

¿Se puede *educar* el criterio sobre el juicio moral? Una perspectiva crítica al intuicionismo social y al racionalismo kolhberiano

Can the criterion about moral judgment be *educated*? A critical perspective on social intuitionism and Kolhberian rationalism

Fabio Morandín Ahuerma¹  

Jaime Salazar Morales² 

¹ Ph.D. benemérito. Universidad Autónoma de Puebla, México (Complejo Regional Nororiental). Correo electrónico: fabio.morandin@correo.buap.mx

² Máster benemérito. Universidad Autónoma de Puebla, México (Complejo Regional Nororiental). Correo electrónico: salazar.morales@correo.buap.mx

Recibido: 07 de mayo de 2020

Aceptado: 22 de marzo de 2023

Publicado en línea: 25 de abril de 2023

Editor: Matilde Bolaño García 

Para citar. este artículo: Morandín-Ahuerma, F. y Salazar, J. (2023). ¿Se puede *educar* el criterio sobre el juicio moral? Una perspectiva crítica al intuicionismo social y al racionalismo kolhberiano. *Praxis*, 19(1), 136-149.

RESUMEN

El dualismo razón-emoción infiere que existen dos esferas para la valoración ética: una racional, de pensamiento lógico con el que se toman decisiones morales *ponderadas*, y otra, en la misma persona, *no racional*, emotiva, que responde de manera automática a los estímulos y a las impresiones. Una de las propuestas para salvar esta zanja *bivalente* es el enfoque de *intuicionismo social*, que amalgama tanto la posición emotiva-intuitiva para la construcción del juicio moral como elementos antropológicos, sociales y culturales que forman el criterio definitivo de la persona para enfrentar dilemas morales. Otras posturas, entretanto, plantean que el juicio moral se construye de manera gradual y progresiva desde la educación, de forma racional. En este trabajo se critican las dos teorías pues se considera que generan una dicotomía reduccionista —y por momentos excluyente— entre los procesos racionales formativos de la moral y las impresiones generadas por las emociones. Se concluye que sí es posible *educar* el criterio para el juicio moral porque, en el fondo, no hay una dicotomía excluyente entre intuición y razonamiento, sino que, en cambio, se complementan.

Palabras clave: intuicionismo social; racionalismo moral; juicio moral; teoría de las decisiones.

ABSTRACT

The reason-emotion dualism infers that there are two spheres for ethical evaluation: a rational one of logical thinking with which weighted moral decisions are made and, on the other hand, and in the same person, a non-rational, emotional way, which responds to automatically to stimuli and impressions. Jonathan Haidt (2001) trying to save this *bivalent* gap, proposed as a solution his approach to *social intuitionism* that amalgamates both the emotional-intuitive position for the construction of moral judgment, and anthropological, social and cultural elements that form the definitive criterion of the person to face moral dilemmas. On the other hand, Lawrence Kohlberg (1955) considers that moral judgment is constructed gradually and progressively from education rationally. In this work, both Haidt's theory and Kohlberg's theory are criticized, as it is considered to generate a reductionist and, at times, exclusionary dichotomy between the rational processes formative of morality and impressions generated by emotions. It is concluded that it is possible to educate the criterion for moral judgment because, in essence, there is no exclusionary dichotomy between intuition and reasoning, and that, on the other hand, they complement each other.

Keywords: Social intuitionism, Moral rationalism, Jonathan Haidt, Decision theory.

INTRODUCCIÓN

Jonathan Haidt, psicólogo social de la Universidad de Nueva York, escribió un influyente artículo en el número 108 de la revista *Psychological Review*, el cual tituló “*The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*” [“El perro emocional y su cola racional: un enfoque intuicionista social para el juicio moral”] (2001). En este trabajo, más de 8000 veces citado según Google Scholar, el autor norteamericano hizo un símil de la racionalidad moral del ser humano con la cola de un perro, y de los juicios morales con el perro mismo. Así sostuvo que, en general, la persona toma decisiones a partir de las emociones que experimenta en primera instancia y, en un segundo momento, si alguien le pide justificar su decisión, construye una serie de argumentos racionales *post hoc* para tratar de probar las creencias que tuvo de manera emotiva, según lo que *experimentó* y sirvió de elemento decisorio. Por eso, tratar de convencer a los demás con argumentos racionales sobre la moral, según Haidt (2001), es tan absurdo como pensar que, agitando la cola al perro, este se sentirá feliz. De ahí la comparación del perro emocional que mueve su cola racional, y no al revés.

Haidt afirmó que los juicios morales se hacen a través de un *proceso irreflexivo*. Por lo tanto, solo cuando se le pida a la persona que haga consciente o explique el *mecanismo* mediante el cual llegó a la conclusión es que, entonces, se tomará el trabajo de pensar cuáles fueron las causas y el camino que la llevó a su juicio de valor. De otro modo, los individuos no reflexionan sobre la *construcción* de sus decisiones (Haidt, 2001; Haidt y Joseph, 2008).

El autor denominó juicios morales a “las evaluaciones, buenas o malas, que se hacen de acciones o carácter de una persona de acuerdo a un conjunto de virtudes acuñadas por una cultura o subcultura para ser obligatorias” (Haidt, 2001, p. 820). Sin embargo, la causalidad del juicio moral no proviene de una creencia previa que desemboca en el razonamiento, sino en la *intuición* que se genera de una impresión y, posteriormente, se objetiva en un juicio moral. Las reacciones afectivas, por tanto, pueden explicar los orígenes del juicio mejor que sus *razonamientos* conscientes sobre la viabilidad o inviabilidad racional de una conducta.

Las reacciones afectivas, según Haidt, *son más claras y evidentes* que las explicaciones racionales sobre, por ejemplo, las consecuencias de un acto percibido como inmoral. Esto aplica en temas polémicos en los que se requiere de un juicio para tomar posición, como por ejemplo la homosexualidad, el incesto, el aborto, la eutanasia y la clonación. De acuerdo con el autor, secundado por Prinz (2006), difícilmente se podrá justificar una posición, especialmente si es en contra, argumentando racionalmente (Haidt, 2001; Haidt y Joseph, 2008).

Así, la perspectiva de la interacción social hace una distinción importante, ya propuesta por Nucci y Turiel (1978, como se citó en Haidt, 2001), en la que se diferencian las *violaciones a una regla* y las *violaciones morales*. Esta distinción radica en que mientras las primeras son prerrogativas individuales que no causan daño a otros, como convenciones sociales que pueden tener un ámbito de aplicación de tipo local o situado, las segundas implican el *daño moral* a otra persona, la comisión de una injusticia y el quebrantamiento de derechos individuales comúnmente aceptados como la justicia y reconocidos, podría decirse, de manera universal (Rawls, 2012).

Haidt (2001), como una provocación para las *buenas conciencias*, propuso el siguiente escenario hipotético:

Julia y Marco son hermano y hermana. Viajan juntos por Francia en sus vacaciones de verano de la universidad. Una noche se quedan solos en una cabaña de playa y deciden que sería interesante y divertido intentar hacer el amor. Por lo menos, sería una experiencia nueva para ambos. Julia tomaba píldoras anticonceptivas, pero Marco, para mayor protección, utiliza preservativo. Ambos disfrutaban haciendo el amor, pero deciden no volver a hacerlo. Ellos guardan esa noche como un secreto especial que hace que se sientan aún más cerca el uno del otro. ¿Qué piensa sobre eso? ¿Estuvo bien que hicieran el amor? [traducción libre] (p. 815).

Haidt preguntó lo que las personas *sentían* al leer el pasaje, lo primero que aparecía en su mente. Bien, precisamente eso es lo que denomina *intuiciones morales*: inexplicables pero *rápidas, inmediatas* y, según afirma, más *auténticas* y convincentes que cualquier explicación racional que se pueda ofrecer.

La mayoría de las personas que escuchan la historia anterior dicen de inmediato que estaba mal que los hermanos hicieran el amor, y luego comienzan a buscar razones. Señalan los peligros de la endogamia; sin embargo, hay que recordar que Julia y Marco usaron dos métodos anticonceptivos. Entonces argumentan que Julia y Marco se lastimarán, quizás emocionalmente, a pesar de que la historia deja en claro que no les sucedió ningún daño. Eventualmente, muchas personas dicen algo como: “No sé, no puedo explicarlo; yo solo sé que está mal” [traducción libre] (Haidt, 2001, p. 816).

Según Haidt et al. (2000), la intuición moral, como su nombre lo indica, es una emoción *rápida, momentánea*, que, sin poder explicarlo, simplemente hace que la persona tenga la *sensación* de que *algo anda mal*, aun sin tener una argumentación definitiva, incluso posible. El individuo tiene cierta *premonición* de que esa acción parece *no ser correcta o digna de imitación*. Las intuiciones morales son sutiles pero definitivas, constitutivas del juicio moral auténtico; no de la acción *en sí*, sino de la evaluación de ella.

De acuerdo con Galotti (1989) y Bargh (1994), quienes son citados por Haidt (2001), el *razonamiento moral* requiere de una actividad mental de tipo consciente, esto es, intencional, esforzada y controlable, que transforma en juicio la información recibida sobre un hecho o persona, como primer sistema o proceso. En cambio, *la intuición moral* es la aparición repentina en la conciencia del juicio moral que no requiere o no considera los pasos de búsqueda, ni sopesar evidencias para inferir una conclusión, sino que se presenta acompañada de una *valencia afectiva* de agrado o desagrado, de lo que se considera *a priori* bueno o malo, sin reparar en el acto consciente de analizar la situación, ponderar y sacar conclusiones.

Se sabe que construir una argumentación universalmente válida y convincente sobre determinados temas morales es casi imposible. Por ejemplo, cuando se afirma que el incesto *no es bueno* se puede, de alguna manera, decir que es una inferencia de tipo intuitiva porque, si se racionaliza con *frialdad*, difícilmente argumentos como “el riesgo de trastornos genéticos en la progenie” aplicarían si no existe la posibilidad de tener descendencia. Según Haidt

(2001), se podría apelar con más eficacia a la sensación de *asco* que alguien podría experimentar ante el incesto, por encima de la racionalización de una *perversión*, como argumentación racional (Evans y Stanovich, 2013; Salles, 2010).

Por tanto, el razonamiento moral no es la causa del juicio moral. De hecho, es una *ilusión* que se haga un análisis objetivo después de que se tuvo un *destello* que llevó a la construcción de dicho juicio. Hay una *intuición*, que Mikhail et al. (2002) dirán incluso que es *innata*, y después vendrá una justificación de ella (Mikhail, 2011).

Haidt (2001) cita el trabajo publicado por Zajonc (1980), titulado “*Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences*” [“Sentimientos y pensamientos: las preferencias no necesitan de inferencias”], donde señala que las emociones están vinculadas en el proceso de toma de decisiones y se experimentan de manera inconsciente. La simpatía, la empatía y la antipatía aparecen de manera inmediata utilizando expresiones emocionales, por encima de cualquier proceso de pensamiento racional. Para Churchland (2011), este fenómeno es un producto de la evolución: las respuestas emocionales a estímulos sensoriales ocurren tan rápido que no se explicitan o se toma conciencia de ello, esto es, rara vez se piensa en el estímulo; simplemente se responde a él de manera inconsciente. Según Zajonc (1980), sería difícil explicar a los interlocutores *el motivo* de una conclusión que se ha tomado de manera individual, basada en emociones perceptuales.

Las emociones son momentáneas, inmediatas, *inmisericordes*; no se pueden controlar fácilmente (Pratesi, 2018). No se tiene control sobre aquello que *se siente*, expresado o inexpressado, y que persiste. Si bien puede manifestarse de manera interna, *endógena*, y puede o no ser externalizado, de cualquier forma, su presencia y permanencia es indubitable (Haidt, 2001). Las emociones *se sienten*, se viven, se sufren y se gozan; pueden o no pasar al sistema consciente y, a partir de ello, hacerse un ejercicio reflexivo sobre ellas mismas o sus contenidos, esto es, el *motivo* por el que se experimentaron, pero eso será secundario al primer momento de *sentir lo que sucede* (Damasio, 2000). Es lo que Antonio Damasio (1999, 2007, 2012) denominó *marcadores somáticos*.

En suma, el modelo del intuicionismo social se construye en la historia del pensamiento occidental y está basado en *destellos de moralidad* que permiten a la persona *saber* si algo es *correcto* o *incorrecto*, aunque no pueda *explicarlo* racionalmente. El razonamiento moral, según Haidt (2001), es analítico: sigue el mismo camino que el razonamiento científico, constituye una *inferencia* que se alcanza en varios pasos ponderados y, sobre todo, intenta excluir la subjetividad y las intuiciones del investigador, ya que está basado fundamentalmente en *evidencias* y se articula con las teorías preexistentes. Aquí, sin embargo, es posible percibir cierta inconsistencia, que se abordará más adelante.

Por otro lado, las intuiciones morales no pertenecen a un proceso analítico. He ahí la diferencia entre juicio moral e intuición moral. Según Jonathan Haidt, psicólogo social y autor del influyente artículo "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment" (2001), el juicio moral y la intuición moral son dos procesos distintos que conforman nuestra toma de decisiones morales. He aquí un desglose de las diferencias entre ambos conceptos:

El juicio moral se refiere a la evaluación consciente de acciones o situaciones basada en principios y razonamientos morales. Implica los aspectos cognitivos y racionales de la toma de decisiones morales. Al emitir juicios morales, las personas suelen realizar una evaluación sistemática de la información disponible, las normas morales y las consideraciones éticas antes de llegar a una conclusión sobre si una acción es correcta o incorrecta. Por ejemplo, ante un dilema moral, los individuos sopesan las posibles consecuencias, y consideran los principios morales fundamentales, digamos, la justicia, el daño y la lealtad, e intentan aplicar el razonamiento lógico para llegar a una decisión moralmente justificable.

En cambio, la intuición moral, por su parte, se refiere a las reacciones emocionales automáticas e inmediatas que tienen las personas ante los estímulos morales. Estas reacciones se producen rápidamente, a menudo fuera de la consciencia, e influyen en los juicios morales, incluso antes de que se emprenda un razonamiento moral consciente.

Haidt (2001) sostiene que las intuiciones morales están moldeadas en gran medida por nuestra educación social y cultural, así como por procesos evolutivos que

han arraigado ciertas predisposiciones morales en los seres humanos. Estas intuiciones son como sentimientos viscerales o respuestas emocionales que nos guían hacia una determinada postura moral sin que se tenga que analizar la situación en profundidad.

Este abordaje es un enfoque alternativo al modelo clásico de razonamiento moral desde Kant (2006, 2017), en el que se cree que los juicios morales se *construyen* como una deducción lógica o de reflexión racional (Kohlberg, 1958, 1971). La educación es el cambio en el sistema de creencias, que puede o no ser racional, pero dirigido (Bolaño-García, 2021). Como se puede advertir, el modelo intuicionista moral tiene grandes diferencias con el modelo clásico de racionalismo porque, en la práctica, uno debería contraponerse al otro.

Los cuatro enlaces del intuicionismo

Juicio intuitivo

Para Haidt (2001), existen cuatro enlaces o características en el modelo de intuicionismo social. El primero, denominado *enlace de juicio intuitivo*, se refiere a que los juicios morales aparecen automáticamente, es decir, sin esfuerzo, antes de cualquier proceso consciente. En otras palabras, son el resultado de un reflejo mental que se manifiesta de manera espontánea y que es tan rápido que no llega a los circuitos de pensamiento consciente. Esto significa que se emite el juicio moral mucho antes de que este pase por cualquier reflexión o razonamiento.

Como prueba de lo anterior, Haidt (2001) se remite al estudio de Zajonc (1980), quien sostiene que no únicamente el juicio moral, sino una vasta gama de operaciones cognitivas como la toma de decisiones, las actitudes y las preferencias, son reacciones automáticas a los estímulos, lo que va en contra de la idea convencional de que se alcanzan a través de procesos razonados. Las reacciones estímulo-respuesta son las primeras manifestaciones que el organismo tiene aun antes de que exista una codificación perceptual y cognitiva (Zajonc, 1980, 2001). Así pues, no se requiere memoria de reconocimiento —esto es, actualización de juicios previos— para manifestar simpatía o aversión a *algo* o a *alguien*. Este planteamiento concuerda entonces con lo que afirma Haidt sobre *sentir asco* o rechazo, por ejemplo, ante el incesto.

Razonamiento post hoc

El segundo enlace es el razonamiento *post hoc*. En este punto, Haidt (2001) afirma que “el análisis moral es una etapa subsiguiente en la que se buscan argumentos que respalden al juicio inicial” (p. 818). No es un razonamiento aquello que confiere *sentido* a los juicios morales; el razonamiento ocurre *de manera posterior* a la postura intuitiva inmediata que *ya se tiene*. De tal forma, primero se llega a una valoración por el camino emocional, intuitivo e irreflexivo, y luego se construye una justificación racional. Este proceso, por ende, es *a posteriori* del momento emocional del comienzo (Haidt y Kesebir, 2010).

En suma, el razonamiento es un esfuerzo que hace la persona para respaldar un juicio moral que *ya se hizo*, no para construir dicho juicio de manera coherente o razonada (Haidt, 2001). Para ilustrar esto, Haidt se apoya en Nisbett y Wilson (1977), quienes explicaron que no se tiene acceso pleno a los mecanismos de procesos cognitivos superiores y, en algunas ocasiones, ni se es consciente del estímulo recibido, como tampoco de la respuesta a este, y por tanto se desconoce qué estímulo ha afectado la respuesta. A pesar de que es posible hablar sobre los *estímulos* y las *causas* de las respuestas, si los estímulos no son relevantes, la persona podría atribuirles una *causa ficticia* a sus reacciones conductuales; por ejemplo, percepciones subliminales, influencia de la presencia de otras personas en el comportamiento y la falacia *non causa pro causa*, esto es, atribuir una causa a un fenómeno que tiene otra (Zajonc, 2001).

Persuasión razonada

El tercer enlace significa que en ocasiones es posible convencer a los demás, pero a veces no, y ello se debe a un componente afectivo. Es decir, la *persuasión afectiva* es más fuerte que la *razonada* (Haidt, 2001, p. 819). Se prefiere pensar que la persuasión no es algo efectivo; de hecho, se quiere creer que se tiene *siempre* una opinión personal y original. Si se trata de un razonamiento, es poco probable que este sea persuasivo. En cambio, según Haidt (2001), si es *emocional*, entonces será más convincente.

Apelar a los componentes afectivos o emocionales puede ser un detonante de convencimiento, aunque exista la idea de haber llegado a conclusiones perso-

nales. Es posible que la persuasión sea sutil y llegue a depender de una variedad de factores sobre cómo se reacciona ante tales influencias, pero asimismo es capaz de ser *fuerte y emocionalmente convincente*. Los pensamientos racionales son utilizados cuando se aplica persuasión, pero las emociones y los componentes afectivos son una fuerza con mayor potencial de influencia sobre objetivos específicos (Chang, 2009).

Según Haidt (2001), se forman juicios y se asumen actitudes sobre otras personas en tan solo ¡cinco segundos!, y esas determinaciones irreflexivas siguen siendo válidas aún después de que el individuo hace un razonamiento y delibera por más tiempo si su primera impresión está o no fundamentada. Incluso cuando se hace una reflexión, los sujetos raramente cambian sus juicios intuitivos iniciales.

El autor llama la atención sobre el hecho de que por lo general se hacen inferencias irreflexivas basadas en los aspectos físicos; por ejemplo, se cree que alguien atractivo tiene rasgos morales que se corresponden, como habilidad y buen carácter, cuando casos como el de Ted Bundy (Michaud y Aynsworth, 2000) demuestran todo lo contrario. Del mismo modo, suelen darse juicios absurdos aplicando estereotipos, como que una persona con rasgos fenotípicos afroamericanos sea más agresiva que un caucásico.

Persuasión social

En el cuarto enlace, Haidt (2001) afirma que las normas grupales ejercen influencia directa sobre amigos, familiares y grupos. Este tipo de persuasión, aun cuando sea razonada, se realiza por imitación. Greewald y Banaji (1995) apoyan la tesis de que el comportamiento social trabaja de manera inconsciente o implícita, sin que introspectivamente el actor tome conciencia plena de ello o deba acudir a la memoria para obtener su juicio. Dichos autores aseguran que se actúa por *estereotipos* que se modelan sin pleno conocimiento de cómo se construyen.

Asimismo, Haidt menciona los trabajos de Bargh y Chartrand (1999), quienes proponen que hay procesos automatizados, entre los que destacan la atención, la intencionalidad, la eficiencia y el control sobre la conducta social, que evalúan y dan significado a la información recibida sobre las acciones de tipo social y que, posteriormente, sirven para realizar un razonamiento consciente (Prinz, 2006).

Las etapas de Kohlberg

Si bien Haidt (2001) hace algunas referencias al trabajo de Lawrence Kohlberg (1971), como se verá enseguida, a su vez omite ciertos aspectos importantes de la postura de este. La tesis clásica kolhberiana pertenece al trabajo temprano de tesis doctoral de 1958 del autor, quien siguió estudiando el mismo tema hasta su muerte, ocurrida en 1987. Por ende, él jamás abandonó su cometido: la construcción del juicio moral y la posibilidad de una educación ética del sujeto (Castro-Robles, 2020; Morandín et al., 2023). Sin embargo, Haidt (2001, p. 816) asegura que “el trabajo de Kohlberg fue un ataque sostenido contra las *teorías emotivas irracionales*” y hasta lo señala de *platónico* —o, en términos llanos, *soñador*— al creer que la moral es un proceso progresivo de educación. Citando a Haidt (2001):

El enfoque de Kohlberg estaba en el desarrollo, pero a menudo abordó la cuestión del mecanismo. Siempre apoyó un modelo racionalista y algo platónico en el que la razón puede tener en cuenta el afecto, pero en el que el razonamiento finalmente toma las decisiones: estamos afirmando [...] que la fuerza moral en la personalidad es cognitiva [traducción libre] (p. 816).

Sin embargo, es adecuado hacer un repaso a los niveles y etapas de desarrollo propuestos por Kohlberg ya que Haidt, aun cuando los critica, no los explicita.

Primer nivel: preconventional

En el nivel preconventional el individuo, como los niños, actúa sin ninguna conciencia del metadiscurso de la ética y la moral; simplemente procede, como en el conductismo (Skinner, 2009), a partir de las recompensas y de los castigos que pueda recibir por sus acciones. Lo *bueno* y lo *malo* se catalogan según sea la respuesta que observe en los demás como resultado de sus actos, pero no existe en él ningún razonamiento abstracto para cumplir o infringir la regla. A este nivel de desarrollo, Kohlberg identifica dos etapas:

- *Castigo y obediencia*: Kohlberg (1958, 1971) caracteriza esta primera etapa en niños antes de los nueve años porque actúan y realizan asociaciones basadas únicamente en premios y castigos; no reconocen de manera explícita

los derechos de los demás y solo cumplen las normas para evitar ser sancionados. A este respecto, existe un proceso implícito racional, ya que el individuo delimita su proceder a través de la detección, el análisis y la acción o la inacción, basada en eludir el castigo por miedo a sufrirlo.

- *Intercambio*: La segunda etapa, aún dentro de lo preconventional y muy cercana al contrato hobbesiano, ocurre cuando el individuo entiende que existe una autoridad y que sus intereses podrían estar en conflicto con los demás, pero genera relaciones de intercambio que, a modo de contratos, le permitan satisfacer sus necesidades y defender sus propios intereses, aceptando que debe respetar algunos preceptos, siempre y cuando sean también en provecho individual. Aunque se tiene conciencia de los demás, ellos importan en la medida en que ayuden a satisfacer intereses propios, y se genera cierto respeto de un marco normativo, pero no por otro tipo de convicción moral más que la propia conveniencia (Kohlberg, 1958, 1971).

Segundo nivel: convencional

El segundo nivel de desarrollo para Kohlberg (1958, 1971) va de los diez años a la adolescencia, pero en el proceso de madurez de los adultos podría no tener una edad determinada¹. En este momento el sujeto comprende que pertenece a una sociedad y, más allá de los premios y castigos que pueda recibir por sus acciones, se reconoce como parte de un sistema que requiere de respeto mutuo para poder funcionar. Se trata de interpretar las dinámicas de convivencia compartidas y actuar en consecuencia. Según el autor, este nivel está dividido en dos etapas:

- *Mutualidad*: Constituida por relaciones, expectativas y conformidad interpersonal. En esta etapa la persona experimenta la valía de mantener vínculos de intercambio con los demás y, aunque todavía no hay una conciencia metateórica de lo moral, es claro que puede

1. Si bien Kohlberg espera un desarrollo progresivo por edades de acuerdo con las etapas, no se garantiza que exista un paso necesario de una a otra etapa por la progresión de la edad.

interpretar los sentimientos de sus semejantes y sentir empatía, de modo tal que se descubre cumpliendo, a su vez, con las expectativas de otros, esto es, comportándose correctamente como lo *debe* hacer un *buen* hijo o un *buen* padre o madre (Kohlberg, 1958, 1971).

- *Ley y orden social*: Esta etapa pertenece al estadio de lo social, en que el sujeto se percibe como miembro de un conjunto de individuos que, de alguna manera, someten sus intereses personales a favor de un interés mayor e incluso colectivo y vinculante. Hay reglas de comportamiento que *deben* ser respetadas para poder cohabitar en sociedad, y la persona comprende qué es lo *deseable* y lo *indeseable* de un patrón conductual dentro de la comunidad. Las reglas ya están determinadas por esta última, y el individuo deduce que es necesario adecuarse a ellas (Churchland, 2011; Kohlberg, 1958, 1969, 1971). Sin embargo, es preciso destacar que el deber jurídico no equivale aún a la moralidad (Buganza, 2018).

Tercer nivel: posconvencional

En este nivel la persona actúa de acuerdo a principios universalmente aceptados, sin importar incluso lo que la comunidad pueda adoptar como *lo correcto*. El sujeto aquí se rige por la máxima de valor compartido y tiene una alta conciencia de lo que estaría *mal hacer* y de lo que es *más justo, recto, deseable, empático*, etcétera. La moral en este caso no es algo relativo para el individuo, quien no se atrevería siquiera a especular sobre los *valores entendidos* de la convivencia social. Se tiene un sentido elevado de la conservación, tanto de sí mismo como de los demás y de su medio ambiente y de todo cuanto lo rodea. Las etapas que corresponden a este nivel son las de:

- *Derechos y autoridad*: La persona reconoce que existen ciertos derechos innatos y que, sin importar las circunstancias, se *deben* observar y respetar. Hay un marco normativo fuerte seguido por la mayoría de individuos debido a una convicción de que el derecho *existe*, es inalienable y genera un contrato social de beneficios mutuos, dentro del respeto por las leyes por parte de todos (Nino, 1989). El cumplimiento de estos derechos bá-

sicos, como por ejemplo a la vida o a la libertad en sus diversas acepciones (ONU, 1948), está garantizado por mecanismos formales e institucionales. Así, en un marco ideal de imparcialidad y autonomía, se convierten en las normas fundamentales para regir la conducta individual y colectiva, por encima incluso de lo que una parte o la mayoría de la sociedad pudiera creer con respecto a la obediencia y observancia de esos derechos (Zuluaga y Largo, 2020). Sin importar las creencias individuales, debe existir un *estado general* de respeto a los derechos humanos (ONU, 1948).

- *Orientación de conciencia*: En la última etapa, asegura Kohlberg (1958, 1981), se aspira a la instauración de principios éticos universales que, con base en las distintas versiones del imperativo categórico de Kant (2017), suponen que una persona debe dar a los demás el mismo trato de respeto y equidad con el que espera ser tratada. De esta forma se pueden adoptar sin ningún problema los principios de la igualdad de los derechos de todos los individuos y, por tanto, de trato con dignidad a los demás. El sujeto, más que juzgar teniendo como criterio el contrato social, valora sus acciones inspirado por principios que le son *naturales* (Hervada, 2011).

DISCUSIÓN

En distintos trabajos, Haidt (2001, 2003), Haidt y Joseph (2004) y Haidt y Kesebir (2010) hacen una reivindicación de las emociones para darles un *estatus ontológico* y epistemológico estable, que sea capaz de sostener una argumentación que reclame su importancia constitutiva para la construcción del juicio moral, si bien *no dictatorial* (Haidt y Kesebir, 2010), sí inclusiva y definitoria. La intuición moral se nutre de las emociones, así que Haidt necesita, primero, *restablecer su honorabilidad* pues, desde la tradición clásica, lo emocional ha sido visto con desconfianza e incluso con recelo y, en algunos casos, con franco desprecio (Vivas *et al.*, 2007). Por supuesto, la aportación de este autor a la adecuada valoración de *lo sentido* frente a lo razonado abona ciertos aspectos que podrían estar siendo desvalorizados o no considerados adecuadamente en una teoría clásica racionalista del juicio moral como la de Kohlberg, incluso en Kant (2017).

El modelo del intuicionismo social de Haidt (2001) invierte demasiado tiempo y recursos en criticar el razonamiento moral, esto es, el modo en que se construyen los juicios con implicaciones morales a partir de procesos de pensamiento reflexivos, razonados, ecuanímenes, en los que se involucra el cálculo de los *pros* y los *contras* para adoptar una posición. Ahora bien, a pesar de decantarse por dicha intuición, el autor no se atreve a renunciar a la importancia del razonamiento, es decir, simplemente a la racionalidad que, por momentos, se creería que tanto desprecia.

En este orden de ideas, aunque enfrentar las intuiciones con los razonamientos morales tiene un valor epistémico, el hecho de brindar argumentos a favor de las emociones como las verdaderas responsables de construir algunos juicios morales intuitivos no parece ser un mecanismo apto para oponer el intuicionismo al racionalismo y así explicar, en su totalidad, los caminos de las decisiones, muchos de hecho aún desconocidos, para hacer una teoría acabada. Esta división racional *versus* emocional adolece de las dicotomías reduccionistas de la *res cogita* y de la *res extensa* de Descartes (2004). En realidad, hay una brecha que no alcanza a ser debidamente explicada y en la que se *sabe* que *algo está mal*, pero no es posible exponerlo. La justificación es un proceso racional y, por tanto, incapaz o insuficiente para dar un argumento coherente y justificado del *porqué* se asume una postura ética frente a una situación concreta. El modelo intuicionista, sin embargo, tampoco alcanza a cubrir este vacío.

¿No es acaso el juicio moral producto de un proceso vinculado de *lo sentido* y la interpretación inmediata de dicha experiencia? ¿No son, acaso, las respuestas emotivas la fuente primera de error? No siempre lo que se siente *intuitivamente* es la respuesta correcta; ni siquiera es lo que *realmente* el sujeto desea, o cree que desea. Hacer caso a las *intuiciones sociales*, como las llama Haidt —sociales por los elementos adquiridos en comunidad—, sigue siendo un *despropósito* reduccionista, una salida fácil cuando no se tienen mejores argumentos.

Podría decirse que, ni exclusivamente emotiva, ni exclusivamente racional, la construcción del juicio y la moral se concatenan una a la otra: la cola del perro y el perro no son dos cosas distintas, y no queda justificado darle autonomía a la cola, como separada del resto del animal, para validar su argumentación.

Razón y emoción pertenecen a un mismo cerebro. Así, aun cuando se estuviera malinterpretando lo que Haidt quiso decir, queda claro que hablar de procesos *fríos* y *calientes*, lentos y rápidos (Kahneman, 2012), es, en estos días, volver a las teorías galénicas del *espíritu pulsífico expulsorio* y *caliente* del corazón y el *espíritu vital atrayente* y *frío* de los pulmones (Galeno, 1997): un *total atavismo*. La complejidad de la construcción del juicio moral puede ser materia de estudios inacabados, pero no por ello susceptible a ser reducida a dos elementos: lo racional y lo irracional.

La tendencia a construir divisiones en el ser humano no es algo nuevo. Ya Platón se refería al alma concupiscible, irascible y racional (Platón, 1992), y Galeno (1997) ubicaba los diferentes *pneumas* o espíritus en el cuerpo: natural, vital y animal. Más sofisticadas, pero al fin dualistas, han sido las teorías de la mente y el cuerpo como dos entidades separadas; si bien con interrelaciones, al final resultan una física y otra metafísica. El último dualismo, y tal vez el más difícil de reconocer, es el planteado entre el cerebro y el cuerpo (Cushman *et al.*, 2010): se insiste, sutil o burdamente, en que el primero actúa como una entidad separada del resto del organismo cuando, en realidad, podría ser la parte más importante, desde el punto de vista de la unidad (Evans, 2008; MacKay, 1982).

Otra distinción que hace Haidt (2001) es entre *violación a una regla*, como pueden ser convenciones sociales locales que no causan daño físico a otros, y *violaciones morales*, como lastimar o mancillar los derechos básicos individuales y cometer injusticias que pueden ser percibidas como *inmorales* por cualquiera. Un ejemplo de la primera, según el autor, sería limpiar el baño con la bandera nacional (Haidt *et al.*, 1993), mientras que un caso de la segunda sería herir físicamente a una mascota indefensa.

En las dos situaciones anteriores se podría sentir indignación, pero en la primera se requiere de un proceso racional y de adecuación entre los colores de la tela, la disposición y la representatividad del país en el que se ha nacido para entender y, tal vez, *sentir ira*, toda vez que se interprete como una falta de respeto por el símbolo patrio. En cambio, en el segundo caso bastaría con sentir empatía con el animal para advertir que, por ejemplo, levantarlo del piso amarrado al cuello con una cadena *no está bien*. Sin embargo, así como podría aducirse que la

empatía por el perro es innata en los seres humanos, ¿por qué la mayoría de las personas no sienten lo mismo por aquellas especies que son sacrificadas para consumo humano? Efectivamente, hay una justificación, que es la supuesta necesidad básica de alimentación proteica, pero ¿no son estos también animales indefensos?

Es difícil tratar de demostrar que valores como la empatía son *construidos* y no siempre son fiables (Feldman-Barret, 2018). Considere el caso de un asesino serial que corta a sus víctimas y les quita la piel como un acto criminal imposible de justificar. Cuando se piensa en cómo toma el cuchillo para herir a las personas, solo se puede sentir horror e indignación; ni duda cabe. Sin embargo, es posible extrapolar este acto al escenario hipotético de que alguien jamás hubiera conocido a un cirujano y mucho menos sus propósitos profesionales. En este caso, al entrar a un quirófano en medio de una abdominoplastia (retirar la piel flácida del cuerpo), vería que un grupo de personas se congregan para quitarle la piel a una persona acostada en una plancha metálica.

El médico, por cierto, debe inhibir sus sentimientos empáticos para poder realizar la intervención quirúrgica de forma adecuada. Si hiciera caso a sus *intuiciones* y *emociones inmediatas*, le sería imposible llevar a cabo su trabajo y salvar vidas. Tal vez se pueda apelar a que la empatía del cirujano sea distinta: es por el paciente y su bienestar después de la intervención; no durante. Del mismo modo, si se desconoce la nación a la que pertenece la bandera, ni siquiera se sabría que la combinación de esos colores es representativa de un país, así que no habría nada de malo en que se limpie el piso con una *jerga de colores*. En definitiva, se requiere cierta información para *sentir adecuadamente* una emoción. En el primer caso, la intencionalidad; en el segundo, la pertenencia.

Sobre el incesto planteado por Haidt, que no logra resolver adecuadamente, es pertinente citar a Lieberman *et al.* (2003), quienes observaron que hay un mecanismo de rechazo, al parecer innato, al incesto. Esta opinión se fortalece sobre todo en relación con el tiempo que los hermanos han pasado juntos en la infancia viviendo en el mismo hogar y se demuestra en el hecho de que, incluso no siendo consanguíneos (por ejemplo, hermanastros que han convivido desde la infancia en una casa), raramente despiertan atracción sexual entre ellos. En amigos

de la infancia se observó que se genera cierta *hermandad* en lugar de apetitos sexuales.

Contrario a lo que Freud (1999) afirmaba sobre sentimientos incestuosos *naturales* del hijo hacia la madre, que denominó complejo de Edipo, y de la hija sobre el padre, que Jung (2016) nombró complejo de Electra, las pruebas de los estudios más recientes revelan que hay un sentimiento de asco frente a la posibilidad de relaciones incestuosas. Haidt, en este sentido, trató de demostrar a su manera que, aun cuando racionalmente no es posible justificar el rechazo por el incesto, este acto tampoco puede explicarse de modo alguno, y no porque deba evaluarse como *malo* intrínsecamente, sino porque el sentimiento de asco que despierta de inmediato, como una respuesta emocional, es más fácil de comprender o más directo que los intentos de racionalización de esa repulsión que, dicho sea, propiciaba el ejemplo de Marco y Julia precisamente para echar abajo los argumentos de rechazo racional consecuencialista.

La explicación dada por Greene y Haidt (2002) y Greene *et al.* (2004) es que diferentes áreas del cerebro se activan de acuerdo al tipo de razonamiento que se haga o emoción que se sienta. Cuando se trata de justificar una decisión de tipo moral en forma racional (Baron, 2008), trabaja la zona dedicada especialmente al razonamiento; en cambio, cuando se tiene una intuición moral que despierta una emoción, entonces trabaja otro sector del cerebro (Greene y Haidt, 2002). A pesar de que estos argumentos abonan el argumento dualista, la complejidad en la construcción del juicio moral, sea implícito o explícito, es manifiesta (Bechara *et al.*, 1997).

CONCLUSIONES

¿Se puede educar el criterio para el juicio moral? Con todos los elementos hasta ahora expuestos, cabe considerar que sí porque, en el fondo, no hay una verdadera dicotomía entre intuición y razonamiento. Ambas perspectivas conciernen una a la otra. No necesariamente se debe llegar a la justificación racional consecuencialista para construir un juicio moral. Aunque es posible comprender a qué se refiere Haidt cuando dice que el sentimiento, lo sentido, la emoción, es más explicativo de esta clase de valoraciones que los argumentos de las consecuencias, también es cierto que el *sentimiento* no es suficiente para determinar si la acción es deseable o indeseable; tam-

poco la explicación racional. Debe existir una *batería de buenas razones*, argumentos explicativos que *logren* ser necesarios y suficientes para *demostrar* que lo uno es indeseable, y lo otro, deseable.

Como se señaló, es posible hacer una fuerte objeción a la consideración de Haidt de que los juicios morales son evaluaciones, buenas o malas, sobre las acciones o el carácter de una persona de acuerdo a un conjunto de virtudes acuñadas por una cultura o subcultura porque, por otro lado, afirma que estas valoraciones son de carácter estrictamente personal, como sentir o no el asco. De este modo, o estas evaluaciones son de naturaleza colectiva y social o son personales. Si bien se entiende que tales posiciones pueden ser compartidas, la generación del juicio moral es o personal o cultural o subcultural; de hecho, lo que sea que Haidt quiera referir con este último término no se percibe, en todo caso, como algo privado.

Aunque Haidt procura ser moralmente heterodoxo en sus ejemplos, lo cierto es que no puede renunciar a una moral tradicional *dicotómica* —y por momentos maniquea— entre *lo bueno y lo malo per se*. Por supuesto que las reacciones afectivas pueden ser más *explicativas* que los razonamientos sobre las consecuencias de un acto. Los ejemplos que plantea el autor están contruidos deliberadamente para causar indignación y ser provocadores: sexo seguro entre hermanos, comerse a su mascota o limpiar el baño con la bandera nacional; sin embargo, no parece reparar en el punto principal en la construcción del juicio moral: ninguno de ellos es suficientemente explicativo de la aversión que se pueda experimentar como resultado de un proceso *más complejo* que conforma la emoción o el juicio racional.

Hay elementos antropológicos, sociales y culturales que forman el criterio definitivo de la persona para enfrentar dilemas morales. Se tiene por sentado en la sociedad que la moralidad es un producto de la racionalidad, como un conjunto de estructuras de conocimiento progresivo e histórico sobre estándares morales compartidos a los cuales se puede acceder a través de la razón. No obstante, parece que nada de esto sería factible de acuerdo a Haidt.

Se tiene un enfoque empírico desde donde surgen creencias, se evalúan hechos conductuales y se obtienen resultados (Moreno-Guerrero et al., 2018); inferencias necesarias a partir de las premisas obtenidas

desde el mundo y la experiencia. Ahora bien, en Haidt se observa un enfrentamiento en los *modos* de pensamiento del hombre, en las formas de acceder al conocimiento de las cosas que lo rodean, incluso se advierte como si la emoción *no fuera pensamiento* en sí, ya que este está reservado para los procesos racionales y conscientes de ejercicio intelectual, cuando esto no es así.

A su vez, cabe considerar que la crítica al intuicionismo social tampoco es suficiente para explicar el proceso complejo de valoración de un hecho con implicaciones morales como la construcción de opinión. Al igual que en el juicio estético, si bien puede haber algún momento de lo que Haidt califica de intuitivo, esta tarea en realidad es mucho más compleja porque atiende a un bagaje de conocimientos adquiridos y a un gusto modelado y refinado por la experiencia. Difícilmente se podrá, por vez primera, *sentir* toda la fuerza y la belleza que una complicada pero hermosa ópera como Turandot pueda ofrecer; tampoco el color y el ritmo e incluso la alegría que el *Broadway Boogie Woogie* de Mondrian puedan *generar* en el ojo del neófito, por *sensible* que sea.

El juicio y el razonamiento morales, al igual que los dualismos, no se contraponen siempre; por el contrario, bien podrían ser parte de un mecanismo unificado de sensación, razonamiento, evaluación y construcción del juicio. El perro puede ser emocional, pero es absurdo hablar de que tenga una cola racional: nadie cree que, moviendo la cola del animal, este se sentirá feliz. Sin embargo, si no se rompe con los dualismos —cola-perro, alma-cuerpo, mente-cerebro, cerebro-cuerpo—, no será posible entender por qué el juicio moral es parte del proceso de razonamiento moral y por qué las sensaciones no constituyen por sí mismas un juicio, sino únicamente *sensación*, así sea plena.

AGRADECIMIENTOS

Los autores manifiestan que este trabajo forma parte del Proyecto ID 00687, *Estudio comparativo de las teorías sobre los correlatos biológicos en la toma de decisiones morales*, presentado a la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) (BUAP). Agradecen además las facilidades otorgadas por la BUAP, especialmente al Complejo Regional Nororiental (Teziutlán, Puebla, México) para llevar a cabo el presente trabajo de investigación.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los autores manifiestan que durante la redacción del artículo no han incidido intereses personales o ajenos a su voluntad, incluyendo malas conductas y valores distintos a los que usual y éticamente tiene la investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baron, J. (2008). *Thinking and Deciding*. Cambridge University Press.
- Bartels, D. (2008). Principled Moral Sentiment and The Flexibility of Moral Judgment and Decision Making. *Cognition*, 108, 381-417.
- Bartels, D., Bauman, C., Cushman, F., Pizarro, D. y McGraw, P. (2015). Moral Judgment and Decision Making. En G. Keren y G. Wu (Eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making* (pp. 1-51).
- Bechara, A., Damasio, H., Tranel, A. y Damasio, A. (1997). Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy. *Science*, 275, 1293-1295.
- Bolaño García, M. (2021). La educación en perspectiva humanizadora mediante su articulación con las tecnologías. *Praxis*, 17(2). <https://doi.org/10.21676/23897856.4657>
- Buganza, J. (2018). Estudio introductorio a Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber de Antonio Rosmini. *Revista de Filosofía Open Insight*, 9(16), 231-246.
- Castro Robles, Y. A. (2020). Agravios morales y luchas por el reconocimiento: reflexiones en el contexto educativo. *Praxis*, 16(2), 169-178. <https://doi.org/10.21676/23897856.3455>
- Chang, R. (2009). Voluntarist reasons and the sources of normativity. En D. Sobel y S. Wall (Eds.), *Reasons for Action* (pp. 243-271). Cambridge University Press.
- Churchland, P. (2011). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós.
- Cushman, F., Young, L. y Greene, J. (2010). Multisystem Moral Psychology. En J. Doris y The Moral Psychology of Moral Group (Eds.), *The Moral Psychology Handbook* (pp. 47-61). Oxford University Press.
- Damasio, A. (1999). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Andrés Bello.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Andrés Bello.
- Damasio, A. (2007). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica.
- Damasio, A. (2012). *Y el cerebro creó al hombre*. Destino.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método*. Colihue.
- Evans, J. (2008). Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 255-278.
- Evans, J. y Stanovich, K. (2013). Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate. *Perspectives on Psychological Science*, 8(3), 223-241.
- Feldman-Barret, L. (2018). *La vida secreta del cerebro, cómo se construyen las emociones*. Paidós.
- Freud, S. (1999). Sobre las teorías sexuales infantiles. *Obras completas*, 9, 183-201.
- Galeno. (1997). *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos.
- Greene, J. D. y Haidt, J. (2002). How (and Where) does Moral Judgment Work? *Cognitive Science*, 6, 517-523.
- Greene, J., Nystrom, L., Engell, A., Darley, J. y Cohen, J. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*, 44, 389-400.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. J. Davidson, K. R. Scherer y H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (pp. 852-870). Oxford University Press.
- Haidt, J. y Joseph, C. (2004). Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. *Daedalus*, 133, 55-66.

- Haidt, J. y Joseph, C. (2008). The Moral Mind: How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules. En P. Carruthers, S. Laurence, y S. Stich (Eds.), *The Innate Mind (volume 3). Foundations and the Future. Evolution and Cognition* (pp. 367-391). Oxford University Press.
- Haidt, J. y Kesebir, S. (2010). Morality. En S. T. Fiske, D. T. Gilbert y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (pp. 797-832).
- Haidt, J., Bjorklund, F. y Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. *Lund Psychological Reports*, (1)2.
- Haidt, J., Koller, S. H. y Dias, M. G. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(4), 613.
- Hervada, J. (2011). *Introducción crítica al derecho natural*. Eunsa.
- Jung, C. (2016). *Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica*. Trotta.
- Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Random House.
- Kant, I. (1788/2006). *Crítica de la razón práctica*. Sígueme.
- Kant, I. (1785/2017). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kohlberg, L. (1958). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization. En D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 347-480). Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. En T. Mischel (Ed.), *Cognitive development and epistemology* (pp. 151-235). Academic Press.
- Lieberman, D., Tooby, J. y Cosmides, L. (2003). Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings Biological Sciences*, 270(1517), 819-826.
- MacKay, D. (1982). Ourselves and our brains: Duality without dualism. *Psychoneuroendocrinology*, 7(4), 285-294.
- Michaud, S. G. y Aynesworth, H. (2000). *Ted Bundy: Conversations with a killer*. Barnes & Noble.
- Mikhail, J. (2011). *Elements of Moral Cognition. Rawls' Linguistic Analogy*. Cambridge University Press.
- Mikhail, J. M., Sorrentino, C. y Spelke, E. (2002). *Aspects of the theory of moral cognition: Investigating intuitive knowledge of the prohibition of intentional battery, the rescue principle, the first principle of practical reason, and the principle of double effect* (Manuscrito inédito). Stanford University.
- Morandín-Ahuerma, F., Romero-Fernández, A., Villanueva-Méndez, L., & Santos-Cabañas, E. (2023). Hacia una fundamentación ético-normativa del sujeto de derecho. *Revista Jurídica Crítica y Derecho*, 4(6), 1-12. <https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/criticayderecho/article/view/4242>
- Moreno Guerrero, A. J., López Belmonte, J., & Fuentes Cabrera, A. (2018). Influencia del género y la religión en el uso del recurso Wiki. Un estudio de casos. *Praxis*, 14(2), 171-185. <https://doi.org/10.21676/23897856.2671>
- Nino, C. S. (1989). *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Astrea.
- ONU. (1949). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Resolución 217 A III.
- Platón. (1992). *Fedro*. Gredos.
- Pratesi, A. (2018). Macro-Structural Relevance of Emotions. En A. Pratesi, *Doing Care, Doing Citizenship* (63-90). Springer Nature.
- Prinz, J. (2006). The Emotional Basis of Moral Judgment. *Philosophical Explanation*, 9(1), 29-43.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Salles, A. (2010). Sobre el asco en la moralidad. *Diánoia*, 55(64), 27-45.

Skinner, B. (2009). *About behaviorism*. Random House.

Vivas, M., Gallego, D. J. y González, B. (2007). *Educación las emociones*. Dykinson.

Zajonc, R. B. (1980). Feeling and thinking: Preferences need no inferences. *American Psychologist*, 35(2), 151-175.

Zajonc, R. B. (2001). Mere exposure: A gateway to the subliminal. *Current Directions in Psychological Science*, 10(6), 224-228.

Zuluaga Giraldo, J. I., & Largo Taborda, W. A. (2020). Educación propia como rescate de la autonomía y la identidad cultural. *Praxis*, 16(2), 179–186.

<https://doi.org/10.21676/23897856.3657>