muchos ejemplos de una virtud en la práctica. A menudo estos ejemplos provienen de la experiencia cotidiana del niño al construir, responder y recibir retroalimentación [*feedback*], pero también provienen de historias que impregnan la cultura. Cada uno de estos ejemplos contiene información sobre una serie de aspectos de la situación, incluidas las motivaciones de los protagonistas, el estado de ser de los protagonistas (sufriente, con discapacidad, hostil, rico, etc.), la categorización de la situación y la evaluación de la situación ofrecida por otros más experimentados. Sólo con el tiempo el aprendiz moral reconocerá qué información es importante retener y cuál puede ignorarse con seguridad (Haidt y Joseph, 2004: 62).

Nótese que Haidt describe el aprendizaje moral como un *proceso inductivo*, es decir, de manera semejante a cómo Beauchamp caracterizaba el modelo *bottom-up* en el ámbito de la “ética aplicada”. No obstante, hay una diferencia importante. Como vimos en el primer apartado, si bien Beauchamp en el proceder *bottom-up* da cuenta del proceso análogo a la inducción que lleva a la confección del criterio normativo, su énfasis está en la “aplicación” del criterio. Es decir, el “momento normativo”, tanto en el modelo *bottom-up* como en el *top-down*, es aquel en el cual se posee un criterio —ya calibrado— que puede *aplicarse* en la práctica. Como dijimos, la ética aplicada, siguiendo a Beauchamp, se funda en una temporalidad *sincrónica*.

Por otro lado, en el caso de Haidt y Joseph el acento está en otra parte. El énfasis de los autores, de fuerte inspiración aristotélica, está en un tipo de formación moral que precisa iniciarse desde los primeros años de vida. A través no tanto de, por

ejemplo, la descripción detallada del “imperativo categórico” kantiano (más propio del modelo *top-down* de Beauchamp), sino de la referencia a ciertas narraciones y ejemplos morales relevantes que pueden ir complejizándose progresivamente. Se trata de un aprendizaje que precisa, claro está, de muchos años de preparación. No obstante, gracias a él, el individuo, ya adulto, no precisaría depender exclusivamente de la capacidad de su razonamiento moral para aplicar criterios abstractos. La resolución de, por ejemplo, ciertos conflictos morales dependerán de un carácter forjado durante un tiempo prolongado. Así, el énfasis de Haidt y Joseph está en una temporalidad *diacrónica*.

Podría decirse, entonces, que para lograr una articulación efectiva entre psicología moral y ética filosófica la metodología “aplicada” tradicional no es suficiente (ni el modelo *top-down*, ni el *bottom-up*). Para poder considerar como relevante la temporalidad extensa que se precisa para una formación moral efectiva, siguiendo la propuesta de Haidt y Joseph, es necesario pensarla en los términos de una “ética preventiva”. Dicha ética considera que la formación moral de un agente moral: (1) se da de manera lenta, progresiva y a largo plazo, (2) se asienta en las características de la psicología moral de los individuos concretos, y (3) está acompañada, idealmente, de cierta organización y planificación de tipo institucional.

En próximas producciones ahondaremos en las diferentes aristas que se han ido abriendo a lo largo de nuestro desarrollo. En este artículo procuramos comenzar con una sistematización de los aspectos generales de la “ética preventiva”.

Agradecimientos

El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y a la Universidad Nacional de La Plata por el apoyo financiero. También agradece al Dr. Martín Daguerre (UNLP) y al Dr. Leonardo González Galli (UBA) por sus comentarios y sus críticas constructivas en el desarrollo de estas ideas. Por último, agradece los enriquecedores aportes de los revisores anónimos y el minucioso trabajo de los editores de *Euphyía*.

Referencias

- Beauchamp, T. L. (2003). "The nature of applied ethics". En W. Frey & C. Wellman (eds.), *A companion to applied ethics* 26 (pp. 1-17). Nueva Jersey: John Wiley & Sons.
- Blumenthal-Barby, J. S., & Krieger, H. (2015). "Cognitive biases and heuristics in medical decision making: a critical review using a systematic search strategy". *Medical Decision Making* 35(4): 539-557.
- Christmas, C. G., Fackler, M., Richardson, K. B., & Kreshel, P. J. (2020). *Media ethics: Cases and moral reasoning*. Londres: Routledge.
- Crowley, J. D., & Gottlieb, M. C. (2012). "Objects in the mirror are closer than they appear: A primary prevention model for ethical decision making". *Professional Psychology: Research and Practice* 43(1): 65.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons.

- de Oliveira, R., & Carrascal, J. P. (2014). "Towards effective ethical behavior design". En *CHI'14 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems* (pp. 2149-2154).
- de Waal, F. (1982). *Chimpanzee politics*. Nueva York: Harper and Row.
- de Waal, F. (1991). "The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice". *American Behavioral Scientist* 34: 335-349.
- de Waal, F. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Massachusetts: Harvard University Press.
- de Waal, F., y Lanting, F (1997). *Bonobo: The forgotten ape*. California: University of California Press.
- Dubov, A., & Phung, C. (2015). "Nudges or mandates? The ethics of mandatory flu vaccination". *Vaccine* 33(22): 2530-2535.
- Fine, C. (2006). "Is the emotional dog wagging its rational tail, or chasing it? Reason in moral judgment". *Philosophical explorations* 9(1): 83-98.
- Foglia, M. B., Fox, E., Chanko, B., & Bottrell, M. M. (2012). "Preventive ethics: addressing ethics quality gaps on a systems level". *The Joint Commission Journal on Quality and Patient Safety* 38(3): 103-AP7.
- Gazzaniga, M. S. (1985). *The social brain*. Nueva York: Basic Books.
- Goodall, J. (1986). *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Haidt, J. (2001). "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment". *Psychological review* 108(4): 814.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom*. Nueva York: Basic books.

- Haidt, J., & Joseph, C. (2004). "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues". *Daedalus*, 133(4): 55-66.
- Kagan, J. (1984). *The nature of the child*. Nueva York: Basic Books.
- Lariguet, G., y Suárez-Ruiz, E. J. (2023). "Neoaristotelismo contemporáneo, realismo moral y ética evolutiva". *Cuadernos Filosóficos/Segunda Época*, (20).
- Loewe, D. (2022). "Nudges y psicología de colmena: empujoncitos a la felicidad comunal". *Revista de humanidades de Valparaíso* (19): 125-162.
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. Massachusetts: MIT Press.
- Mizumoto, K., Kagaya, K., & Chowell, G. (2020). "Effect of a wet market on coronavirus disease (COVID-19) transmission dynamics in China, 2019–2020". *International Journal of Infectious Diseases* 97: 96-101.
- Monath, T. P., Kahn, L. H., & Kaplan, B. (2010). „One health perspective". *ILAR journal* 51(3): 193-198.
- O'Callaghan-Gordo, C., & Antó, J. M. (2020). "COVID-19: The disease of the Anthropocene". *Environmental research* 187: 109683.
- Olaimat, A. N., Aolymat, I., Shahbaz, H. M., & Holley, R. A. (2020). "Knowledge and information sources about COVID-19 among university students in Jordan: a cross-sectional study". *Frontiers in public health* 8: 552760.
- Ortiz Millán, G. (2020). "Pandemias, zoonosis y comercio de animales silvestres". *Revista de Bioética y Derecho* (50): 19-35.
- Saltzstein, H. D., & Kasachkoff, T. (2004). "Haidt's moral intuitionist theory: A psychological and philosophical critique". *Review of general psychology* 8(4): 273-282.

- Saposnik, G., Redelmeier, D., Ruff, C. C., & Tobler, P. N. (2016). "Cognitive biases associated with medical decisions: a systematic review". *BMC medical informatics and decision making* 16: 1-14.
- Schwabe, C.W. (1984). *Veterinary Medicine and Human Health*. Pensilvania: Williams & Wilkins.
- Suárez-Ruíz, E. (2020). "Aporías de la ética evolutiva: una revisión de la ética normativa como 'ilusión efectiva'". *Artefactos* 9(2): 103-119.
- Suárez-Ruíz, E. J. (2021). "Medio ambiente, medios de comunicación y psicología moral. Sobre el potencial de la convergencia disciplinaria en una bioética animal post-pandemia". *Revista De Bioética Y Derecho* (52): 265-286.
- Suárez-Ruíz, E. y González Galli, L. (2021). "Puntos de encuentro entre pensamiento crítico y metacognición para repensar la enseñanza de ética". *Sophia* (30): 181-202.
- Suárez-Ruiz, E. J., y González Galli, L. (2022). "Alfabetización digital como ética preventiva: educación metacognitiva para el contexto mediático post COVID-19". *AdComunica* (23): 119-140.
- Suárez-Ruíz, E.J. y López-Silva, P. (2022). "Conexiones entre ética y psicología moral. Estudios en torno a la obra de Jonathan Haidt (número especial)". *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (19).
- Vranka, M. A., & Bahník, Š. (2016). "Is the emotional dog blind to its choices?". *Experimental Psychology*.
- Wang, Z., Koenig, H. G., Tong, Y., Wen, J., Sui, M., Liu, H., ... & Liu, G. (2022). "Moral injury in Chinese health professionals during the COVID-19 pandemic". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 14(2): 250.

Wilson, J. Q. (1993). *The moral sense*. Nueva York: Free Press.

Abromeit, John, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011, 441 pp. ISBN: 978-1-107-00695-9

Sobre el autor

John Abromeit, nacido en 1970 en Estados Unidos de América, obtuvo el grado de doctor en la Universidad de California en Berkeley, sus principales temas de investigación consisten en la historia intelectual europea moderna, historia alemana y la teoría social crítica. Actualmente se desempeña como profesor de Historia y Estudios Sociales, en el Buffalo State College de la State University of New York. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies* (en coedición con Bridget Chesterton, York Norman y Gary Marotta, London, Bloomsbury Academic, 2016); *Herbert Marcuse: Heideggerian Marxism* (en coedición con Richard Wolin, USA, University of Nebraska, 2005); *Herbert Marcuse: A Critical Reader* (en coedición con W. Mark Cobb, Routledge, 2004), y *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*.

La obra:

Con *Max Horkheimer y los fundamentos de la Escuela de Frankfurt*, Abromeit se propone alcanzar dos objetivos: primero, desarrollar una biografía intelectual de Max Horkheimer para comprender la evolución de su pensamiento desde sus estudios universitarios hasta 1941, año que marca el inicio de una nueva fase en la filosofía de Horkheimer, cambio que involucra también a su vida; el segundo objetivo que se plantea es recuperar y reconstruir el modelo de la “Teoría Crítica temprana”, ya que, a consideración de Abromeit, la primera fase de la obra de Horkheimer contiene sus mejores propuestas filosóficas e intelectuales, mismas que pueden contribuir a las discusiones contemporáneas sobre la Teoría Crítica y los intentos de renovarla. Abromeit señala que, en comparación con la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*, los primeros escritos de Horkheimer, que contienen las primeras formulaciones de la Teoría Crítica, son poco conocidos, en parte debido a que permanecieron sin publicar en el Archivo Max Horkheimer, y en parte a que las dos obras mencionadas anteriormente, tuvieron mayor influencia en el pensamiento filosófico posterior, opacando los primeros trabajos de Horkheimer. Además de que la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental* implican, como sostiene Abromeit, un cambio cualitativo en el pensamiento de Max Horkheimer: el paso a un pesimismo y desconfianza frente a la Ilustración y la razón.

El libro de Abromeit está dividido en nueve capítulos en los que se desarrolla de manera pormenorizada los fundamentos

filosóficos de la Teoría Crítica, partiendo de las influencias de Max Horkheimer, siguiendo su carrera en el Instituto para la Investigación Social, y terminando en los albores de su regreso a Frankfurt tras su estadía, o exilio en Estados Unidos, misma que fue ocasionada por el ascenso al poder del Partido Nazi en Alemania y la consecuente Guerra Mundial. Los dos primeros capítulos están dedicados a la infancia y juventud de Horkheimer, así como el ambiente social en el que comenzó su formación académica, y la manera en la que influyó la Primera Guerra Mundial en su pensamiento. El Capítulo Tres está dedicado al análisis de la interpretación materialista de la filosofía moderna de Europa, en la que Horkheimer interpreta a la filosofía como la expresión mediada de una sociedad burguesa cuyo desarrollo resulta ser desigual, interpretación que abandona por completo a la conciencia como el punto de partida de la filosofía. El Capítulo Cuatro se aboca a estudiar la manera crítica en la que Horkheimer se apropió de la teoría marxista a través de las obras *Materialismo y Empiriocriticismo* e *Ideología y Utopía*, de Lenin y Karl Mannheim respectivamente, obras a las que Horkheimer dedicó escritos críticos. En el Capítulo Cinco, Abromeit examina la integración del psicoanálisis en la Teoría Crítica de la sociedad contemporánea, en la que influyó Erich Fromm y que muestra cómo Horkheimer considera a la conciencia como mediada por la sociedad y moldeada por estructuras de carácter inconscientes, que a su vez están modeladas por condiciones históricas y sociales. Estos tres capítulos abarcan el periodo que va de 1925 a 1931, en el que Horkheimer rompe, de acuerdo con Abromeit, con la filosofía de la conciencia de Hans Cornelius. Los siguientes tres capítulos corresponden a una formulación más madura de la Teoría Crítica, misma que Horkheimer realiza entre los años 1931 y 1937,

coincidiendo con su nombramiento como director del Instituto para la Investigación Social.

Los conceptos filosóficos que tendrán mayor relevancia en el pensamiento de Horkheimer en este periodo son el de materialismo, antropología de la época burguesa, lógica dialéctica y capitalismo de estado. En el Capítulo Seis, se desarrolla el concepto de materialismo, que Horkheimer presenta de manera antifundacional, ya que pretende adaptar los principios de la filosofía materialista a las condiciones históricas, sociales e intelectuales del siglo XX. El Capítulo Siete se enfoca en el intento de Horkheimer por desarrollar una teoría bien fundamentada de la historia y de la psicología social, que tienen al hombre burgués como su estructura de carácter central. En el Capítulo Ocho Abromeit delinea los cambios que experimentó el concepto de lógica dialéctica en Horkheimer a partir de su colaboración con Adorno, y que abre su pensamiento a los problemas relacionados con la racionalidad en la cultura occidental.

La última sección del libro de Abromeit está formada por el Capítulo Nueve, y dos excursos que le preceden en los que se desarrolla la relación de Horkheimer con Erich Fromm y Theodor Adorno: el primero de los excursos estudia un texto inédito de Fromm en el que explica los fundamentos teóricos de sus divergencias con Horkheimer y el Instituto, así como su separación definitiva; el segundo excursos analiza el desarrollo de la relación teórica de Horkheimer con Adorno. El Capítulo Nueve como tal profundiza en los progresos que hizo Horkheimer a su concepto de capitalismo de estado, y que van a llevar a la posterior crítica de la razón instrumental y la civilización occidental.

Al preguntarse por la pertinencia, e incluso la necesidad, de un estudio profundo y sistemático tanto del contexto histórico

e intelectual en el que Horkheimer se desarrolló y que dio paso a las primeras formulaciones de su Teoría Crítica, Abromeit proporciona cinco posibles contribuciones que se pueden extraer de ella. La primera contribución que podría hacer la primera Teoría Crítica de Horkheimer a las discusiones contemporáneas, tanto filosóficas como relacionadas con la teoría social, se relaciona con la historia intelectual de la Europa moderna desde un punto de vista materialista, que dejaría al descubierto cómo incluso las más oscuras ideas filosóficas tienen algún contenido social concreto; en este sentido, destaca la distintiva interpretación de la Ilustración que hace Horkheimer, quien identifica las corrientes críticas y sensualistas presentes en la Ilustración Francesa como paradigmas del movimiento, y rechaza la visión mítica y romántica que concibe a la Ilustración como la apoteosis de la razón abstracta. Una segunda aportación se puede encontrar en el modelo de una psicología social histórica, que puede servir como una referencia en la discusión sobre la transformación de las estructuras de carácter, sensibilidad y la vida cotidiana en la Europa de la modernidad temprana. En tercer lugar, revisar los primeros trabajos de Horkheimer es esencial para recuperar los fundamentos teóricos e históricos de los posteriores análisis sobre el prejuicio llevados a cabo por el Instituto para la Investigación Social; tales fundamentos pueden suministrar nuevos puntos de vista sobre las formas dominantes de prejuicio en las sociedades capitalistas contemporáneas. En cuarto lugar, los primeros trabajos de Horkheimer pueden ayudar a reestablecer un verdadero trabajo interdisciplinario en la Teoría Crítica, ya que la mayoría de los trabajos de pensadores posteriores a Horkheimer se han especializado en los aspectos filosóficos o estéticos de la Teoría Crítica, olvidando por completo que ella misma es el

resultado de una investigación que reúne a disciplinas como la historia, la sociología y la psicología. Por último, Abromeit sugiere que una revisión de la Teoría Crítica temprana podría ayudar a superar las limitaciones de los giros lingüísticos o culturales presentes en las ciencias sociales y sus discusiones contemporáneas.

Conclusiones

La obra de Abromeit hace un esfuerzo por revisar de manera precisa y pormenorizada la Teoría Crítica de Max Horkheimer, tanto en su desarrollo puramente filosófico, como en relación con la vida y el contexto histórico del autor. Al hacer esta revisión, Abromeit pretende mostrar, por una parte, que la apropiación de la Teoría Crítica por parte de la Academia americana fue sólo parcial al centrarse únicamente en la fase final de la filosofía de Horkheimer, caracterizada por una crítica radical a la razón, y por ende una profunda desconfianza en ella; esta reapropiación parcial también se vio nutrida por los análisis hechos por Habermas, quien veía en la filosofía de Horkheimer un callejón sin salida, producto de su pesimismo y las contradicciones teóricas propias de desconfiar en la razón. Por otra parte, si bien Abromeit reconoce el mérito teórico que tiene la última fase del pensamiento de Horkheimer, el del pesimismo y la desconfianza, también reconoce que filosofar en la actualidad a partir de la Teoría Crítica no tiene porqué llevar al mismo callejón sin salida: revisar la filosofía pasada no implica recorrer el mismo camino, antes bien se pueden retomar los puntos más valiosos y fecundos para llevar a cabo nuevas teorizaciones. Abromeit sostiene que es la fase temprana

de la Teoría Crítica horkheimeriana la que ofrece las ideas más fecundas para nuevas teorizaciones y nuevos estudios de la sociedad contemporánea, recuperar esa fase temprana no implica llegar a las mismas conclusiones a las que llegó Horkheimer, sino a encontrar nuevos caminos y puntos de vista. La obra de Abromeit entra en diálogo y discusión con otros estudios de la Escuela de Frankfurt, tales como la obra de Susan Buck-Morss (*Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI Editores, 1981), Rolf Wiggershaus (*La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2010), Martin Jay (*La imaginación dialéctica*, España, Taurus Ediciones, 1974), y Axel Honneth (*Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009), si bien ninguno de ellos ofrece un estudio enfocado únicamente en el pensamiento de Horkheimer como lo hace Abromeit.

Pável Ernesto Zavala Medina
Universidad Autónoma de Aguascalientes
pavelernesto18@gmail.com