

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA FILOSOFÍA Y LOS HALLAZGOS DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS SOBRE LOS
PROCESOS DE PENSAMIENTO HUMANO: EXIGENCIA DE UNA REVISIÓN A
FONDO DE LA ÉTICA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en
Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

EDGARDO RICHARDS PALAORO

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2025

AGRADECIMIENTO

A la Universidad de Costa Rica, que marcó mi vida

Tal vez se me pregunte si aquí se está estableciendo un ideal o se le está derribando. Pero ¿os habéis preguntado en algún momento lo caro que ha resultado en la Tierra establecer cualquier ideal? ¿Cuánta realidad hubo siempre que calumniar y no entender con esta finalidad; cuánta mentira hubo que santificar, cuánta conciencia hubo que intranquilizar, ¿cuánto «dios» hubo que sacrificar cada vez? La ley es: Hay que derribar un santuario para poder edificar otro. ¡Decidme un solo caso en que no se haya cumplido!».

(Friedrich Nietzsche, Genealogía de la Moral)

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía



Dr. Francisco Quesada Rodríguez
Representante de la Decana
Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Mario Solís Umaña
Director de Tesis



Dra. Laurencia Sáenz Benavides
Asesora



Dr. Jimmy Washburn Calvo
Asesor



Dr. Jethro Masis Delgado
Director de Posgrado en Filosofía



Edgardo Richards Palaoro
Sustentante

TABLA DE CONTENIDO

| | Pág. |
|---|------|
| AGRADECIMIENTO | ii |
| EPÍGRAFE | iii |
| HOJA DE APROBACIÓN | iv |
| TABLA DE CONTENIDO | v |
| RESUMEN | vi |
| LISTA DE ILUSTRACIONES | vii |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 1-HALLAZGOS DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS | 5 |
| 1.1. Teoría de los procesos duales | 6 |
| 1.2. Sesgos cognitivos | 11 |
| 1.2.1. El esfuerzo y el Sistema 2 | 12 |
| 1.2.2. La simplificación | 12 |
| 1.2.3. El encuadre cognitivo | 13 |
| 1.2.4. La repetición | 14 |
| 1.3. El sesgo implícito | 15 |
| 1.4. Sensibilidad a la justicia y procesos duales | 16 |
| 1.5. Sensibilidad a la justicia y poder | 17 |
| 1.6. Sensibilidad a la justicia y herencia | 19 |
| 1.7. Perspectivas de sensibilidad a la justicia | 21 |
| 1.7.1. Sensibilidad de víctima | 23 |
| 1.7.2. Sensibilidad de beneficiario y perpetrador | 23 |
| 1.7.3. Sensibilidad de observador | 25 |
| 1.8. Antecedentes biológicos de la vida social | 26 |
| 1.9. La homeostasis | 27 |
| 1.10. La razón según la neurociencia | 36 |
| CAPÍTULO 2-CONSECUENCIAS | 40 |
| 2.1. Consecuencias para la ética | 40 |
| 2.1.1. Aplicación al análisis de problemas éticos | 40 |
| 2.1.2. Sobre la responsabilidad | 44 |
| 2.1.3. Nueva relevancia de la ética aplicada | 49 |
| 2.1.4. Sobre la normatividad y la identidad | 50 |
| 2.1.5. El riesgo de la simplificación | 53 |
| 2.1.6. La evolución como posible condicionante de la normatividad | 54 |
| 2.1.7. Ética y neurociencia | 54 |
| 2.2. Consecuencias para la filosofía política | 60 |
| 2.2.1. Complejidad del hecho político | 63 |
| 2.2.2. Vanguardia, partido y liderazgo | 64 |
| 2.2.3. El Estado | 67 |
| 2.2.4. Víctimas | 68 |
| 2.2.5. Los consensos | 71 |
| 2.2.6. El poder | 73 |
| 2.2.7. La retórica política | 75 |
| CAPÍTULO 3- CONCLUSIONES | 78 |
| REFERENCIAS | 104 |
| ÍNDICE ANALÍTICO | 115 |

RESUMEN

Durante siglos las reflexiones sobre los procesos de pensamiento humano fueron principalmente especulativas, pero durante la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron nuevas herramientas científicas para estudiarlos. Para la filosofía es crucial determinar lo que significan los hallazgos de la psicología cognitiva, porque de lo contrario la reflexión filosófica sobre el pensamiento humano estaría prescindiendo de fundamentos empíricos. La pregunta que guió mi investigación fue: ¿Qué consecuencias tienen los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética y la filosofía política? Como conclusión de mi trabajo de investigación planteo que los hallazgos que vienen produciendo las ciencias cognitivas causan grandes vacíos en el pensamiento filosófico y en concepciones sobre la condición humana, debido a que destacan la subordinación del pensamiento humano a las emociones y porque exponen la profunda complejidad y el carácter fundamentalmente biológico y orgánico de la experiencia humana. Ante el escepticismo al que pueden conducir los hallazgos de las ciencias cognitivas, planteo que la homeostasis puede haber condicionado la división sexual del trabajo, dando lugar al ejercicio de un poder desproporcionado, construyéndose así un patriarcado que premió estrategias a veces despiadadas de dominación del Otro. Las manifestaciones concretas de la razón, entonces, se habrían desarrollado como instrumento de la homeostasis patriarcal, en condiciones privilegiadas por el ocio y la reflexión, alentando y normalizando la superioridad de valores como la fuerza y el poder despótico. Planteo la necesidad de desarrollar una Nueva Razón, que no se sustentaría en los procesos reflexivos sino en las expresiones de una ética y una política de la protección, y que tomaría como punto de partida la esperanza que surge de constatar el compromiso y la pasión de lo femenino por el Otro y la vida.

LISTA DE ILUSTRACIONES

| | Pág. |
|---|------|
| Process and content in two cognitive systems..... | 7 |

INTRODUCCIÓN

Durante siglos el conocimiento sobre los procesos de pensamiento humano ocupó principalmente a los filósofos y dependió en buena medida de la introspección y la observación.

Algunos filósofos tenían presentes las limitaciones que había en su época para profundizar en los procesos de pensamiento. Jeremy Bentham, por ejemplo, fue un agudo observador del comportamiento humano. Según él, se pueden determinar sensibilidades diferentes en individuos diferentes. No todas las causas de placer causan el mismo placer a todos. No todas las causas de dolor causan el mismo dolor a todos. Esas diferencias de sensibilidad dependen de ciertas circunstancias que afectan la condición física o moral de los individuos y que producen cambios en los sentimientos. Pero el núcleo de la sensibilidad, afirma Bentham, está en el temperamento, en la constitución original del individuo. Se trata de una disposición primordial que determina al individuo desde su nacimiento. Aunque esa constitución es la base de todo lo demás, el fundamento está tan escondido que es muy difícil llegar a él y distinguir las variedades de sensibilidad que hace posible:

It is the business of the physiologist to distinguish these temperaments; to follow out their mixtures; and to trace their effects. But these grounds are as yet too little known to justify the moralist or legislator in founding anything upon them. (Bentham, 1864, 33).

Peter Singer ha afirmado que muchos pensadores del pasado eran hábiles observadores de sus congéneres, y estaban entre las personas más sabias de su época. Mencio, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes y Hume, por ejemplo, entendían muy bien muchas cosas sobre la naturaleza humana, pero no tenían el instrumental con el que contamos actualmente.

(..) none of them had the advantage of a modern scientific approach to these issues.

Today we have that advantage. Hence it would seem odd if we could not improve on what they wrote (Singer, 2005, 333).

Desde aproximadamente los inicios de los años 50 del siglo pasado se ha venido desarrollando lo que algunos llaman «la revolución cognitiva» (Miller, 2003,141). El diálogo entre las ciencias cognitivas y la filosofía ha estado en constante evolución en las últimas décadas y ha dado lugar a una profusa producción de información empírica y teórica. El problema de investigación que motivó este proyecto se relaciona con la necesidad de comprender cómo los avances en las ciencias cognitivas afectan y transforman las disciplinas filosóficas más cercanas a las necesidades de la vida.

De ahí que mi investigación tuviera, en principio, el propósito de explorar las consecuencias de los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética y la filosofía política. La pregunta que guió mi investigación fue: ¿Qué consecuencias tienen los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética y la filosofía política?

En relación con el método de investigación, entiendo, aceptando la propuesta de Feyerabend (1981), que debemos hacer uso de todas las ideas, de todos los métodos y no de una pequeña selección de ellos. Las metodologías más apropiadas para una investigación dependen del objeto que se investigue, por lo que partí de algunos hallazgos de las ciencias cognitivas que juzgué de relevancia filosófica para después reflexionar sobre sus consecuencias para la ética y la filosofía política.

Hice una búsqueda de artículos y libros de autores que han hecho investigaciones en el ámbito de las ciencias cognitivas, principalmente desde la psicología cognitiva, la psicología social y la neurociencia. Analicé resultados de investigaciones recientes y determiné cuáles tienen implicaciones significativas para la filosofía. Me concentré en resultados de investigaciones que afectan conceptos o teorías filosóficas establecidas, tradicionales en la filosofía: las decisiones éticas, la normatividad, la responsabilidad, la justicia. Realicé un análisis crítico de

las posibles consecuencias de cada hallazgo y después desarrollé conclusiones sobre sus implicaciones filosóficas.

Comienzo exponiendo, en el capítulo 1, algunos resultados de investigaciones de las ciencias cognitivas que considero importantes. Describo algunas teorías, como la teoría de los procesos duales, y el significado de algunos conceptos que tienen consecuencias en las disciplinas filosóficas, como el concepto de homeostasis. También describo resultados de estudios sobre sensibilidad a la injusticia, dada la importancia que tiene esta para la política.

Posteriormente, en el capítulo 2, describo consecuencias de los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética y la filosofía política. Me refiero a algunos temas ampliamente abordados por la filosofía, como el de la responsabilidad de los actos y la identidad como base de la normatividad, y a otros más novedosos, como la explicación de los enfoques deontológicos y utilitaristas a partir de la evolución de la estructura del cerebro humano. En relación con la filosofía política, expongo, entre otras, algunas consecuencias que tienen los hallazgos en ciencias cognitivas para el liderazgo político, el contrato social y la retórica política.

En las conclusiones expongo la tesis principal de este trabajo. Argumento que los hallazgos que vienen produciendo las ciencias cognitivas desde la segunda mitad del siglo pasado causan grandes vacíos en el pensamiento filosófico y en concepciones sobre la condición humana, debido a que destacan la subordinación del pensamiento a las emociones y porque exponen la profunda complejidad y el carácter fundamentalmente biológico y orgánico de la experiencia humana.

También incluyo entre las conclusiones una reflexión sobre algunos temas filosóficos que podrían adquirir relevancia a partir de los nuevos datos aportados por la ciencia. Planteo la posibilidad de un debate sobre cuáles serían los rasgos más destacados de lo que llamo una

Nueva Razón, que implicaría una renovación radical del pensamiento filosófico para combatir la intolerancia y la destructividad en las acciones de los seres humanos.

Definé esta investigación como exploratoria porque mi conocimiento de las ciencias cognitivas es muy limitado y los temas a abordar eran muy amplios. Debo destacar que el carácter exploratorio de la investigación acentúa el hecho de que no expongo en este trabajo verdades absolutas —el conocimiento científico y las reflexiones filosóficas están siempre expuestos a la crítica— y mis conclusiones sobre el significado de hallazgos de las ciencias cognitivas son, por lo tanto, hipotéticas.

Desde el principio de la investigación sospeché que el impacto de estos nuevos conocimientos en la filosofía podían, de alguna manera, referirse a la idea marxiana de «miseria de la filosofía», pero en el transcurso de la investigación comprendí mejor el alcance de los avances realizados por las ciencias cognitivas y he llegado a la conclusión de que aquella expresión ilustra —de manera menos sarcástica que la de Marx, pero tal vez mucho más dramática— las encrucijadas que enfrenta la filosofía ante las revelaciones de las ciencias cognitivas. Por eso creo que es legítimo hablar de una «miseria de la filosofía», ya que es posible sostener que hay que aceptar el cuestionamiento de lo que sabemos y de lo que llamamos «filosofía» para revitalizar el pensamiento filosófico y consolidarlo como una disciplina radical, es decir, que tome las cosas por la raíz.

CAPÍTULO I

HALLAZGOS DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Comencé estudiando la teoría de los procesos duales, especialmente como la expone Daniel Kahneman, porque considero que comprender cómo opera en los seres humanos la toma de decisiones es fundamental para analizar el juicio moral. Me pareció que la distinción entre decisiones rápidas y decisiones lentas permite entender mejor la naturaleza de nuestras decisiones éticas.

También me interesó explorar el impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía política, por lo que estudié investigaciones en psicología social relacionadas con la sensibilidad a la injusticia. En este sentido, los trabajos de Jean Decety, Manfred Schmitt, Anna Baumert y otros investigadores ofrecen perspectivas sobre cómo las percepciones sobre la injusticia se relacionan con valores políticos, lo cual es esencial para comprender la dinámica entre individuo y sociedad desde una óptica ética y política.

Finalmente, incorporé el análisis de los trabajos de Antonio Damasio, especialmente sobre la relación entre homeostasis y cultura humana, ya que consideré que su enfoque neurocientífico aporta una reflexión profunda sobre la relación entre la biología y la filosofía. La homeostasis es clave para entender cómo los procesos fisiológicos y emocionales influyen en la conducta humana, tanto en los escenarios oscuros de la guerra y los instintos brutales, como en los esperanzadores, como el altruismo y la formación de colectivos de apoyo mutuo.

1.1.TEORÍA DE LOS PROCESOS DUALES

Varias investigaciones sobre la psicología del pensamiento han hecho una distinción entre los procesos asociativos rápidos, que no implican esfuerzos, y los procesos lentos y deliberativos.

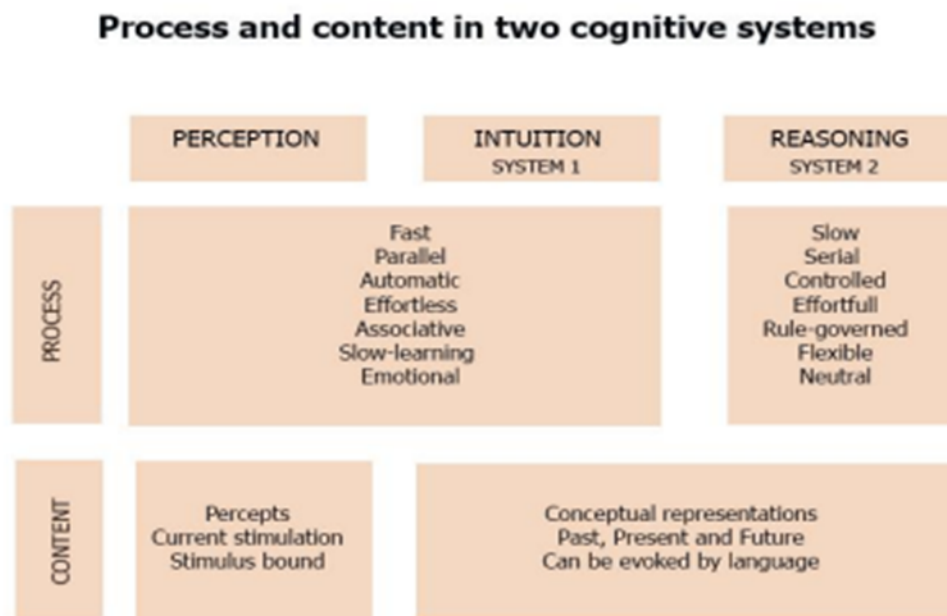
Este enfoque, al que se denomina «teoría de los procesos duales», ha sido usado para comprender mejor el pensamiento humano (Gronchi y Giovanelli, 2018, 1).

Algunos de los estudios más relevantes en la teoría de los procesos duales son los de Daniel Kahneman, quien comenzó sus investigaciones a fines de la década de 1960. Los trabajos de Kahneman y Amos Tversky (1979) sobre la toma de decisiones en incertidumbre dieron como resultado la formulación de una nueva rama de la economía, llamada por ellos mismos *prospect theory*.

Podemos considerar la expresión « $17 \times 24 = ?$ ». Para la gran mayoría de las personas la respuesta correcta a esa pregunta solo vendrá a la mente si es producida por una actividad mental voluntaria, que implica la aplicación deliberada de una regla, requiere varios pasos de cálculo, almacenamiento y recuperación y una cantidad significativa de información y de tiempo. Por el contrario, si consideramos la palabra «vómito», para la gran mayoría de las personas el asco vendrá a la mente en un proceso completamente involuntario, que se produce muy rápidamente y es inconsciente; la persona solo es consciente de su resultado. Los dos ejemplos representan diferentes familias de procesos cognitivos (Kahneman y Sunstein, 2005, 92). Para designar los dos tipos de procesos, Kahneman (2013, 48) adopta las etiquetas genéricas de «Sistema 1» y «Sistema 2», que fueron propuestas inicialmente por los psicólogos Keith Stanovich y Richard West.

El Sistema 1 es intuitivo, automático y opera con poco o ningún esfuerzo. Es asociativo, rápido y opaco en sus procesos. No hay en el Sistema 1 rasgos de control voluntario (Kahneman, 2013, 20). El Sistema 2 es reflexivo, controlado y requiere del sujeto la realización de un esfuerzo. Es deductivo, lento, auto-consciente y opera mediante reglas. Las operaciones del Sistema 2 se asocian a menudo con la experiencia del sujeto, las escogencias que una persona hace entre

varias alternativas y la concentración. Es el ser consciente que llamamos «yo» (Kahneman, 2013, 21). El siguiente es un esquema de los procesos cognitivos.



Tomado de: Kahneman (2003)

Como se indica en la figura, las características de funcionamiento del Sistema 1 son similares a las características de los procesos de percepción. También se muestra en la figura que las operaciones del Sistema 1, como las del Sistema 2, no están restringidas al procesamiento de la estimulación del momento. Los juicios intuitivos tratan tanto de conceptos como de percepciones y pueden ser evocados por el lenguaje. El sistema perceptivo, que contiene principalmente información visual, auditiva y cenestésica, genera, junto a las operaciones intuitivas del Sistema 1, impresiones de los atributos de objetos de la percepción y el pensamiento. Esas impresiones no son ni voluntarias ni verbalmente explícitas. Por el contrario, los juicios son siempre intencionales y explícitos aun cuando no se los exprese abiertamente. De ahí que el Sistema 2 esté involucrado en todo los juicios, así se originen en impresiones o en razonamientos. La etiqueta «intuitivo» se aplica a todos los juicios que reflejan impresiones directamente y no son modificados por el Sistema 2. (Kahneman, 2003, 698).

El Sistema 1 permite realizar acciones automáticas, como determinar si un objeto está más cerca de nosotros que otro. También nos permite orientarnos hacia el punto de origen de un sonido. Cuando vemos una imagen horrible, el Sistema 1 nos hace poner cara de disgusto. Nos permite responder rápidamente a la pregunta: ¿cuánto es $2+2$? También lo usamos para entender oraciones simples y a los maestros de ajedrez les permite encontrar rápidamente buenas movidas. La mayor parte de lo que pensamos y hacemos se origina en el sistema 1 (Kahneman, 2013, 25).

El Sistema 2 es el que actúa en las personas que participan en una carrera de atletismo cuando se preparan para oír el disparo de revólver que dará comienzo a la prueba. Es decir, es un momento que requiere un extremo de concentración. El Sistema 2 también nos sirve para concentrarnos en lo que hacen los payasos en un circo o en la voz de una persona en un lugar donde hay mucho ruido. Con el Sistema 2 controlamos nuestro comportamiento en una situación de interacción social, como una fiesta o una reunión de trabajo. El Sistema 2 actúa cuando le damos a una persona nuestro número de teléfono, cuando llenamos un formulario con datos personales y cuando evaluamos la validez de un argumento lógico complejo. El Sistema 2 articula juicios y hace elecciones, pero a menudo respalda ideas y sentimientos que han sido generados por el Sistema 1. El Sistema 2 se caracteriza por recurrir a la atención y a la concentración y es lo que nosotros creemos que somos (Kahneman, 2013,415).

La mayor parte de lo que pensamos y hacemos se origina en el Sistema 1, pero el Sistema 2 puede tomar el control cuando las cosas se ponen difíciles, y generalmente tiene la última palabra (Kahneman, 2013, 25). El Sistema 2 no es un dechado de racionalidad. Sus habilidades son limitadas y también es limitado el conocimiento al que tiene acceso. No siempre pensamos bien cuando razonamos, y los errores no siempre se deben a intuiciones incorrectas. A menudo cometemos errores porque nuestro Sistema 2 no puede hacer nada mejor (Kahneman, 2013, 415).

Una de las tareas del Sistema 2 es dominar los impulsos del Sistema 1. Es decir, hay procesos de pensamiento que se encargan del autocontrol (Kahneman, 2013, 26). En la vida diaria es común enfrentar situaciones en las cuales se sienten impulsos a reaccionar de determinada manera. Una persona puede extenderse mucho en el relato de un acontecimiento, describiendo innecesariamente los detalles. O tal vez alguien cuenta una historia que ya nos contó antes varias veces en otras ocasiones. También puede suceder que la persona diga cosas muy desagradables para nosotros. En situaciones así es posible que el Sistema 1 de la persona que escucha se incline a reaccionar diciendo: «Cállate, por favor», o algo peor. En casos como esos, el Sistema 2 es el encargado de impedir que el Sistema 1 reaccione espontáneamente, de forma que se puedan controlar esas reacciones intuitivas. El Sistema 2, con calma, valora las consecuencias de los actos incontrolados y mantiene la serenidad que se requiere en ese momento para impedir un conflicto. Algunas personas son más como su Sistema 2; otras son más como su Sistema 1 (Kahneman, 2013, 48).

El uso de los términos «Sistema 1» y «Sistema 2» puede sugerir una imagen de autonomía y, de hecho, hay alguna evidencia de que los dos sistemas podrían corresponder a diferentes regiones del cerebro. Sin embargo, esa denominación no pretende describir dos complejos independientes. El término «sistema» no se usa para indicar conjuntos diferentes, sino que denomina procesos que se diferencian por su velocidad, su controlabilidad y los contenidos con los que operan (Kahneman y Sunstein, 2005).

Kahneman (2003) propone un modelo con cinco alternativas para mostrar las relaciones entre Sistema 1 y Sistema 2 en la elaboración de un juicio o a una decisión. Cuando la opinión, el juicio o la intención son motivados, puede suceder lo siguiente:

1-El Sistema 1 reacciona intuitivamente y el Sistema 2 lo aprueba.

2-El Sistema 2 ajusta (de manera insuficiente) la reacción del Sistema 1 a otros aspectos relevantes.

3-El Sistema 2 lo corrige (a veces excesivamente) por un sesgo reconocido explícitamente.

4-Se lo identifica como que viola una regla válida subjetivamente y se bloquea su expresión.

La quinta posibilidad es que no haya una respuesta intuitiva del Sistema 1, y desde el principio el Sistema 2 se encargue de desarrollar el proceso que conduce a la reacción. No hay forma de determinar de manera precisa las frecuencias relativas de estos resultados, pero la observación sugiere que los casos 1 y 2 son los más comunes y que el quinto es muy raro. Este orden sugiere que la mayor parte del comportamiento es intuitivo, hábil, no problemático y exitoso. Además, es probable que la conducta esté condicionada por principios intuitivos, impresiones e intenciones incluso aunque no la determinen completamente. Kahneman (2003, 717) menciona que un artículo de Haidt (2001) sugirió la imagen del perro intuitivo moviendo la cola racional.

Slovic et al. (2007, 1335) consideran que las imágenes, marcadas por sentimientos afectivos positivos y negativos, guían el juicio y la toma de decisiones. Fundamentados en varias investigaciones, concluyen que las personas utilizan una heurística afectiva para emitir juicios. Es decir, las representaciones de objetos y acontecimientos en la mente de las personas están etiquetadas con diversos grados de afecto. En el proceso de emitir un juicio o tomar una decisión, las personas consultan o hacen referencia a un «conjunto de afectos» que contiene todas las etiquetas positivas y negativas, asociadas consciente o inconscientemente a las representaciones. Así como lo imaginable, lo recordable y lo similar sirven como pistas para los juicios de probabilidad, el afecto puede servir como pista para muchos juicios importantes. Utilizar una impresión afectiva general y fácilmente disponible puede ser mucho más fácil y eficiente que sopesar los pros y los contras o recuperar de la memoria muchos ejemplos relevantes, especialmente cuando el juicio o la decisión requeridos son complejos o los recursos

mentales son limitados. Esta caracterización de un atajo mental lleva a etiquetar el uso del afecto como «heurístico». Citando a Zajonc (1968), Slovic et al. señalan que cuando se presentan objetos a un individuo repetidamente, la «mera exposición» es capaz de crear una actitud o preferencia positiva hacia esos objetos. El significado puede ser muy esquivo debido a su dependencia del afecto. Por lo tanto, las formas de significado que damos por sentado pueden ser ilusorias (1349).

1.2. SESGOS COGNITIVOS

En el marco de la teoría de los procesos duales, también se han estudiado patrones de pensamiento que afectan la toma de decisiones y limitan la objetividad de una persona al interpretar la información. Estos sesgos pueden conducir a conclusiones inexactas. A continuación, explico algunos de esos sesgos.

1.2.1. EL ESFUERZO Y EL SISTEMA 2

Uno de los problemas que usó Kahneman (2013,45) es el siguiente argumento lógico, que presentó ante estudiantes universitarios:

Todas las rosas son flores

Algunas flores se marchitan rápidamente.

Por lo tanto, algunas rosas se marchitan rápidamente.

La mayoría de las personas que leyeron el argumento estuvo de acuerdo en que es un silogismo válido. Ante un argumento así, a la mente llega, por lo general, una respuesta inmediata. Superar esa respuesta con un razonamiento implica trabajo. La mayoría de las personas no se toma el trabajo de pensar detenidamente el problema. Kahneman (2013, 35) afirma que la incapacidad para resolver problemas de ese tipo parece estar relacionada con una falta de motivación que conduce a no dedicarle suficiente esfuerzo al análisis. Parecería que hay una dosis importante de resistencia a iniciar los procesos que reciben la denominación de «Sistema 2».

1.2.2. LA SIMPLIFICACIÓN

Se puede plantear lo siguiente: «¿Podría ser Maruja una buena líder? Es fuerte e inteligente...». Ante una pregunta planteada de esa manera, la respuesta es, en general, afirmativa, porque la impresión que causan las cualidades, dada la escasa información disponible, permite afirmarlo. La medida del éxito del Sistema 1 es la coherencia de la historia que se ingenia para crear. En buena medida, la cantidad y la calidad de la información en la que se basa la historia es irrelevante. Cuando hay poca información, cosa que sucede frecuentemente, el Sistema 1 opera como una máquina de saltar a conclusiones. Es la consistencia de la información lo que importa para tener una buena historia, no el hecho de que la información esté completa. El Sistema 1 no es sensible, en general, a la calidad o cantidad de la información que da lugar a impresiones e intuiciones. (Kahneman, 2013, 85).

Así se hace posible alcanzar la coherencia y la tranquilidad cognitiva que posibilita aceptar un enunciado como verdadero. Es una explicación de por qué podemos pensar rápido, y cómo es

que podemos darle sentido a información parcial en un mundo complejo. Muchas veces, la historia que armamos es suficientemente cercana a la realidad como para poder actuar. Sin embargo, con mucha frecuencia actuamos con un exceso de confianza en lo que sabemos, aunque nos esté faltando información determinante para una decisión.

1.2.3. EL ENCUADRE COGNITIVO

Un estudio de McNeil et al. (1982) investigó las inconsistencias que puede causar el «encuadre cognitivo». A dos grupos de médicos se les dieron estadísticas sobre los resultados del tratamiento de cáncer de pulmón mediante cirugía. Los médicos de uno de los grupos recibieron los datos como tasa de supervivencia; los del otro grupo recibieron la misma información, pero como tasa de mortalidad. Las dos descripciones de los resultados de la cirugía a corto plazo fueron las siguientes:

La supervivencia a un mes es de 90%.

Hay una tasa de mortalidad de 10% en el primer mes.

La diferencia en las respuestas mostró que los médicos eran más propensos a recomendar la cirugía cuando se hacía referencia a la tasa de supervivencia que cuando se hacía referencia a la tasa de mortalidad, a pesar de que los datos eran equivalentes. El 84% de los participantes eligió la cirugía en la primera formulación, y el 50% eligió la cirugía en la segunda formulación. Un hallazgo importante del estudio fue que los médicos resultaron ser tan sensibles al encuadre como pacientes de hospital y estudiantes graduados de una escuela de negocios.

Las implicaciones éticas de las inconsistencias que causa el encuadre cognitivo son importantes. Por ejemplo, cuando se le exponen a un paciente las probabilidades de supervivencia de un

tratamiento para que el paciente tome la decisión de aceptarlo o no, la respuesta puede estar condicionada por la forma de exponer el riesgo (Patel, 2018, 214).

1.2.4. LA REPETICIÓN

Una forma efectiva de hacerle creer falsedades a las personas consiste en una repetición insistente, porque a menudo la familiaridad no se distingue de la verdad. Un estudio indica que, contrariamente al conocimiento aceptado, la creencia en todas las afirmaciones, así sean factibles o inverosímiles, aumenta con la repetición. Fazio y Pennycook (2019) se propusieron determinar si el efecto de la verdad ilusoria ocurre en todos los niveles de plausibilidad, o si se aplica solo a declaraciones ambiguas. Participaron 503 personas que evaluaron 80 afirmaciones, diseñadas para cubrir el rango completo de verosimilitud, desde «definitivamente falso» hasta «definitivamente verdadero». Los ejemplos de declaraciones altamente inverosímiles incluyeron: *Los elefantes pesan menos que las hormigas* y *La Tierra es un cuadrado perfecto*. Las declaraciones altamente factibles incluyeron: *El techo de la capilla Sixtina fue pintado por Miguel Ángel* y *La mayoría de los estadounidenses han viajado en algún tipo de vehículo*. Los resultados mostraron que las declaraciones repetidas tenían más probabilidades de ser calificadas como verdaderas que las declaraciones nuevas. La implicación para la vida diaria, donde los consumidores de noticias y productos a menudo están expuestos repetidamente a falsedades tanto plausibles como inverosímiles, es que incluso las mentiras patentes pueden volverse más creíbles, siempre que se repitan lo suficiente.

1.3. EL SESGO IMPLÍCITO

Los sesgos implícitos son sesgos discriminatorios basados en actitudes implícitas o estereotipos (Greenwald & Krieger, 2006, 951).

El sesgo implícito es uno de los objetos que desde hace unos años estudian las ciencias cognitivas y la filosofía y que tienen una influencia sustancial en la discriminación. Las teorías del sesgo implícito contrastan con las teorías psicológicas que consideran a las personas guiadas únicamente por sus creencias explícitas y sus intenciones conscientes. Partir de que hay una cognición implícita sugiere que los actores no siempre tienen control consciente e intencional sobre los procesos de percepción social, formación de impresiones y juicios que motivan sus acciones. El interés por este tema se relaciona con que en los últimos años ha habido una creciente atención en los círculos filosóficos a la representación desigual y a los climas hostiles para ciertos grupos marginados.

Por ejemplo, un estudio que examinó el sesgo implícito en profesionales médicos de Estados Unidos encontró que, en la medida en que los médicos tenían prejuicios implícitos contra los pacientes afroamericanos, tendían a no prescribir tratamiento para esos pacientes, aunque los síntomas eran los mismos que los de los pacientes blancos, para quienes sí hicieron las prescripciones correspondientes (Green et al, 2007, citado por Holroyd & Saul, 2018, 8).

En un estudio sobre prejuicios de género, Carlana (2018, citado por Holroyd & Saul, 2018,8) encontró que el grado en que los docentes tenían sesgos de género implícitos (atribuyendo más habilidad para las matemáticas a los varones que a las mujeres) se correlacionaba con los comportamientos en el aula, con expresiones que afectaban la confianza en sí mismas de las niñas, o conducía a menos interacciones con las estudiantes; eso llevaba a resultados diferentes para niños y niñas en el aula. En la medida en que los profesores tenían prejuicios de género implícitos en matemáticas, la mejora de las niñas fue notablemente menor que la de los niños de su clase.

1.4. SENSIBILIDAD A LA JUSTICIA Y PROCESOS DUALES

La sensibilidad a la injusticia es la tendencia a percibir y responder negativamente a la injusticia (Bondü y Kleinfeldt, 2021, 1). Según Lerner (2003, 389), hay dos procesos diferentes para identificar una injusticia: un proceso rápido y automático (heurístico) y un proceso lento y reflexivo. La reacción ante la injusticia parece tener dos formas: una relativamente simple, provocada automáticamente, es decir, una intuición moral, y un conjunto de juicios morales basados en la aplicación de normas convencionalmente aceptadas relativas a la justicia y el merecimiento: «quién» tiene derecho a «qué» de «quién».

Se trata, entonces, de dos vías bastante diferenciadas por las que las personas reaccionan ante hechos relacionados con la justicia. En una de esas reacciones la conciencia de una injusticia obvia ocurre automáticamente en respuesta a signos que están presentes en la situación y que resultan familiares para el sujeto. Esa reacción relativamente inmediata incluye una estimación de quién tiene la culpa y el imperativo de restablecer la justicia con casi ninguna consideración de las circunstancias. Los imperativos emocionales cognitivos y evaluativos y los que se relacionan con la justicia aparecen como un guión que incluye generalmente ira y castigo. Sin embargo, en otras ocasiones todos los elementos del escenario de justicia son consecuencia de consideraciones muy pensadas acerca de las circunstancias relevantes. Allí se incluyen valoraciones de lo que alguien puede merecer, el grado en que un resultado es insuficiente para alcanzar lo que él o ella merecen, las atribuciones de responsabilidad y culpabilidad a posibles agentes de la injusticia y varios cursos de acción posibles (Lerner, 2003, 389).

Lerner sostiene que las evaluaciones de justicia basadas en heurísticas a menudo toman la forma bastante primitiva de simples asociaciones univalentes de resultados, características personales, emociones y actos restaurativos. Por ejemplo: a las personas malas les suceden cosas malas,

causadas por personas malas; personas similares merecen resultados similares. Por otro lado, las evaluaciones sistemáticas y las respuestas posteriores reflejan reglas de pensamiento convencionales, incluida la regla normativamente apropiada para determinar el merecimiento, la culpa y el restablecimiento de la justicia; por ejemplo, el mérito, la igualdad y la norma. Además, mientras las respuestas heurísticas ocurren automáticamente, la persona, para involucrarse en procesos de pensamiento sistemáticos, debe tener incentivos que incluyan suficiente tiempo y recursos cognitivos. (Lerner, 2003, 389).

1.5. SENSIBILIDAD A LA JUSTICIA Y PODER

El acceso a la justicia en una sociedad se encuentra estrechamente relacionado con el poder de personas y grupos sociales. La igualdad ante la ley, por ejemplo, un principio garantizado en muchas sociedades modernas, depende en buena medida, como sucedía en la Roma antigua, del poder que posee cada persona, entendiendo el poder en el sentido del control desproporcionado sobre otras personas, como resultado de la capacidad de asignar recompensas y administrar castigos (Fast & Chen, 2009, 1406).

El poder suele ser acompañado de una visión inflada de uno mismo. Quienes ostentan poder sobreestiman el grado en que realmente poseen control sobre los resultados, por lo que son más optimistas y tienen mayor autoestima (Sawaoka et al, 2015, 1). Estos autores, en cuatro estudios, consiguieron mostrar que las personas que se sentían poderosas percibieron más rápidamente una injusticia que las afectaba y reaccionaron más rápidamente que personas con menos poder. Los participantes a los que se había dotado de un alto poder fueron más sensibles a las violaciones de la justicia distributiva que las que fueron víctimas. Según el estudio, el poder aumenta las expectativas de las personas de que serán tratadas de manera justa. El poder también aumentó la sensibilidad a las violaciones de la justicia interpersonal. Finalmente, las

personas poderosas fueron más rápidas a la hora de actuar contra situaciones injustas que las que fueron víctimas. A pesar de que las personas sin poder tienen más probabilidades de ser víctimas de la injusticia y, por lo tanto, pueden tener un mayor incentivo para percibir y reaccionar ante estas situaciones, son los poderosos los que son más perceptivos de las injusticias relevantes para sí mismos. Esta investigación se basó en trabajos anteriores que demuestran que el poder facilita la sensación de derecho. Los autores sugieren que este derecho se extiende a las expectativas sobre la justicia: las personas poderosas esperan recibir tratos justos y son más rápidas para percibir situaciones injustas que violan esas expectativas. Además, el poder aumentó la sensibilidad a la injusticia solo cuando los propios participantes eran las víctimas, pero no cuando otra persona era víctima de un trato injusto. Aunque los poderosos tienden a no tratar a los demás de manera justa y equitativa, son más rápidos en darse cuenta cuando ellos mismos reciben un trato injusto y en tomar medidas contra ese trato injusto (Sawaoka, 2015,9).

1.6. SENSIBILIDAD A LA JUSTICIA Y HERENCIA

Desde los años ochenta del siglo pasado se vienen desarrollando estudios sobre gemelos que tratan de establecer si algunas actitudes y preferencias de las personas tienen componentes genéticos.

Según Fowler & Schriber (2008), los primeros trabajos sobre estos temas no se dedicaron a determinar específicamente si las orientaciones políticas son hereditarias, y los científicos políticos se mantuvieron alejados del tema del carácter hereditario de las actitudes sociales hasta el año 2005. En ese año el American Political Science Review publicó un reanálisis de preguntas sobre política en una encuesta a gemelos acerca de sus actitudes sociales. Los

resultados sugirieron que las ideologías liberal y conservadora son hereditarias (912). Investigaciones posteriores han sugerido que hay factores hereditarios relacionados con el comportamiento político y la cooperación, pero no se ha indicado qué genes participan (Fowler & Schriber, 2008, 913). Administrando cuestionarios a 610 pares de gemelos, Eftedal et al. (2022) consiguieron identificar dos factores hereditarios que permiten explicar correlaciones entre las diferentes perspectivas de sensibilidad a la justicia. Denominaron al primer factor «sensibilidad principista a la justicia» (Principled JS). Tener una motivación moral basada en principios de justicia es ver la justicia como algo valioso en sí mismo, independientemente de quién pueda perder o beneficiarse de una situación determinada. Esto se relaciona con lo que se ha encontrado en estudios de juegos, donde se ha podido determinar que las personas a veces pueden actuar como si la virtud fuera su recompensa, eligiendo incluso sacrificar su propio beneficio financiero. Una mayor preocupación por la justicia en sí misma conduciría a las personas que la experimentan a una mayor sensibilidad ante toda injusticia.

Los autores de esa investigación denominaron al otro factor que identificaron «sensibilidad oportunista a la justicia» (Morally opportunistic JS). La idea de que las personas puedan emitir juicios sobre la justicia en forma instrumental y oportunista está respaldada por investigaciones en psicología moral y en el razonamiento motivado. Este último es un razonamiento al servicio de algún interés personal (Epley, 2016, 134). Por ejemplo, al juzgar la gravedad de las violaciones de las normas relacionadas con la libertad de expresión, las personas pueden evaluar más severamente las restricciones a las expresiones con las que están de acuerdo. Esto puede suceder aún en el caso de que esas personas nieguen explícitamente que el contenido de las expresiones cumple un papel en los juicios que emiten.

Los resultados de la investigación sugieren: (a) que las respuestas a la injusticia pueden estar influidas tanto por motivaciones moralmente fundamentadas como por motivaciones egoístas y oportunistas; (b) que estos motivos se reflejan en rasgos latentes que tienen una base genética;

y (c) que están genéticamente asociados con otros rasgos de personalidad y actitudes que expresan estrategias generales para la cooperación altruista, confiada, versus la dominación y la monopolización de recursos (Eftedal et al., 2022, 10).

Los autores del estudio señalan que su investigación destaca la compleja relación entre la sensibilidad a la justicia y la moralidad. Las reglas morales tienen, por lo general, una imparcialidad intrínseca, de modo que a veces son beneficiosas para la persona y otras veces son un obstáculo. Una persona con principios experimenta motivaciones en proporción a lo que la situación exige en términos morales, independientemente de quien se beneficie. El oportunista moral, por otra parte, ha exagerado o atenuado motivaciones, dependiendo de lo que mejor sirva a sus intereses egoístas, posiblemente sin siquiera ser consciente de ello. Para la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, las respuestas a la injusticia serán compromisos entre ambos tipos de motivación (Eftedal et al, 2022, 12).

1.7. PERSPECTIVAS DE SENSIBILIDAD A LA JUSTICIA

Los diferentes sujetos reaccionan en forma desigual ante situaciones de injusticia (Baumert et al, 2022,1). Mientras que algunos perciben fácilmente las injusticias que los rodean y reaccionan agresivamente, con emoción, con pensamientos recurrentes y motivación para restaurar la justicia, a otros les importa menos. Estas diferencias en la sensibilidad a la injusticia son relativamente estables y consistentes en todos los tipos de injusticia: distributiva, retributiva y procesal (Baumert et al, 2022, 8). Aunque la gente generalmente prefiere la justicia y busca evitar la injusticia, los individuos difieren tanto en su propensión a percibir la injusticia en una situación particular como en la motivación para responder a casos de injusticia. Entender estas diferencias es una cuestión central en el derecho, la política, la economía, la psicología, la ética médica y los negocios. (Decety & Yoder, 2016, 6).

Según Gollwitzer et al. (2009, 99), algunas personas están profundamente preocupadas por la injusticia, son más propensas a interpretar situaciones sociales en términos de justicia, experimentan fuertes emociones negativas ante la injusticia y tienden a reflexionar más sobre la supuesta injusticia. Otras personas son relativamente insensibles ante la injusticia; la justicia no es un tema frecuente en su vida social, la injusticia no las afecta emocionalmente ni le dedican atención especial. Estas personas también están menos motivadas para actuar contra las injusticias.

Schmitt et al. (2005, 202) identifican tres perspectivas de sensibilidad ante la injusticia: la de la víctima, la del perpetrador y la del observador. Posteriormente, otros autores desdoblaron la perspectiva del perpetrador para plantear cuatro perspectivas: a) cuando una persona experimenta una desventaja o un trato injusto (sensibilidad de víctima); b) cuando se beneficia pasivamente de una injusticia (sensibilidad de beneficiario); c) cuando se beneficia activamente de un acto de injusticia (sensibilidad de perpetrador); y d) al presenciar injusticias que afectan a otros (sensibilidad de observador) (Baumert, 2022, 7).

Las perspectivas de sensibilidad ante la justicia han demostrado ser poderosos predictores de reacciones relacionadas con la justicia. Parecen tener importantes implicaciones en las actitudes individuales y en la forma en que se resuelven ciertas situaciones sociales. Las perspectivas de sensibilidad a la injusticia implican distintos patrones de procesamiento y reacciones posibles ante las injusticias. La sensibilidad de víctima parece implicar preocupaciones egoístas por la justicia y la autoprotección y, en ciertas condiciones, tendencias más bien antisociales. Beneficiario, perpetrador y observador, por el contrario, son sensibles a situaciones que afectan a otros y manifiestan inclinaciones por la vida social. Es importante destacar que hay fuertes indicios de que las cuatro posiciones tienen vigencia en diferentes contextos culturales. En una comparación transcultural entre Alemania, Australia y zonas urbanas y rurales de Filipinas, (Baumert et al., 2020) pudieron estudiar las relaciones entre la sensibilidad a la justicia, las

diferentes perspectivas y el comportamiento cooperativo. En el estudio participaron 677 estudiantes, y se usó la técnica del «juego de confianza». Los resultados indicaron que, independientemente del contexto cultural, la sensibilidad a la justicia desde la perspectiva de la víctima se relacionaba con una menor disposición a cooperar bajo la amenaza de explotación. Por otro lado, las sensibilidades desde las perspectivas de observador, beneficiario y perpetrador se asociaron con una mayor cooperación.

Por los resultados de la investigación, parece razonable suponer que en esas diferentes culturas las perspectivas de sensibilidad a la justicia tienen efectos psicológicos similares.

1.7.1. SENSIBILIDAD DE VÍCTIMA

La sensibilidad de víctima se puede resumir en el siguiente enunciado: Me irrita que otros estén mejor que yo sin merecerlo. (Baumert y Schmitt, 2016, 7). Se ha descubierto que la sensibilidad de víctima puede predecir una renuencia a cooperar y transgresiones de normas (Gollwitzer & Rothmund, 2011). La sensibilidad de víctima consiste en la percepción inmediata de una victimización injusta que la afecta, y da lugar a pensamientos recurrentes y a una ira intensa al haber experimentado victimización. También se caracteriza por fuertes intenciones de protestar y reparar la injusticia (Mohiyeddini & Schmitt, 1997), (Baumert et al. 2022). Además, hay fuertes indicios de que las personas que con frecuencia se sienten tratadas injustamente también son menos reacias a tratar a las demás de forma injusta (Bondü et al., 2021, 9).

Debido a que las personas con sensibilidad de víctimas conciben la explotación como particularmente condenable, se puede suponer que dan un peso desproporcionado a las señales contextuales que indican que sus interlocutores no merecen confianza. Cuando tales señales

están presentes, en las personas con sensibilidad de víctima se activaría lo que se podría llamar una mentalidad desconfiada. Esta mentalidad implica interpretaciones hostiles y la legitimación de las transgresiones de normas como medio para la autoprotección. (Baumert y Schmitt, 2016, 22).

1.7.2. SENSIBILIDAD DE BENEFICIARIO Y DE PERPETRADOR

La sensibilidad del beneficiario se puede resumir en el siguiente enunciado: Me siento culpable cuando estoy mejor que otros sin razón. La sensibilidad del perpetrador se puede resumir así: Me siento culpable cuando me beneficio a costa de otros (Baumert y Schmitt, 2016, 7). A diferencia de la perspectiva de víctima, la sensibilidad del beneficiario y la sensibilidad del perpetrador sitúan al sujeto como favorecido por la injusticia y como responsable activo de ella. Desde ambas perspectivas, lo típico de la reacción afectiva ante las injusticias percibidas es la culpa (Weiss et al., 1999, 791).

Se ha estudiado la relación entre las sensibilidades de beneficiario y perpetrador con la desvinculación moral. La desvinculación moral consiste en un conjunto de mecanismos cognitivos que nos permiten eludir nuestras normas morales y comportarnos inmoralmente sin sentir angustia (Moore, 2015, 199). Según la teoría, los controles internos solo funcionan eficazmente cuando están activados. Los mecanismos de desvinculación moral desarticulan nuestros estándares internos, haciéndolos ineficaces. En un estudio longitudinal con adultos jóvenes, se encontró que las sensibilidades de beneficiario y perpetrador se correlacionaban negativamente con tendencias de desvinculación moral. (Maltese y Baumert, 2019, 4).

La sensibilidad del beneficiario y la sensibilidad del perpetrador comparten una fuerte motivación por restaurar la justicia y compensar a las víctimas de injusticias que la persona cometió o de las que se benefició. Los estudios empíricos han destacado las tendencias al

altruismo involucradas en la sensibilidad de beneficiarios y perpetradores (Baumert et al., 2022, 10)

La determinación de esas características se ha hecho recurriendo a experimentos como el «juego del dictador» (Lotz et al, 2013). Este es un experimento para medir cuánto le importa a una persona el bienestar de otra. Participan dos personas. A la persona A se le asigna una cantidad de dinero y esa persona puede decidir cómo se reparte ese dinero entre las dos personas que participan. La persona A le da a la persona B lo que A decide darle. Esa es una decisión anónima y que se realiza una sola vez. Si A no le da nada a B, B no recibe nada, pero se le informa que un dictador anónimo decidió no enviarle nada. Es decir, en ese caso B sabrá que no le darán dinero, pero no podrá hacer nada. Una gran cantidad de estudios sugiere que la mayoría de las personas que actúan como A no se queda con todo el dinero, sino que entrega algo a quien ocupa la posición B.

Aquí es donde entra el concepto de sensibilidad a la injusticia. Incluso en situaciones que tentaban a los participantes a comportarse de manera egoísta, los individuos con alta sensibilidad como beneficiarios o perpetradores tenían más probabilidades de compartir de manera equitativa en escenarios del juego del dictador (Lotz et al., 2013).

1.7.3. SENSIBILIDAD DE OBSERVADOR

La sensibilidad del observador se puede resumir así: Me irrita que alguien esté peor que otros sin merecerlo (Baumert y Schmitt, 2016 ,7).

Según Baumert (2022, 11), de manera similar a las sensibilidades del beneficiario y del perpetrador, la sensibilidad del observador implica preocupaciones genuinas de justicia e inclinaciones relacionadas con el bienestar de los demás. Para la sensibilidad del observador, la

motivación para restaurar la justicia se manifiesta en tendencias punitivas hacia el perpetrador y en solidaridad hacia víctimas de la injusticia.

Schmitt et al. (2010, 23) sostienen que la perspectiva del observador incluye un elemento de personalidad que no forma parte de la sensibilidad del beneficiario y del perpetrador: la asertividad como faceta de la extraversión. Esta correlación entre la sensibilidad del observador y la asertividad sugiere que los individuos con sensibilidad de observador están motivados no solo por una preocupación por la justicia en las interacciones entre los demás. También parecen tener suficiente confianza en sí mismos para intervenir cuando se enfrentan con injusticias como observadores.

1.8. ANTECEDENTES BIOLÓGICOS DE LA VIDA SOCIAL

Usé algunas obras del neurocientífico y filósofo Antonio Damasio como principales fuentes para analizar las consecuencias de los hallazgos de la neurociencia para la filosofía. En su libro *El error de Descartes: emoción, razón y cerebro humano* (2005), Damasio desafía la visión cartesiana tradicional que separa razón y emoción. Sostiene que las emociones no son obstáculos para la toma racional de decisiones sino componentes integrales. Según él, el error de Descartes fue la separación abismal entre cuerpo y mente, entre una cosa corporal dimensionada e infinitamente divisible, por un lado, y la cosa mental que es imposible de dimensionar y de dividir.

Damasio (2018, 19) sostiene que las manifestaciones culturales de los seres humanos y lo que él llama la «gobernanza social» (*social governance*) tuvieron un comienzo modesto cuando todavía no estaban presentes los mamíferos en el escenario de la vida. Para sentir y para responder, los organismos unicelulares dependían de moléculas. Era el recurso con que contaban para detectar ciertas condiciones de su entorno, incluyendo la presencia de otros seres,

y para guiar las acciones necesarias para organizar y mantener su vida en un ambiente que se puede denominar «social». Se sabe que las bacterias que se encuentran en tierras fértiles, ricas en nutrientes, pueden vivir con relativa independencia. Sin embargo, las bacterias que viven en terrenos donde los nutrientes son escasos se agrupan para sobrevivir. Las bacterias tienen la capacidad de determinar cuántos organismos individuales hay en los grupos que forman y pueden evaluar la fortaleza del grupo. Dependiendo de la capacidad de este, pueden involucrarse o no en batallas por la defensa de su territorio. Pueden alinearse para construir una empalizada y pueden segregar moléculas que constituyen un velo muy fino que protege la formación. Es lo que pasa cada vez que nos duele la garganta por una afección bacteriana. Cuando las bacterias conquistan mucho territorio en la garganta, nos da una ronquera y perdemos la voz. Los sistemas de comunicación que usan para extender su dominio y los resultados que obtienen son tan espectaculares que hacen pensar en sentimientos, consciencia y razón, aunque las bacterias no tienen ninguna de esas capacidades; tienen antecedentes de esas capacidades.

Las bacterias son la forma de vida más antigua; tienen casi cuatro mil millones de años de vivir en la Tierra. Su cuerpo es una sola célula, que no tiene núcleo. No tienen cerebro ni lo que se podría llamar una «mente». Sin embargo, pueden cooperar entre ellas y asumen lo que Damasio llama una cierta «actitud moral». Mediante las moléculas que cada una segrega, detectan a los miembros de su grupo, lo que se podría denominar su «familia». Cuando las bacterias detectan que algún miembro no se incorpora activamente a la defensa del grupo, lo aíslan aunque compartan el mismo genoma. Las bacterias son capaces de aliarse con sus enemigos para poder sobrevivir.

Para Damasio sería una tontería reducir la sofisticación de las reglas morales desarrolladas por los seres humanos al comportamiento espontáneo de las bacterias, pero sería igualmente una tontería no reconocer que las simples bacterias han gobernado sus vidas durante miles de

millones de años de acuerdo con un esquema automático que es un precedente de varios comportamientos e ideas que los humanos han usado en la construcción de sus culturas. Nuestras tendencias naturales nos han guiado hacia una elaboración consciente de principios básicos y no conscientes de cooperación y lucha que han estado presentes en el comportamiento de muchas formas de vida.

1.9. LA HOMEOSTASIS

Hay un terreno común entre el comportamiento de las bacterias y las soluciones de los seres humanos; ese terreno común se puede identificar en la dinámica de la *homeostasis* (Damasio, 2018, 25).

La homeostasis se refiere al conjunto de operaciones fundamentales que se encuentran en el núcleo de la vida, desde la más primitiva bioquímica hasta el presente. Es el imperativo poderoso e inconsciente que representa para cada organismo, grande o pequeño, la posibilidad de mantenerse vivo y proyectarse con éxito hacia el futuro.

Al principio, en fisiología, la homeostasis fue conceptualizada como un conjunto de mecanismos automáticos que pertenecían exclusivamente al ambiente interno del organismo. A menudo se explicaba la homeostasis con la analogía del termostato: al alcanzar una cierta temperatura, el dispositivo suspende o inicia una determinada operación, calentando o enfriando. Ese concepto tradicional de homeostasis es el de un proceso que permite a los organismos mantener un equilibrio interno estable, imprescindible para el bienestar y la supervivencia.

Damasio sostiene que la homeostasis no solo se orienta hacia la estabilidad. Se trata de un comportamiento del que puede decirse que se orienta al futuro del organismo, una inclinación

a proyectarse en el tiempo por medio de una regulación optimizada de la vida y de la reproducción: «One might say that organisms want their health and then some» (Damasio, 2018, 45).

La homeostasis se encuentra presente en cada célula de nuestro organismo, hecho de trillones de células, en los billones de neuronas del cerebro humano y en los incontables fenómenos culturales que las agrupaciones de organismos humanos han estado construyendo y recomponiendo durante milenios. Es el esfuerzo del organismo por hacer perdurar y mejorar sus sensaciones.

Homeostasis has been the basis for the value behind natural selection, which in turn favors the genes –and consequently the kinds of organisms– that exhibit the most innovative and efficient homeostasis. The development of the genetic apparatus, which helps regulate life optimally and transmit it to descendants, is not conceivable without homeostasis (Damasio, 2018, 26).

Entendido como expresión individual, el organismo humano, desde que se asoma a la vida, busca instintivamente mantenerse vivo y dominar su entorno, incluyendo en este a los otros organismos. Esas dos tendencias son indistinguibles: sobrevivir y dominar. Para satisfacer esas necesidades, el organismo busca las condiciones que garanticen estabilidad y control. Esos contenidos de su comportamiento son constantes, a menos que sea afectado por algún factor externo o interno que comprometa su homeostasis. Mientras no sea así, luchará siempre por mantenerse en condiciones que favorezcan su crecimiento, su salud y su reproducción.

Las implicaciones de esta concepción son cruciales para la filosofía porque afirman la lucha permanente de los organismos para mantenerse en la vida, pero no únicamente en la forma de la supervivencia sino en la necesaria pugna por la superioridad y el dominio. La forma de

agencia que toma la homeostasis aplicada a la filosofía práctica es la del organismo. El organismo es el principal actor del proceso homeostático.

Los organismos pueden agruparse y formar conjuntos para articular los esfuerzos de varios individuos y enfrentar determinadas circunstancias. La familia, en nuestra cultura, es un organismo colectivo que puede operar como una estructura compleja, que incluye una división del trabajo, un régimen de toma de decisiones y una jerarquía de poder. La familia puede ser una alternativa para enfrentar circunstancias adversas de sus miembros y puede competir con otras familias o enfrentarse a organismos más complejos. La homeostasis se puede extender aún más, a grupos grandes de personas. Sin embargo, la homeostasis no afecta espontáneamente a grupos numerosos, sino que tiende a hacer su labor principalmente en organismos individuales.

Las emociones y las sensaciones son esenciales para la homeostasis porque actúan como señales que nos informan sobre el estado de nuestro cuerpo y nos motivan a realizar acciones que favorecen el equilibrio interno. El pensamiento consciente y racional, en este contexto, puede verse como una extensión de los procesos homeostáticos. Los procesos reflexivos y la toma de decisiones no pueden separarse de las emociones y los sentimientos. Estos procesos emocionales y sensibles son, en sí mismos, mecanismos que ayudan a regular la homeostasis al influir en nuestras decisiones y comportamientos de manera que promuevan la supervivencia y el bienestar.

Para entender los procesos homeostáticos hay que tener en cuenta que es el conjunto del organismo humano el que interactúa con el entorno. No hay reacciones únicamente cerebrales, y no hay reacciones únicamente corporales. Cuando usamos nuestros sentidos, el cuerpo y el cerebro interactúan conjuntamente con el entorno. Percibir el entorno no es simplemente recibir señales en nuestro cerebro. Todo el organismo reacciona y se modifica para que la interacción

sea la mejor posible. Percibir es tanto recibir señales del entorno como actuar sobre él. El organismo actúa continuamente sobre el entorno, y el cerebro y el cuerpo actúan conjuntamente. Damasio afirma que nuestro organismo contiene un cuerpo, un sistema nervioso y una mente que se deriva de ambos.

Se puede afirmar que las capacidades humanas se desarrollaron en función de la homeostasis. La reflexión y el pensamiento consciente están profundamente ligados a los procesos biológicos que buscan mantener el equilibrio interno del organismo. El pensamiento no es un fenómeno aislado, sino que está integrado en un sistema más amplio.

Para Damasio las reacciones homeostáticas, que se expresan en sensaciones, son estímulos para las respuestas que dieron lugar a las culturas humanas. Es concebible que las sensaciones hayan motivado las artes, la investigación filosófica, las creencias religiosas, las reglas morales, la justicia, los sistemas de gobernanza política, las instituciones económicas, la tecnología y la ciencia (2018, 26). Prácticas e instrumentos en cada una de esas áreas requirieron que se tuvieran sensaciones de deterioro homeostático, como dolor, sufrimiento o amenaza, o de provecho homeostático, como un resultado beneficioso, y que esas sensaciones sirvieran como motivo para explorar las posibilidades de situaciones estimulantes.

Algunos ejemplos de respuestas culturales, en el lado positivo del balance, incluyen el anhelo de aliviar el sufrimiento de los otros y disfrutar de buscar los medios para hacerlo; considerar placentero el encontrar formas de mejorar la vida de los otros, o disfrutar de estudiar los misterios de la naturaleza e intentar resolverlos. En el lado negativo, un lugar prominente ocupa la violencia entre los seres humanos. Su causa principal fue un sistema nervioso cuyo desarrollo posiblemente llegó a su más alta expresión en los grandes simios. Esa violencia se originó principalmente en los machos, y fue un rasgo adaptativo que la evolución biológica no ha erradicado (Damasio, 2018, 173-174).

El concepto de un impulso vital que pone al género humano en un mismo plano con los demás organismos tiene antecedentes en pensadores como Hobbes y Spinoza. Damasio menciona varias referencias al *conatus* que se encuentran en la *Ética* de Spinoza. Para Spinoza, el *conatus* es lo que hace que las cosas se esfuercen en perdurar en su ser. El término *conatus* en latín se traduce generalmente como esfuerzo. En la filosofía de Spinoza, el *conatus* se refiere al esfuerzo de cada cosa, incluida cada persona, para mantenerse viva y aumentar su capacidad de vivir. En la *Ética*, Spinoza define el *conatus* de la siguiente manera: «Cada cosa, en cuanto está en sí, se esfuerza por perseverar en su ser» (Spinoza, 2000, 132).

Ese esfuerzo por perdurar es la esencia misma de la cosa. En el caso de los seres humanos, ese esfuerzo se manifiesta como el impulso fundamental que subyace a todas nuestras acciones, deseos y emociones. Esa concepción no admite el libre albedrío. Spinoza sostiene que todas nuestras acciones y decisiones están determinadas por nuestro *conatus* y las circunstancias que lo afectan. En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otras y ésta a su vez por otra, y así al infinito.

Dado que el *conatus* está presente en todos los seres, nuestras acciones y deseos están constantemente interactuando con el *conatus* de otros seres. Esta relación puede ser causa de conflictos o colaboraciones, dependiendo de cómo las ambiciones de cada uno se dispongan. Spinoza plantea que, por ejemplo, Pedro puede causarle pesar a Pablo porque tiene algo que se parece a cosas que Pablo odia o porque Pedro tiene algo que Pablo quisiera tener. En una situación así puede llegar a suceder que Pablo odie a Pedro, por lo que podría ser que Pedro odiara también a Pablo. Podría suceder que se enemistaran y que pelearan. La emoción de pesar es siempre una pasión, y por eso es que los hombres, en la medida en que estén afectados por pasiones, pueden enfrentarse unos a otros (Spinoza, 2000). Spinoza entiende el *conatus* como una característica de todas las cosas, animadas y no animadas.

Ese concepto fue desarrollado también por Schopenhauer y por Nietzsche. Para Schopenhauer la voluntad es una fuerza ciega y pujante que subyace a toda realidad. Es un impulso fundamental e inconsciente que existe más allá de nuestra percepción. Para él, la voluntad es la cosa en sí, el contenido interior, la esencia del mundo. La vida, el mundo visible, el fenómeno, es solo el espejo de la voluntad. El mundo es la expresión de la voluntad que anima todas las cosas (Schopenhauer, 1909).

Nietzsche afirma que la voluntad unifica una gran variedad de sentimientos y afectos (Nietzsche, 2018), y señala que si el organismo solo llegara a perseverar en su ser, se opondría al cambio, porque llegaría a una estabilidad ideal. Para Nietzsche, lo que tiene vida muestra claramente que hace todo lo posible no solo para perseverar, sino para ser más. (2018).

Damasio (2018) plantea interpretaciones de lo humano que se relacionan explícita e implícitamente con el pensamiento de estos filósofos. Afirma que las tesis de Spinoza se pueden entender como que el organismo está constituido para mantener la coherencia de sus estructuras y funciones el mayor tiempo posible contra las eventualidades que lo amenazan.

Como lo señala Spinoza en su ejemplo de Pedro y Pablo, el organismo individual se enfrentará a otros organismos individuales, con los cuales se planteará la posibilidad de superarlos o de unirse a ellos. Damasio sostiene que esa capacidad ya está presente en organismos mucho más primitivos: «The principle is always the same: organisms give up something in exchange for something that other organisms can offer them; in the long run, this will make their lives more efficient and survival more likely». (Damasio, 2018, 55).

Esta interpretación de los comportamientos humanos sugiere que las estrategias políticas, las organizaciones sociales, las intervenciones de los líderes, son siempre, inevitablemente, el producto de un esfuerzo homeostático por la supervivencia y la superación.

De esta manera, lo que puede aportar la neurociencia a nuestra concepción de lo humano es la noción de que toda práctica humana obedece, en lo fundamental, a impulsos que toman la forma de sensaciones y emociones y que constituyen un núcleo biológico primigenio, en el cual el procesamiento de la información, la toma de decisiones y los razonamientos se encuentran subordinados a una voluntad no reflexiva por adquirir más estabilidad y más poder.

Hay cuatro aspectos importantes que Damasio (2018) destaca en la homeostasis. Uno de ellos, como señalé anteriormente, es que la homeostasis no consiste únicamente en una regulación como la de los termostatos, sino que se orienta a garantizar el futuro del organismo, incluyendo su reproducción.

Además, las operaciones fisiológicas rara vez actúan de acuerdo a puntos fijos como los de un termostato. Por el contrario, hay pasos y grados en escalas que corresponden a mayor o menor perfección del proceso regulatorio, que a su vez se relacionan con lo que llamamos sensaciones. Estas son las que hacen innecesario consultar a cada rato a un especialista para conocer nuestro estado de salud. Las sensaciones nos dan una idea aproximada de nuestro bienestar: “Feelings accompany the unfolding of life in our organisms, whatever one perceives, dreams, remembers, imagines, reasons, judges, decides, plans or mentally creates” (Damasio, 2018, 100).

Otro aspecto importante para entender la homeostasis es el que se relaciona con el manejo de la energía. La esencia de la homeostasis es la enorme tarea de obtener y administrar correctamente la energía. Se trata de una actividad monumental para cualquier organismo, y especialmente para los organismos humanos, debido a su especial complejidad. Ese accionar del organismo con relación a la energía puede iniciarse a niveles fisiológicos bajos para culminar en niveles muy altos de funcionamiento, como la cognición.

Adicionalmente a los tres aspectos anteriores, Damasio destaca el carácter homeostático de sistemas en los cuales mentes conscientes deliberan, en forma individual o articulando grupos

sociales, para interactuar con mecanismos automáticos y crear nuevas formas de regulación. Este orden tiene los mismos propósitos de la homeostasis automática, es decir, alcanzar estados de vida que garanticen la estabilidad y el futuro del organismo, pero mediante la construcción de lo que podemos denominar culturas humanas. En esta construcción resultan determinantes las sensaciones y las emociones. La medicina y las artes son inimaginables sin la intervención de los afectos. Sobre este último concepto Damasio (2019) dice que es “...a wide tent under which I place not only all possible feelings, but also the situations and mechanisms responsible for producing them, responsible that is, for producing the actions whose experiences become feelings” (100).

El paciente enfermo, el amante abandonado, el guerrero herido, el trovador enamorado, todos experimentan sensaciones. Sus situaciones y sus sensaciones motivan respuestas inteligentes en ellos y en otros en su entorno.

Este es uno de los puntos del análisis donde se plantea la relación entre naturaleza y cultura. Damasio sostiene que los placeres que se derivan de una obra de arte están relacionados con un origen terapéutico, pero pueden remontarse hacia «nuevas regiones intelectuales», donde se asocian a complejidades de ideas y significados. Para este autor, una de las tareas de la cultura ha sido domar la bestia que ha estado presente tan a menudo y que sigue viva como recordatorio de nuestros orígenes (Damasio, 2018).

La lucha homeostática por la dominación da como resultado un conjunto de relaciones de poder. Algunos organismos acumulan más poder que otros, rasgo que se hace presente en los conjuntos de organismos, como la familia, la comunidad o la nación. Al ser la homeostasis una fuente de energía que opera principalmente en los individuos, se crean condiciones para conflictos permanentes. La distribución desigual del poder parece no tener solución, y puede conducir a crisis.

Los sesgos que investigan las ciencias cognitivas confirman la profundidad del error posible en la experiencia subjetiva. La realidad que percibimos es una construcción de nuestro sistema nervioso. Los individuos tienen sistemas nerviosos diferentes, lo que conduce inevitablemente a percibir un mismo objeto de manera diferente (Seth, 2019).

Las pugnas de poder entre organismos que perciben el entorno de manera diferente conducen por lo general a conflictos, algunos catastróficos para la humanidad. En esos grandes conflictos se manifiestan las limitaciones de la cultura para doblegar el poder de los impulsos primarios.

1.10. LA RAZÓN SEGÚN LA NEUROCIENCIA

Damasio denomina «high reason» a la tradición de toma de decisiones que le confiere un peso decisivo a la razón.

The «high reason» view, which is none other than the common-sense view, assumes that when we are at our decision-making best, we are the pride and joy of Plato, Descartes and Kant. Formal logic will, by itself, get us to the best available solution for any problem (2005, 171).

Damasio propone que nos imaginemos como un empresario que quiere hacer un negocio lucrativo con un nuevo cliente que es, al mismo tiempo, enemigo declarado de nuestro mejor amigo. Queremos hacer el negocio pero no queremos perder la amistad. Ante el problema, se plantean ordenadamente los diferentes escenarios posibles y se hace un análisis de costo-beneficio. Se infiere lógicamente qué es lo bueno y lo malo en la situación. Como no hay únicamente dos alternativas, el análisis no es sencillo. Se deben sopesar las diferentes consecuencias de cada opción a futuro y evaluar ganancias y pérdidas. Hay varias soluciones posibles, con diferentes matices, y la labor deductiva es compleja. Una parte sustancial de los

cálculos consiste en la generación continua de muchos escenarios imaginarios, con elementos visuales y sonoros, y en la generación, junto a los escenarios, de narrativas verbales que son fundamentales para sostener el proceso de inferencia lógica.

Si esta estrategia es la única disponible, dice Damasio, la racionalidad no funcionará. En el mejor de los casos, la decisión tomará muchísimo tiempo. En el peor de los casos, será imposible llegar a una solución porque nos perderemos en los detalles de los cálculos. Los procesos de pensamiento serán tan complejos que perderemos el control. La atención y la memoria tienen capacidades limitadas.

Las investigaciones de Damasio en neurociencia le han sugerido que la estrategia estrictamente racional propuesta por Kant y otros filósofos tiene más que ver con la forma como toman decisiones los pacientes que tienen daños en la zona prefrontal del cerebro que con la forma como proceden las personas normales. Es decir, pretender que los seres humanos se constituyan en amos de sus pasiones mediante un esfuerzo de la razón es una empresa que es posible principalmente para casos límite de pacientes con lesiones cerebrales:

Attention and working memory have a limited capacity. In the end, if purely rational calculation is how your mind normally operates, you might choose incorrectly and live to regret the error, or simply give up trying, in frustration. (...) the cool strategy advocated by Kant, among others, has far more to do with the way patients with prefrontal damage go about deciding than with how normals usually operate. (Damasio, 2005, 172).

Al mismo tiempo, es necesario aclarar que la razón no resulta totalmente opacada. Es común que las sensaciones y las emociones se consideren como obstáculos para los procesos de razonamiento. Sin embargo, las investigaciones en neurociencia demuestran que la mayor parte

de emociones y sensaciones son esenciales para potenciar los procesos intelectuales y creativos que buscan mantener la estabilidad y la salud del organismo (Damasio, 2018).

Damasio (2018) considera que las sensaciones acompañan el desenvolvimiento de la vida en el organismo, es decir, responden a todo lo que el organismo percibe, aprende, recuerda, imagina, razona, juzga, decide, planifica o crea mentalmente. Las sensaciones no son visitantes ocasionales de la mente, sino un fenómeno disperso en todo el organismo y con importancia funcional. El mundo del afecto, dice Damasio, tiene mala reputación debido a algunas emociones que tienen efectos disruptivos, pero la mayor parte de las emociones y sensaciones que componen los afectos son esenciales para potenciar los procesos creativos e intelectuales.

En este primer capítulo expuse algunos hallazgos de las ciencias cognitivas, de los cuales puedo señalar en resumen lo siguiente.

La teoría de los procesos duales desafía la teoría del agente racional, que supone que los humanos toman decisiones de manera lógica y optimizan sus elecciones con base en información disponible. Kahneman y otros investigadores muestran que el pensamiento humano está influido por sesgos cognitivos, lo que puede conducir a decisiones inadecuadas. Kahneman distingue entre dos procesos de pensamiento: el Sistema 1, rápido e intuitivo, y el Sistema 2, lento y reflexivo. Su investigación revela que, en muchas situaciones, la racionalidad económica clásica no describe con precisión el comportamiento humano.

Los estudios de autores como Manfred Schmitt, Anna Baumert, Jean Decety y Nikolai Haahjem Eftedal aportan evidencia que destaca la diversidad de las actitudes de las personas ante los hechos sociales. Ante una injusticia, diferentes personas pueden evidenciar sensibilidades diversas, como víctima, beneficiario, perpetrador u observador. Además, las actitudes políticas pueden estar afectadas por factores hereditarios y raciales.

Desde un enfoque neurocientífico se puede afirmar que la cultura es una extensión de la homeostasis, el proceso biológico que anima la vida los organismos. Desde esa interpretación, las prácticas culturales —incluyendo la moralidad, la política y las artes— surgieron para mejorar la regulación de la vida en sociedades complejas, y la búsqueda de estabilidad y bienestar colectivo tiene raíces en mecanismos biológicos. Así, la cultura, en última instancia, no es un producto intelectual, sino una consecuencia de la evolución que permite a los humanos regular su entorno de manera más eficaz.

En el próximo capítulo expongo las que considero son consecuencias que pueden implicar estos hallazgos para algunos problemas filosóficos.

CAPÍTULO 2

CONSECUENCIAS

2.1. CONSECUENCIAS PARA LA ÉTICA

2.1.1. APLICACIÓN AL ANÁLISIS DE PROBLEMAS ÉTICOS

Considero que una de las consecuencias de los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética se relaciona con la emotividad de los juicios éticos. La teoría de los procesos duales parece indicar que la mayor parte de las personas, en la mayor parte de los casos, toman decisiones o emiten opiniones guiadas por las emociones. De ahí que en muchos casos pueda conducir a la incertidumbre o a la confusión pretender identificar los procesos reflexivos y los fundamentos racionales de las decisiones, ya que estos no están presentes, y el agente reacciona en función de sus afectos e intuiciones.

Lo anterior se puede apreciar en la aplicación de los hallazgos de las ciencias cognitivas a ciertos problemas éticos. Uno de esos problemas es el que plantea interrogantes sobre cómo se distinguen en las decisiones éticas los actos y las omisiones y por qué son importantes para la moralidad. En un caso, por ejemplo, un paciente podría pedirle a un médico que no le proporcionara equipo de soporte vital, sin el cual su muerte sería inminente. En otro caso, un paciente puede pedirle a un médico que le inyecte una sustancia que terminará inmediatamente con su vida. Muchas personas parecen tener una fuerte intuición moral de que el hecho de no proporcionar equipo de soporte vital, e incluso retirar dicho equipo, es aceptable y legítimo,

pero que la inyección es moralmente inaceptable. Algunas legislaciones reflejan exactamente esa manera de interpretar el derecho de las personas a decidir sobre su vida. En un buen número de países, quienes sufren una enfermedad terminal tienen el derecho constitucional a que les retiren el equipo que es necesario para mantenerlos con vida, pero no tienen derecho constitucional al suicidio asistido por un médico (Kahneman y Sunstein, 2005). Pero ¿cuál es la diferencia moralmente relevante? Vale la pena considerar la posibilidad de que la distinción entre acto y omisión esté enraizada en el Sistema I.

Es lo que ilustra el llamado *trolley problem*. De este experimento mental se han propuesto variaciones muy sugerentes para la ética aplicada. Foot (1967) invita a pensar, por ejemplo, en lo siguiente: hay cinco pacientes en un hospital cuyas vidas podrían salvarse con la fabricación de un determinado gas, pero esto inevitablemente libera humos letales en la habitación de otro paciente, a quien por alguna razón no podemos mover. ¿Es correcto permitir que los gases maten a un paciente para salvar las vidas de los otros cinco? (Foot, 1967). También lo ha planteado así: supongamos que algún tirano amenazara torturar a cinco hombres si nosotros no torturamos a uno. ¿Sería nuestro deber torturar a un hombre para salvar de la tortura a cinco? (Foot, 1967). Y planteó el caso del tranvía de esta manera: el conductor de un tranvía solo puede hacer que el tranvía se desvíe de una vía a otra que está a la par. Hay cinco hombres trabajando en una vía y un hombre trabajando en la otra. El tranvía avanzará inevitablemente sobre una de las dos, y el conductor puede decidir si el vehículo mata a un solo hombre o a cinco (Foot, 1967). Para Foot, lo que diríamos, sin hesitar, es que el conductor debería dirigir el tranvía hacia el lugar donde hay menos trabajadores. Thomson (1976, 2007) propuso un segundo caso: Jorge está en un puente peatonal situado sobre las vías de un tranvía. Jorge sabe de tranvías, y ve que el que va en dirección al puente está fuera de control. En un punto más allá del puente hay cinco personas que no van a poder salir a tiempo de la vía. La única forma de detener el vehículo es empujar a las vías a un hombre que está cerca de Jorge, sobre el puente, viendo venir el tranvía.

La mayoría de las personas a las que se les plantea este problema elige no empujar al extraño. Pero ¿cuál es la diferencia entre los dos casos?

Se ha realizado una gran cantidad de trabajo filosófico sobre esta cuestión, y se ha tratado de explicar por qué la mayoría de las personas acepta dirigir el tranvía hacia el trabajador que está solo pero no acepta empujar al extraño.

Sin involucrarse en los numerosos argumentos que han surgido en la discusión de estos problemas, Kahneman y Sustain (2005) sugieren que, aunque puede o no haber una diferencia entre los dos casos, la reacción de la mayoría de las personas se basa en intuiciones morales automáticas que tolerarían dirigir el tranvía a un hombre en lugar de cinco pero no aceptan empujar al extraño. Para la mayoría de las personas es peor arrojar a un ser humano en el camino del tranvía que hacer que este cause una muerte. Más allá de cualquier razonamiento que trate de justificar que los casos son diferentes, el Sistema 1, que se indigna intuitivamente ante actos brutales, sería el responsable de la decisión.

Greene et. al. (2001, 2107) encontraron que las áreas del cerebro asociadas con la emoción se activan mucho más al considerar la versión del puente que al considerar la primera versión del experimento. Para Kahneman y Sunstein (2005), eso puede deberse a que los cerebros humanos están programados para distinguir entre producir la muerte «de cerca y en persona» y hacerlo a distancia. De ello se deduciría que sería mucho más probable que los actos, especialmente los actos brutales, produjeran reacciones de las áreas del cerebro asociadas con las emociones que las omisiones, aunque esos actos y esas omisiones, en la práctica, causen efectos idénticos.

Lo que han demostrado algunas investigaciones en ciencias cognitivas es que el cerebro humano distingue entre acciones «personales» e «impersonales». Esa distinción es útil para analizar los juicios morales y los ejercicios como el problema del tranvía, pero también los problemas morales de la vida pública y privada. La reacción del cerebro humano obliga a

replantear los enfoques racionalistas con los cuales se ha buscado tradicionalmente dar respuesta a los interrogantes que plantean los diversos sistemas éticos (Greene et al., 2001).

El hecho de que distingamos intuitivamente entre lo personal y lo impersonal puede ayudar a aclarar varios problemas parecidos al del *trolley problem* que han sido discutidos en el marco de la ética. Sin embargo, los hallazgos científicos resuelven ciertos interrogantes sobre la psicología, pero no necesariamente agotan o invalidan la discusión filosófica, ya que el valor moral de las acciones no se aclara con los resultados de la investigación de las ciencias cognitivas. Lo que se abre es una perspectiva muy vasta de discusión sobre la determinación del compromiso y la motivación en las decisiones éticas.

Por ejemplo, se podría afirmar que las personas a cargo de la educación de las generaciones jóvenes tienen la obligación ética de atender las necesidades de aprendizaje de la población a la que atienden, y deberían interiorizar, comprender, hacer suyas y demostrar aprecio por las perspectivas, los antecedentes culturales, los valores y las creencias que los estudiantes llevan a la escuela. Es decir, las personas a cargo de la educación de las generaciones jóvenes deberían incorporar el compromiso con ellas como una reacción automática y personal. Si esa afirmación se debatiera, habría que determinar cuán posible es, o en qué medida y por qué medios se puede lograr o mejorar el compromiso actual.

Ante estas interpretaciones del papel que pueden jugar las reacciones rápidas y automáticas en la decisión de problemas de orden moral, es necesario considerar que esas reacciones pueden estar afectadas por la cultura. Según Greene (2014), la moralidad tiene que ver con resolver el problema de la cooperación. Consiste en pasar de una concepción individualista, centrada en el yo, a otra en la cual se consideran los intereses de los demás. Para Greene, como sucede con otras decisiones, las «reacciones viscerales» (*gut feelings*) hacen en general un buen trabajo tomando decisiones morales. En este sentido, cotidianamente las personas toman decisiones

morales, por ejemplo cuando deciden hacer una crítica, disentir de alguna afirmación, recomendar algún comportamiento o intervenir en la vida de otra persona. En circunstancias así, y aunque no es infalible, generalmente el hábito permite actuar correctamente sin mayor reflexión.

El cerebro toma esas decisiones principalmente con los sentimientos. Hay sentimientos positivos que nos motivan a ser cooperativos, y también hay sentimientos negativos que nosotros les transmitimos a otras personas. Hay evidencia de que esas capacidades son parte de nuestro ADN, pero eso no significa que no funcione de manera diferente en diferentes culturas.

Es posible que los estudios de Baumert et al. (2020), en Alemania, Australia y Filipinas puedan contribuir a sostener que algunas decisiones morales, como la repugnancia a matar, están presentes en diferentes culturas. En este campo parece necesario que se desarrollen más investigaciones; eso está sucediendo actualmente, como lo comprueba el estudio de Qian et al (2024), que mencionaré más adelante.

2.1.2. SOBRE LA RESPONSABILIDAD

Otra de las consecuencias relevantes que tienen los hallazgos de las ciencias cognitivas para la ética está relacionada con la responsabilidad de los agentes morales. Los resultados de las investigaciones que he estudiado permiten afirmar dos conclusiones importantes para la evaluación de la responsabilidad. En primer lugar, la mayor parte de las decisiones que atañen, entre otras cosas, a la seguridad, al bienestar material y a relaciones humanas constructivas se toman con frecuencia de manera automática y sin una mediación directa de la reflexión. Si las decisiones responden a un conjunto de procesos que carecen de un sustento reflexivo, resulta difícil atribuirle al agente la responsabilidad integral de sus actos.

La relación entre responsabilidad moral y responsabilidad legal puede analizarse en función de dos condiciones: el control y el conocimiento. Estos dos requisitos se reflejan en el principio jurídico «*actus non facit reum nisi mens sit rea*»: un acto no hace culpable a una persona a menos que su mente también lo sea. La persona que causa un daño debería ser considerada legalmente responsable solo si tenía control sobre sus actos y si podía prever que su conducta tendría o podría tener efectos dañinos (Duff, 2009).

Las ciencias cognitivas han identificado numerosos tropiezos del pensamiento racional, como los que se originan, por ejemplo, en el llamado «encuadre cognitivo», situaciones en las cuales el error es inducido por la forma en que se presenta el hecho a juzgar. Estas situaciones, así como muchas otras en las cuales los argumentos resultan engañosos, hacen problemático adjudicarle al agente responsabilidad de sus actos, ya que el error en que incurre es involuntario.

Las limitaciones apuntadas pueden afectar el juicio moral y diluir la responsabilidad del agente al excederse el ámbito de la moral, con resultados conflictivos cuando se abordan los problemas morales desde lo jurídico. En los casos en que es posible determinar que el agente es incapaz de controlar efectivamente sus reacciones, se puede argumentar que a las personas a quienes la ley sanciona por acciones u omisiones se les hacen, desde la posición del contrato social, exigencias desproporcionadas.

Las dificultades de atribución de responsabilidad se acentúan aún más cuando entendemos que los procesos cognitivos de las personas difieren al menos en la importancia relativa de las reacciones automáticas y las reacciones que obedecen a la reflexión. Como señalé antes, algunas personas son más como su Sistema 1 y otras son más como su Sistema 2. La normativa moral y jurídica debería fundamentarse en una cierta y aceptable homogeneidad de comportamientos. De lo contrario, se podría llegar a incurrir en actos contrarios a la justicia. Podría argumentarse que las investigaciones de la psicología cognitiva sugieren una diversidad

en los procesos de conocimiento que dificulta establecer con claridad los límites y alcances de la ley en relación con el carácter y el comportamiento cognitivo del agente.

Hay más hallazgos de las ciencias cognitivas que plantean una discusión acerca de la legitimidad de la asignación de responsabilidad. Xu et al. (2009, 8528) han podido determinar que las personas se identifican menos con el sufrimiento de quienes no pertenecen a su grupo étnico. Esos investigadores encontraron que la pertenencia a un grupo étnico puede afectar las respuestas neuronales asociadas con la empatía. Usaron imágenes magnéticas funcionales para medir la activación cerebral en participantes caucásicos y chinos mientras miraban videoclips de rostros blancos y chinos tocados con un hisopo (lo que no les causaba dolor) o pinchados con una jeringa (lo que les causaba dolor). Descubrieron que la respuesta cerebral empática disminuía mucho cuando los participantes veían rostros de personas de otros grupos étnicos que experimentaban dolor. Eso podría explicar por qué ciertos individuos tendrían menos prejuicios para herir a alguien que pertenece a un grupo étnico diferente que a alguien que pertenece a su propio grupo étnico.

Los datos aportados por las ciencias cognitivas le proporcionan sustento empírico a intuiciones sobre la responsabilidad que han sido discutidas en la filosofía. Uno de los posicionamientos más notables en relación con este tema es el de Nietzsche (1991, 43-45), quien asocia la búsqueda de responsabilidad a la voluntad de castigar y de juzgar. Según ese filósofo, la asignación de responsabilidad habría sido inventada con fines de castigo, es decir, por la voluntad de encontrar culpables. Los seres humanos habrían sido imaginados libres para que pudieran ser juzgados y castigados. Para eso se requiere que toda acción sea intencional, y que el origen de toda acción se encuentre en la conciencia. Para Nietzsche el devenir posee una fundamental inocencia, a la que se opone un concepto teológico de ordenamiento moral del mundo. Nietzsche sostiene que nadie es responsable del hecho de existir, de estar constituido

de un modo u otro, ni de encontrarse en una determinada situación. Hay una fatalidad en nuestro existir que no se puede desligar de todo lo que fue y será.

Esta posición de Nietzsche sobre la responsabilidad se fortalece, entre otras cosas, con datos como los que aportan la teoría de los procesos duales, los hallazgos de Xu et al. (2009) sobre la mayor sensibilidad ante el sufrimiento de los semejantes, que cité anteriormente, y el carácter hereditario de ciertos comportamientos.

Los nuevos enfoques que propicia la neurociencia sobre el carácter principalmente individual de la homeostasis arrojan serias dudas sobre la posibilidad de afirmar legítimamente la responsabilidad de las personas. En un contexto en el cual las tendencias a la supervivencia y el dominio del organismo humano son las que orientan el comportamiento, podría ser incongruente una asignación de responsabilidad sobre hechos contrarios a la ley o a la costumbre pero que esa particular conjunción de mente y cuerpo es capaz de llevar a cabo. El accionar del organismo no apunta exclusivamente a la supervivencia, sino que incorpora en sus objetivos componentes culturales que resultan cruciales para el prestigio y la identidad pero que nunca dejan de ser inconscientes. La responsabilidad moral y legal solo puede asignarse a un sujeto con pleno control de sus actos, pero los hallazgos de la neurociencia de los últimos años nos sugieren que el organismo pondrá siempre en primer lugar la satisfacción de sus necesidades, sean estas materiales o simbólicas. La homeostasis actúa principalmente en los individuos.

(...) homeostasis, as found in each of our individual organisms, is not spontaneously concerned with very large groups, especially heterogenous groups, let alone with cultures or civilizations as a whole. To expect *spontaneous* homeostatic harmony from large and cacophonous human collectives is to expect the unlikely. (Damasio, 2018, 219).

Aunque la importancia de los procesos automáticos y el fundamento biológico de muchas decisiones humanas hagan dudosa la asignación de responsabilidad sobre actos censurables o ilegales, es importante tomar en cuenta que entre las reacciones genéticas y las decisiones no hay una relación directa. Los humanos tenemos una corteza cerebral muy grande, y algo que tiene de especial la corteza cerebral es que proporciona una especie de amortiguador entre los genes y las decisiones. Una hormiga o una termita tienen muy poca flexibilidad en sus acciones, pero con una corteza grande hay mucha más flexibilidad (Churchland, como cita Samuel, 2019).

Este dato resulta relevante para la discusión, aunque el grado de distanciamiento entre genes y decisiones que la corteza cerebral de los seres humanos hace posible no parece que se pueda determinar actualmente con suficiente precisión como para que se use como criterio para la asignación de responsabilidad.

Lo que sí es posible y urgente es propiciar en los ámbitos educativos, en los medios de comunicación y en la esfera judicial una discusión sobre la responsabilidad legal. Esa discusión debería partir de algunos interrogantes. ¿Tiene sentido tomar en consideración para juzgar la edad del infractor, pero no su madurez ni sus capacidades cognitivas? ¿Cómo deben proceder los jueces para que las sentencias dejen de ser simplificaciones de un aparato burocrático que tiene una identidad corporativa? ¿Qué se persigue con las decisiones judiciales? ¿Cuál es la función social del juzgador? Las resoluciones de los jueces se detienen en los preceptos de la ley, no van más allá, no señalan la inevitabilidad del delito, la imposibilidad de la libertad y la autodeterminación. Son ámbitos en los que la ley no se involucra; ¿qué cambios al régimen de justicia se deben implementar para cambiar ese orden y orientar la acción de los jueces hacia los intereses de la comunidad?

2.1.3. NUEVA RELEVANCIA DE LA ÉTICA APLICADA

La ética aplicada es un subdominio de la filosofía canónica que comprende el dominio específico de la ética que se enfoca en el ejercicio situado de la acción, donde la práctica no solo utiliza la teoría, sino que también la configura y la guía (Solís, 2026). Es la tercera franja en la canónica distinción tripartita: «metaética, ética normativa y ética aplicada». Cabe señalar la diferencia entre ética aplicada y psicología aplicada; la primera es fundamentalmente normativa y la segunda es fundamentalmente descriptiva.

Los hallazgos de las ciencias cognitivas de los últimos años contribuyen a reformular las concepciones dominantes sobre la filosofía moral en la medida en que aportan un caudal muy grande de nueva evidencia empírica sobre la naturaleza del pensamiento humano. Las respuestas que se pueden dar cuando se requiere una decisión que involucra consecuencias determinantes sobre el agente o sobre su entorno, pueden actualmente ser contextualizadas y previstas tomando como referencia la gran cantidad de rasgos de pensamiento que ha identificado la investigación. Un buen número de condicionamientos del juicio moral serían, entre muchos otros factores, el encuadre cognitivo, la repetición o la simplificación. El análisis de cómo los sesgos cognitivos afectan los juicios morales constituye un extenso campo de investigación.

Al mismo tiempo que el análisis se amplía y se profundiza con la evidencia empírica, se reformula la relación entre la ética aplicada, la ética normativa y la metaética. La complejidad de los procesos cognitivos que se hace visible con la investigación le confiere a la ética aplicada una dimensión de mayor relevancia, y en la medida en que en ese ámbito se muestra la complejidad de los procesos de toma de decisiones, la ética aplicada ofrecería nuevas posibilidades para la investigación de la normatividad y el análisis metaético.

2.1.4. SOBRE LA NORMATIVIDAD Y LA IDENTIDAD

Se ha afirmado que es posible construir normatividad sobre la identidad. Sin embargo, los resultados de algunas investigaciones en ciencias cognitivas ponen en duda que las particularidades que distinguen a personas o grupos sean suficientemente coherentes como para evitar contradicciones. La consistencia de valores y comportamientos se encuentra a menudo cuestionada por las condiciones en que se toman las decisiones, que no favorecen la reflexión, y por un aparato psíquico en el que predominan las reacciones automáticas.

Los análisis sobre la normatividad y sus fundamentos podrían ser replanteados desde la perspectiva de los procesos duales. Ha argumentado, por ejemplo, Christine Korsgaard (1996): “The reflective structure of human consciousness requires that you identify yourself with some law or principle which will govern your choices. It requires you to be a law to yourself. And that is the source of normativity” (103,104).

Desde la perspectiva de los procesos duales, parecería que la identificación con leyes o principios se encontrará más probablemente en el ámbito de los procesos reflexivos. Sin embargo, desde esa misma perspectiva se considera que la mayor parte de lo que hacemos y pensamos se origina en procesos intuitivos que difícilmente podrían integrarse a un funcionamiento pausado y apto para una consciencia de la normatividad. Además, la multiplicidad de reacciones rápidas y automáticas plantea algunas dudas sobre la posibilidad de que la norma se imponga en las circunstancias en las que escasean el tiempo o la voluntad para tomar decisiones meditadas. Según los hallazgos de las ciencias cognitivas, el agente tiende a ser, al menos con mucha frecuencia, incapaz de ceñirse rigurosamente a una normatividad. Esa incapacidad provendría de las presiones y de las pasiones. La mayor parte de las veces hay poco tiempo para tomar la decisión y eso fuerza al agente a una reacción rápida. Al actuar rápidamente, se abren paso las intuiciones y el agente responde en función de ellas. Algunas veces, la reacción es la correcta; otras veces no. Las personas, a menudo, no tienen capacidad

para tomar las decisiones importantes sin ayuda. Librado a su suerte, el agente puede actuar en forma errática y hasta contradictoria.

Kahneman (2013) afirma que los hallazgos de los últimos años en psicología cognitiva cuestionan la consistencia interna. En el habla cotidiana, dice Kahneman, se le llama razonable a alguien con quien se puede razonar. Pero para quienes estudian los procesos de toma de decisiones el significado de la palabra es diferente. La única prueba de racionalidad no es si las creencias y las preferencias de las personas son razonables, sino si tienen consistencia interna. Las investigaciones de Kahneman y otros no han demostrado la irracionalidad de los seres humanos; solo demuestran que los seres humanos no son bien descritos mediante un modelo de agente racional. Lo que sostienen las corrientes que se fundamentan en la teoría de los procesos duales es que, aunque los seres humanos no son irracionales, a menudo necesitan ayuda para hacer juicios más adecuados y tomar mejores decisiones.

Esa concepción del agente que con frecuencia toma decisiones automáticas fundamentadas en un complejo de intuiciones no necesariamente coherentes hace pensar en la posibilidad de una identidad inestable, que responde en buena medida a circunstancias cambiantes. En el artículo *Predictably Incoherent Judgments*, Sunstein et al. (2002) exponen resultados de una investigación que mostró que las personas tienden a ser inconsistentes en sus juicios debido a limitaciones cognitivas y a un enfoque restringido de sus análisis. Los autores señalan que las personas suelen ser influidas por diversos sesgos cognitivos. Estos sesgos afectan la manera en que la gente percibe y evalúa la información, y conducen a juicios inconsistentes. Las personas tienden a centrarse en evaluaciones locales y específicas en lugar de considerar un marco global. Esto significa que pueden hacer juicios coherentes dentro de un contexto específico, pero carecen de coherencia cuando esos juicios se comparan en diferentes contextos. Esos autores pudieron determinar que una total consistencia en creencias y preferencias es un ideal inalcanzable para cualquier individuo, y probablemente también para cualquier sistema

jurídico. Las fallas en la consistencia son inevitables, pero algunas son más fáciles de eludir que otras. Normalmente, las personas son exitosas evitando inconsistencias inmediatas entre afirmaciones que hacen en una misma situación, pero es mucho más difícil prevenir inconsistencias entre juicios que se hacen ahora y juicios hechos o aceptados en el pasado. Es más difícil todavía prevenir situaciones en las cuales un juicio que uno emite ahora es inconsistente con un juicio que uno emitiría si a uno le hicieran una pregunta diferente o la misma pregunta con diferentes palabras. La gente que no puede asegurar que sus juicios actuales son consistentes con otros juicios que aceptan, o con juicios que harían o hubieran hecho en circunstancias diferentes, producen inevitablemente un patrón de resultados que ellos mismos considerarían incoherentes e indefendibles (1164).

La imposibilidad de mantener coherencia por períodos prolongados hace poco factible una identidad estable que dé lugar a una normatividad consistente en todos los individuos.

Otro factor que surge de la teoría de los procesos duales tiene que ver con la variabilidad de los caracteres. Como mencioné antes, algunas personas son más como su Sistema 1 y otras son más como su Sistema 2. De ahí podemos entender que la identidad de cada uno de esos dos caracteres debería ser diferente en alguna medida. Entonces, la identidad de un agente que es ante todo como su Sistema 1, ¿en qué se parece y en qué difiere de la identidad de alguien que es como su Sistema 2?

Por otro lado, la identidad es un producto homeostático, y por lo tanto vinculado, por lo general, a la supervivencia y a la proyección hacia el futuro de un individuo. De ahí que cualquier construcción normativa deba tomar en cuenta las necesidades del organismo y su entorno cercano. Esa restricción al interés por lo inmediato hace improbable una universalidad de los principios éticos como propone Kant.

2.1.5. EL RIESGO DE LA SIMPLIFICACIÓN

Los hallazgos de las ciencias cognitivas sugieren que, en lo que concierne a los procesos de pensamiento, la filosofía y la ciencia han incurrido en simplificaciones poco fidedignas. Damasio (2005, p.250) señala que algunas ideas cartesianas conservan influencia hoy en día y pueden conducir a tratar de entender la mente sin tomar en cuenta la neurobiología, la neuroanatomía, la neurofisiología y la neuroquímica. Kahneman (2013, 269) explica que la psicología ha permitido determinar que las personas no son totalmente racionales, no son totalmente egoístas ni tienen los gustos estables como dicen algunos especialistas en economía; por el contrario, las decisiones de las personas están limitadas por la información con la que cuentan en un momento determinado, a veces están dispuestas a colaborar con el grupo al que pertenecen y con frecuencia pueden cambiar sus gustos e inclinaciones.

La complejidad de los procesos cognitivos humanos es muy grande y, al procurar su caracterización, la ciencia y la filosofía han construido modelos que han resultado insuficientes y cuya debilidad se comienza a vislumbrar debido a los recursos que se han desarrollado en los últimos años, como las técnicas que permiten visualizar la estructura y función del cerebro y el sistema nervioso central.

2.1.6. LA EVOLUCIÓN COMO POSIBLE CONDICIONANTE DE LA NORMATIVIDAD

Los debates entre diferentes corrientes del pensamiento ético podrían resultar anacrónicos si se puede sostener que las diferentes posiciones están relacionadas con la evolución de las estructuras del sistema nervioso humano.

En el marco de investigaciones sobre los procesos duales, se ha sugerido que las diferencias entre las perspectivas utilitarista y deontológica en la filosofía moral podrían reflejar una tensión fundamental que surge de la estructura del cerebro humano. Las respuestas socioemocionales que hemos heredado de nuestros ancestros primates debido posiblemente a alguna ventaja adaptativa que confirieron, sustentarían las prohibiciones absolutas que son fundamentales para la deontología. Por el contrario, el «cálculo moral» que define el utilitarismo sería posible gracias a estructuras evolucionadas más recientemente en los lóbulos frontales, que respaldan el pensamiento abstracto y el control cognitivo de alto nivel (Greene et al, 2004, 398).

Estos planteamientos, al someter a conceptos y conocimientos evolutivos las diferencias entre deontología y utilitarismo, problematizan el contenido de verdad de los juicios morales. La verdad y la objetividad de tales juicios estarían condicionadas por la evolución y carecerían de un valor absoluto.

2.1.7. ÉTICA Y NEUROCIENCIA

La ética puede considerarse una creación homeostática de los organismos humanos y los colectivos para normar las relaciones de cooperación y mejorar las condiciones de vida. La cooperación, en la que un organismo se une a otro en lugar de combatirlo, se encuentra en las expresiones más elementales de la vida biológica.

The body (...) is part of a massively complex organism made up of cooperative systems, which are made up of cooperative organs, which are made up of cooperative cells, which are made up of cooperative molecules, which are made up of cooperative atoms built from cooperative particles (Damasio, 2018, 67).

Sin embargo, en cuanto a la relación entre los seres humanos, la cooperación, al ser un componente de la homeostasis, encuentra sus límites en las demandas biológicas de un organismo o de un conjunto de organismos. Aunque organismos simples como las bacterias poseen la capacidad de agruparse y compartir recursos con sus semejantes, actualmente no hay suficiente evidencia empírica para afirmar que la cooperación puede imponerse a la competencia entre los seres humanos. En ese sentido, es al menos improbable que los protagonistas de los grandes conflictos que afectan a la humanidad depongan sus instintos o consigan centrarse en el bien común.

Según Damasio (2018, 165), a fines del siglo XIX, varios autores, como Darwin, William James y Freud ya reconocían el papel de la biología en la configuración de la cultura. Surgió en esa época el denominado «darwinismo social», que proponía la aplicación de las teorías de Darwin al estudio de la sociedad. En ese marco se propusieron en Estados Unidos y en Europa recomendaciones para el mejoramiento de la calidad genética de la población humana. Durante el Tercer Reich, interpretaciones confusas de los datos biológicos condujeron al exterminio de ciertos grupos de población debido a su herencia étnica o a sus posiciones políticas. Las catastróficas consecuencias de esas interpretaciones de la ciencia condujeron a una enérgica y comprensible condena, y es sobre todo a partir del último cuarto del siglo XX que se pudo restablecer de manera aceptable la relación entre biología y cultura en los círculos académicos. A partir de entonces, algunas investigaciones han permitido avanzar en una comprensión integral de los fundamentos biológicos de la experiencia humana.

Lo que hoy permite afirmar el estudio de las ciencias biológicas y la neurociencia es que la homeostasis hace que los individuos sobrevivan y se destaquen y contribuye a crear condiciones para su persistencia y su reproducción. Al principio, los organismos resolvían esos objetivos sin contar con sistema nervioso ni mente, pero después aparecieron especies que comenzaron a usar procesos mentales y deliberativos. Los niveles de complejidad variaban, pero los objetivos

homeostáticos se mantuvieron sin cambio: sobrevivir, destacarse y reproducirse. Las prácticas y los instrumentos que de un modo u otro mostraban características «socioculturales» aparecieron muy temprano y más de una vez en la historia de la evolución.

El esfuerzo por mantenerse vivo requiere de una regulación muy precisa, tanto en las células individuales como en los organismos. En organismos complejos las sensaciones juegan un papel crucial en dos niveles. Primero, cuando el organismo debe operar fuera de los rangos del bienestar y se orienta hacia la enfermedad y la muerte. Cuando eso pasa, las sensaciones son perturbaciones poderosas que le inyectan al pensamiento un esfuerzo por alcanzar un cierto rango homeostático. En segundo lugar, además de generar preocupación y una motivación para la acción, las sensaciones sirven de árbitros de la calidad de la respuesta. Cuando una sensación de dolor motiva una reacción para que el dolor desaparezca, la reducción del dolor se indica por una sensación de reducción del dolor. De manera análoga, las sensaciones son jueces de los procesos creativos. Los méritos de las soluciones culturales terminan siendo clasificados como eficaces o no por medio de una interfaz de sensaciones.

La mayoría de las sensaciones resultan de emociones que se relacionan no solo con un individuo aislado sino también con un individuo que tiene a otros individuos como contexto. Pérdidas que causan tristeza y desesperación estimulan la imaginación creativa para producir respuestas. El resultado puede ser simple, como un gesto, o complejo, como un poema. El restablecimiento de las condiciones homeostáticas abre el camino a sensaciones más complejas, como el agradecimiento o la esperanza. Existe una relación estrecha entre formas beneficiosas de socialización y el afecto, y una relación también estrecha entre esos dos elementos y un conjunto de moléculas que regulan el estrés.

El desarrollo de los códigos morales, los sistemas de justicia y la gobernanza política se encuentra estrechamente vinculado al desarrollo de creencias religiosas relacionadas con

sensaciones y, a través de las sensaciones, relacionadas con la homeostasis. Los dioses, y eventualmente un Dios, son medios para trascender los intereses erráticos de los humanos y encontrar una autoridad desinteresada que pueda ser imparcial, confiable y respetada. Otra importante ruta para el desarrollo de prácticas religiosas tiene que ver con amenazas y desastres a gran escala.

La competencia por los recursos, que tiene lugar desde las primeras manifestaciones de vida, constituye un caldo de cultivo apropiado al desarrollo de la violencia.

Evolution is an inherently competitive process: The faster lion catches more prey than other lions, produces more offspring than other lions, and thus raises the proportion of fast lions in the next generation. (...). No competition, no evolution by natural selection (Greene, 2013,26).

Esas condiciones de competencia dieron lugar a comportamientos violentos no necesariamente motivados en el hambre o las disputas por territorios, ya que también se dirigían a miembros del mismo grupo. Los humanos heredamos el potencial para ese tipo de comportamiento, y la evolución no ha erradicado la violencia, que incluso ha pasado a tener expresiones culturales, como en los deportes violentos (Damasio, 2018, 174). La violencia psicológica también hace posible los abusos de poder, por ejemplo con las modernas tecnologías de información y comunicación.

Esto pone en duda la posibilidad del altruismo, una virtud que se abre paso con dificultad en el tejido social. Si bien es posible promoverlo y enseñarlo como práctica social, en los espacios de negociación y cooperación parece prevalecer siempre el interés del individuo o del grupo.

Morality evolved to enable cooperation, but this conclusion comes with an important caveat. Biologically speaking, humans were designed for cooperation, but only with some people. Our moral brains evolved for cooperation within groups, and perhaps only

within the context of personal relationships. Our moral brains did not evolve for cooperation between groups (at least not all groups) (Greene, 2013,25).

Este reconocimiento de la diferencia que hacen los humanos entre Nosotros y Ellos, presente en la historia evolutiva de la especie, explica sentimientos como la desconfianza, el desinterés y la tendencia a la marginación. Le da sentido, parafraseando a Orwell, que todos seamos iguales, pero algunos más iguales que otros.

Cuando la diferencia de poder entre dos actores sociales es muy grande, por lo general se impone el interés del que posee más capacidad de dominación sobre los otros. Las ineludibles demandas de la homeostasis en el contexto de relaciones de poder como las que conocemos dejan poco o ningún espacio para la construcción y el desarrollo de una ética consistente, que promueva la tolerancia y la protección de los débiles, ya que, al responder a necesidades homeostáticas, los juicios y las decisiones éticas estarán generalmente dominados por el interés de los más poderosos.

El hecho de que haya una tendencia biológica hacia la cooperación, pero con los iguales, cuestiona la posibilidad de la universalidad de los valores morales. Los grupos y los individuos actúan en su propio interés, y a partir de ese hecho se puede construir un pacto de cooperación, pero no una moral universal.

Tal vez la pregunta más importante que la humanidad debe responder hoy es si la cultura posee la capacidad para imponerse a los impulsos biológicos. Parece que la tesis de que la cultura se independice no posee actualmente suficiente sustento, y podría ser que muchas de las personas que estudian estos temas estuvieran dejando abierta esa posibilidad o la defendieran abiertamente para evitar la mirada escéptica que considero inevitable en las actuales condiciones sociales y políticas en la mayoría de los países del mundo.

Sin embargo, es indispensable señalar que la imposibilidad de construir una ética universal ha sido tratada desde otros ángulos por algunos pensadores. Para MacIntyre (2004) esa imposibilidad es un rasgo propio de la Modernidad que se origina en factores históricos y culturales. En la ética aristotélica estaba presente un esquema triple compuesto por a) la naturaleza humana tal como es, en su estado ineducado; b) la naturaleza humana tal como podría ser si realizara su telos; y c) los preceptos de una ética racional. Ese esquema fue ampliado y enriquecido por filósofos como Tomás de Aquino, para quienes los preceptos de la ética tienen que ser entendidos no solo como mandatos teleológicos, sino también como expresiones de una ley ordenada divinamente. Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo eliminarían cualquier noción de lo que podrían ser los seres humanos si realizaran su *telos*. Entonces, por un lado queda un cierto contenido de la moral, es decir, un conjunto de mandatos sin contexto teleológico, y por el otro una cierta concepción de una naturaleza humana ineducada, tal como es. Los filósofos morales del siglo XVIII trataron de encontrar una base racional para las creencias morales, pero fracasaron porque carecían de una concepción metafísica de la naturaleza del ser humano. Para MacIntyre es ese fracaso lo que se encuentra en la base de la imposibilidad de construir una ética universal en la Modernidad.

2.2. CONSECUENCIAS PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Los resultados de las investigaciones recientes de las ciencias cognitivas pueden tener importantes consecuencias para dos aspectos fundamentales de la filosofía política.

El primer aspecto es el que tiene que ver con la propuesta de formas de organización política.

La filosofía política, tradicionalmente, ha sido un ámbito en el cual se formulan propuestas de gobierno orientadas al bienestar de la mayor parte de la ciudadanía.

El segundo aspecto de la filosofía política para el cual es importante el conocimiento producido por las ciencias cognitivas es el análisis y la reflexión sobre experiencias políticas presentes o pasadas. Ese conocimiento permite captar la lógica de los procesos políticos y ahondar en la naturaleza del poder. Es sobre esos fundamentos que se sostienen las visiones estratégicas que la filosofía política debería ser capaz de materializar en la forma de propuestas de organización de regímenes políticos orientados al bienestar general.

Las consecuencias de los hallazgos de las ciencias cognitivas para la filosofía política pueden afectar tanto la formulación de propuestas de organización social y política como el análisis de procesos históricos. Estos dos momentos resultan cruciales para la filosofía política porque en ellos se resuelve lo más sustancial de lo que podemos decir actualmente sobre el comportamiento de la ciudadanía, la labor de los líderes y la organización del Estado.

Los sesgos cognitivos que expuse en el capítulo I tienen consecuencias para la filosofía política y han sido objeto de estudios y reflexiones.

Por ejemplo, Steenberger y Colombo (2018) señalan que en la actualidad es un hecho generalmente aceptado que las personas dependen de la heurística para la toma de decisiones políticas. Citando a Lau y Redlawsk (2001), señalan que el saber convencional en las ciencias políticas sugiere que casi todas las personas reaccionan con la heurística para poder dominar la gran cantidad de información política que circula. La lista de recursos heurísticos a los que recurre la ciudadanía para decidir es muy amplia, e incluye, entre otros, raza, género, profesión, clase social, apariencia física, ideología, tendencia política, comportamiento en las encuestas, principios políticos y religión. La idea es que todos esos rasgos contienen información relevante que ayuda a quienes votan a decidir qué candidato o partido recibirá su voto.

En cuanto a la heurística del afecto (Slovic et al. 2007), comentó Kahneman (2018) que las preferencias políticas determinan cuáles argumentos uno encuentra convincentes. Si a uno le

gusta la actual política de salud, uno cree que sus beneficios son sustanciales y los costos más manejables que los costos de políticas de salud diferentes. Si uno es un «halcón» en las actitudes hacia otras naciones, es probable que piense que son relativamente débiles y que se inclinan a aceptar la voluntad del país de uno. Si uno es una «paloma», es probable que crea que esas naciones son fuertes y no serán presionadas fácilmente.

Your emotional attitude to such things as irradiated food, red meat, nuclear power, tattoos, or motorcycles drives your beliefs about their benefits and their risks. If you dislike any of these things, you probably believe its risks are high and its benefits negligible (Kahneman, 2018, 103).

En relación con la filosofía política, esto plantea serios interrogantes, porque si las decisiones políticas se basan en heurísticas en lugar de basarse en reflexiones, se cuestiona el sentido de algunos principios de la democracia, como la participación ciudadana. Si factores como religión, sexo o apariencia física pueden determinar o afectar las decisiones de la ciudadanía, ¿qué relación pueden tener esas decisiones con el bienestar general? ¿En qué beneficia la participación ciudadana a la población si las decisiones ciudadanas no toman en cuenta las capacidades de partidos y candidatos para resolver los grandes problemas de un país?

La resistencia al esfuerzo, que traté en 1.2.1., ofrece condiciones para que la ciudadanía se incline por soluciones fáciles, que frecuentemente se reducen a algunas apariencias de los líderes, sustentadas en recursos histriónicos. De esa manera suelen formarse las opiniones del público sobre las personalidades y las políticas. Hay ejemplos de cómo en los procesos electorales recientes de muchos países se han impuesto el espectáculo y la comicidad.

Junto a esa resistencia, la tendencia a la simplificación está siempre presente en las actitudes del electorado. No puede ser de otra manera porque los procesos de conocimiento tienden naturalmente a identificar algunos rasgos sobresalientes de las cosas. La escolaridad y el

contexto cultural pueden incidir, pero ya expuse la perspectiva de Slovic et al. (2007), sobre el hecho de que las representaciones afectivamente positivas o negativas para el sujeto guían los juicios y las decisiones. El mundo de la moral y la política es muy complejo, porque está determinado por gran cantidad de factores, algunos de los cuales ni siquiera los mismos candidatos conocen. Como consecuencia, frecuentemente las soluciones e interpretaciones dejan por fuera asuntos esenciales. El resultado es la dificultad para determinar el acierto o el error de la ciudadanía en la toma de decisiones relacionadas con la ética o la política.

La repetición de afirmaciones falsas conduce a menudo a distorsiones que la ciudadanía no alcanza a captar. Por ejemplo, los Protocolos de los Sabios de Zion es un texto cuyo falso contenido se ha venido repitiendo desde hace más de cien años para sostener la infundada versión de que existe una conspiración de la elite judía para controlar el mundo. En la Alemania nazi ese fue un tema importante de la propaganda gubernamental, que se trató en publicaciones y en el cine.

Al aplicar el encuadre cognitivo, que expuse en 1.2.3., los candidatos se centran en los logros, lo que moldea la percepción que los votantes tienen de sus capacidades. Al no hablar de los fracasos, evitan llamar la atención sobre aspectos potencialmente perjudiciales de su historial. Destacar los éxitos suele causar emociones positivas, que pueden aumentar la simpatía y la confianza. Un candidato puede mencionar las políticas exitosas o el crecimiento económico que hubo durante su gobierno al mismo tiempo que evita hablar de proyectos que fracasaron o fueron criticados. Esto condiciona la forma en que los votantes perciben su capacidad de dirección y sus virtudes morales. Por ejemplo, la disminución de la población económicamente activa, que se está produciendo en muchos países del mundo, puede presentarse con diferentes encuadres. Por un lado, se pueden destacar los aspectos negativos, ya que la proporción entre fuerza de trabajo activa y personas jubiladas se altera, con consecuencias para los fondos destinados a pensiones y para los servicios de salud. Es posible destacar el dramatismo de una

situación que puede conducir al envejecimiento masivo de la población. Pero el hecho de que disminuya el promedio de hijos e hijas por familia se puede considerar un éxito para las mujeres, que destinarán entonces más tiempo al estudio y a la formación profesional.

2.2.1. COMPLEJIDAD DEL HECHO POLÍTICO

El conjunto de resultados de investigación que he expuesto muestra la extrema complejidad del hecho político y lo improcedente de partir, para su análisis, de una concepción excesivamente simplificada de los procesos de pensamiento. Las perspectivas de sensibilidad a la justicia, los procesos duales en la reacción ante las injusticias, las actitudes y el comportamiento de los poderosos, la posibilidad de que la genética afecte las inclinaciones ideológicas, son factores que afectan la vida política. Pero a esos factores es necesario añadirles los sesgos cognitivos, que pueden tener una relevancia determinante en las decisiones políticas de la ciudadanía y de las vanguardias políticas. Además, en la interpretación que hago de estos hallazgos la homeostasis constituye el fundamento de una ciega voluntad de poder. Creo que este cuadro puede explicar el carácter a menudo inesperado, sorprendente, irresoluble, de los conflictos políticos en muchas sociedades.

La complejidad de los procesos de pensamiento afecta los modelos políticos que se pueden proponer en por lo menos dos niveles: las dinámicas de los liderazgos políticos y las acciones de la población. Las consecuencias concretas de factores como la sensibilidad a la justicia en esos ámbitos pueden dar como resultado un cuadro extremadamente complejo y con frecuencia impredecible.

Los hallazgos de la neurociencia le confieren una cierta incertidumbre a los objetos de la filosofía política, ya que la justicia, la autoridad, el derecho, el papel del Estado y otros temas de debate se encontrarán inevitablemente dominados por las demandas homeostáticas, que

adquieren variedad de formas en dependencia de los intereses concretos de cada protagonista. Si esta lectura es posible, en el fondo la política estaría sometida a los dictados del poder de los organismos, y habría que aceptar que la desinteresada búsqueda de la verdad y de la justicia se quede a menudo en apariencias.

2.2.2. VANGUARDIA, PARTIDO Y LIDERAZGO

Algunos de los resultados de investigación de las ciencias cognitivas pueden arrojar luz sobre el comportamiento de los grupos sociales y los individuos que ocupan un lugar privilegiado en la toma de decisiones políticas. Este caudal de información puede explicar algunos aspectos de la complejidad política sobre la que reflexionamos en el punto anterior.

No es descartable que la vanguardia de un proceso social lo sea por efecto de un conjunto de características fundamentales de un genotipo. Si es así, la vanguardia se podría mantener como vanguardia debido a su mayor agresividad o a su mejor comprensión de los procesos sociales, pero sin influir al resto de la población porque estaría agrupando a individuos con rasgos comunes que el resto de la población no comparte o posee con menor intensidad. Según McPherson et al. (2001), la similitud genera conexión. Este principio, el principio de homofilia, estructura vínculos como el matrimonio, la amistad, el trabajo, la transferencia de información y otros tipos de relación. El resultado es que las redes personales son homogéneas en cuanto a muchas características sociodemográficas, conductuales e intrapersonales. La homofilia limita los mundos sociales de las personas y tiene implicaciones para la información que reciben, las actitudes que se forman y las interacciones que experimentan. La homofilia en raza y etnia crea fuertes divisiones en el entorno personal; también son importantes la edad, la religión, la educación, la ocupación y el género. Los vínculos entre individuos no similares se disuelven a un ritmo mayor.

Según Christakis y Fowler (2014), más que cualquier otra especie, los humanos forman vínculos sociales con individuos que no son ni parientes ni compañeros; estos vínculos tienden a ser con personas similares y la similitud se extiende a los genotipos. En todo el genoma, los genotipos de los amigos tienden a estar correlacionados positivamente. La similitud con respecto a extraños es equivalente al nivel de los primos cuartos. El grado de correlación en los genotipos se puede utilizar para crear una «puntuación de amistad» que predice la existencia de vínculos de amistad en una muestra. Los amigos pueden ser una especie de «parientes funcionales».

Este factor, especialmente cuando se trata de grupos de vanguardia política relativamente pequeños en relación con la población, puede explicar el alejamiento del grupo de las necesidades y valores de aquellos a quienes el grupo pretende representar.

El partido es una entidad que, generalmente, vincula a la vanguardia con grupos grandes de ciudadanos. Está compuesto por personas que comparten una cierta visión política de la realidad. Esa visión es habitualmente el producto de una reflexión, pretende situarse por encima de otras visiones y contar con soluciones más adecuadas al interés general. Sin embargo, a partir de los hallazgos de las ciencias cognitivas, que dejan en evidencia la variedad de posicionamientos que es posible identificar ante un mismo hecho, cabe preguntarse hasta qué punto una organización política posee la capacidad para interpretar adecuadamente el conjunto de las sensibilidades y los intereses de la ciudadanía. En muchos casos es inevitable que ciertos grupos al interior del partido adquieran mayor poder que otros, asumiendo así el liderazgo en las iniciativas partidarias. La acción humana tiene un fundamento biológico, porque se produce con el fin de beneficiar la estabilidad y el progreso del organismo, por lo que es posible que el partido responda a su interés como representante de un determinado grupo y promueva los intereses de la comunidad en su conjunto únicamente en la medida en que sus miembros o sus representados obtengan beneficios.

La sensibilidad principista y oportunista a la justicia sugiere una reflexión sobre la incidencia de las personas que se encuentran en posiciones de poder. El posible carácter genético de esas inclinaciones (Eftedal et al., 2022) hace pensar que las decisiones de los líderes podrían ser ajenas a su voluntad consciente. El rasgo oportunista conduciría a relegar inevitablemente el interés general a un lugar secundario, y resultaría dudosa la posibilidad de que un líder pudiera modificar sus conductas como resultado de condiciones ambientales. Como afecta al partido, la homeostasis afecta también al líder, ya que detrás de sus posiciones políticas está inevitablemente su interés personal. El interés por el bienestar del Otro se subordinaría a los esfuerzos del individuo por dominar a los demás organismos. Toda lectura que hagamos de los comportamientos de un líder no puede dejar de tomar en cuenta que lo más probable es que actúa ante todo en función de su interés, sea este monetario, simbólico o de cualquier otro orden, mientras que el mensaje del líder destaca por lo general la generosidad y la identificación con el interés de su audiencia. El contenido de verdad del discurso de los líderes, un factor que incide en la confianza que se deposita en ellos, quedaría cuestionado por los hallazgos de la investigación.

Después de discurrir sobre los numerosos factores que inciden en las decisiones políticas, no es fácil imaginar un líder que pueda mantenerse siempre atento a esa complejidad y sepa actuar de manera equilibrada y justa, atendiendo a la multiplicidad de sensibilidades que están presentes en la ciudadanía.

2.2.3. EL ESTADO

Es posible que los nuevos datos que aportan las ciencias cognitivas contribuyan a una mejor comprensión de las razones por las cuales, en muchas experiencias políticas, el Estado, en lugar de servir a los intereses de la ciudadanía, o después de un período durante el cual le ha servido

eficientemente, revierte los objetivos de su misión y se constituye en un factor de dominación alejado de los intereses de las mayorías.

Prácticamente todo modelo político que se lleve a la práctica requiere de una administración de los recursos. Eso, generalmente, ha conducido a la segregación de un sector especializado de la sociedad que se ha constituido en una burocracia imprescindible. Ese sector social puede lograr una independencia importante del resto de la sociedad. Esa distancia funcional, al estar afectada también por los diferentes rasgos de sensibilidad a la justicia que he descrito anteriormente, puede infundirle a los procesos políticos complejidades y distorsiones en los objetivos que podrían atentar contra el interés social. En el análisis de experiencias históricas es difícil que se pueda determinar en qué medida la sensibilidad oportunista a la injusticia puede haber jugado un papel en el fracaso de los sistemas de administración del Estado; sin embargo, no es descartable que haya resultado dominante entre los miembros de la burocracia y, como consecuencia, se debilitara el propósito altruista de algunos proyectos políticos. El ideal de un proyecto de beneficio general podría obstaculizarse gravemente por comportamientos oportunistas de quienes están a cargo de implementar las políticas de Estado.

La persecución de la que fue víctima el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial mostró que la concentración de poder en un grupo reducido de individuos, junto a las percepciones distorsionadas que el grupo induce en la población bajo su influencia puede dar lugar a situaciones aberrantes y a la destrucción de millones de vidas humanas. La guerra no solo mostró el rostro de la destructividad. También evidenció la imposibilidad de los poderosos para respetar sus propios principios, ya que después de la derrota de Alemania muchos de los crímenes de guerra del nazismo quedaron sin castigo porque tanto los países occidentales como la Unión Soviética se adecuaron a las nuevas condiciones de la Guerra Fría y aceptaron que el nazismo mantuviera cuotas importantes de poder en la Alemania de posguerra (Judt, 2005)

2.2.4. VÍCTIMAS

Las experiencias estudiadas por Gollwitzer & Rothmund (2011) y Rothmund et al. (2017 y 2020), indican que, en ciertos contextos, la sensibilidad de la víctima puede conducir a posiciones extremistas que desconocen el orden del contrato social y alientan deseos de represalias.

La perspectiva de víctima consiste en que el sujeto o el grupo social perciben que se encuentra sometido a un poder opresivo. Las reacciones de ira, protesta, intenciones de venganza y la resistencia a colaborar se explican por la percepción de que se ocupa una posición subordinada y se enfrenta la arbitrariedad y la indiferencia de otros que son más poderosos. Esa perspectiva es previsible en sociedades en la cuales las desigualdades sociales son marcadas. La víctima, con su crítica y sus resentimientos, y ante la ausencia de una visión compartida sobre las dinámicas del poder, puede ser conducida con facilidad al conflicto, ya que se carece de los canales institucionales apropiados para negociar las desigualdades. Debido, entre otras razones, a la tendencia al neuroticismo que las investigaciones han identificado en la sensibilidad de víctima (Schmitt et al, 2005, 202), no parece factible que ciertas posiciones puedan negociarse fácilmente. El neuroticismo, para cuya evaluación Baumert A., Maltese S. y Lischetzke T. (2024) usaron el inventario de personalidad NEO-FFI (Borkenau y Ostendorf, 1993), podría generar comportamientos conflictivos. Las investigaciones de las ciencias cognitivas estarían explicando, al menos en parte, por qué resulta tan difícil el acuerdo en nuestras sociedades y por qué el tejido social se encuentra afectado por antagonismos y gestos de incomprensión.

Es legítimo preguntarse si los comportamientos individuales que se estudian en algunas investigaciones de las ciencias cognitivas permiten generalizaciones a nivel de grupos. Ese tema ha sido tratado por Baumert et al (2022), donde se argumenta que cuando los individuos se

identifican fuertemente con un grupo social, las dinámicas de personalidad relacionadas con la justicia se «trasladan» al nivel grupal. Esto significa que las diferencias individuales en las perspectivas de justicia moldean cómo los individuos reaccionan ante la manera en que su grupo se relaciona con otros grupos, independientemente de cómo se vean afectados a título individual. Para Gollwitzer et al. (2020), la confianza y la cooperación en un grupo son difíciles de mantener cuando miembros del grupo consideran factible que otros miembros se aprovechen de ellos. Los resultados de esa investigación muestran que incluso un solo miembro de la comunidad que se caracterice por la sensibilidad de víctima puede causar una reducción de la solidaridad y la cooperación dentro del grupo. Según la investigación, este es un conocimiento importante para prevenir los efectos perjudiciales de la sensibilidad de víctima y facilitar un clima de confianza que fortalezca la voluntad colectiva de cooperación.

Aunque la mayor parte de la literatura sobre sensibilidad a la injusticia se ha centrado en procesos a nivel individual y contextos interpersonales, hay algunos estudios que abordan la relevancia de las perspectivas en contextos políticos y en procesos a nivel de grupo. (Rothmund et al, 2020) investigaron las correlaciones entre las perspectivas y las preferencias por políticos o partidos populistas de derecha radical entre individuos blancos en Estados Unidos y Alemania. Descubrieron que la sensibilidad de víctima predecía consistentemente el respaldo a agentes populistas de derecha, y que esta relación estaba mediada por intensas actitudes antiinmigración. Por el contrario, las perspectivas orientadas al otro estaban negativamente relacionadas con actitudes antiinmigración.

En un estudio longitudinal en el contexto de la reunificación alemana, la sensibilidad de beneficiario predijo que los alemanes occidentales estaban dispuestos a transferir impuestos en dinero a partes de la antigua Alemania Oriental (Gollwitzer et al., 2005). La sensibilidad de víctima, por el contrario, predijo aumentos relativos en las actitudes negativas hacia los alemanes orientales entre los alemanes occidentales y preocupaciones por el futuro de su grupo

(Süssenbach y Gollwitzer, 2015). Durante la crisis que se desarrolló en algunos países de la Comunidad Económica Europea en la segunda década del presente siglo, Rothmund et al. (2017) encontraron que, para los alemanes, la sensibilidad de observador se correlacionaba con una mayor empatía y solidaridad con los países europeos que necesitaban transferencias financieras. Por el contrario, la sensibilidad de víctima se asoció con un menor apoyo a la solidaridad, mediada por mayores preocupaciones nacionalistas y resentimiento hacia los países deudores, así como una menor empatía hacia ellos.

Las diferentes perspectivas de sensibilidad a la injusticia podrían resultar un obstáculo a las necesarias negociaciones que implica la toma de decisiones en el ámbito de la política. Resulta especialmente propicia para la controversia la posibilidad de que quienes se inscriben en una sensibilidad de víctima sostengan posiciones irreconciliables, hostiles y desconfiadas. Al mismo tiempo, el neuroticismo que caracteriza la sensibilidad de víctima hace dudoso el terreno del diálogo.

La sensibilidad de víctima manifiesta una marcada problematicidad, por lo que cualquier propuesta de modelo o régimen debe tomar en cuenta ese comportamiento para evitar la confrontación y el desgaste de las fuerzas sociales implicadas. Se ha señalado la posibilidad de realizar intervenciones en grupos durante la infancia y la adolescencia con el fin de fortalecer los vínculos de confianza, enfrentar experiencias de rechazo, reducir la violencia y el acoso en las escuelas y capacitar en comportamientos cooperativos (Jahnke et al, 2020, 26).

Un aspecto que hace a la sensibilidad de víctima especialmente relevante y potencialmente destructiva para la vida política de una sociedad es que puede ser inducida. Dadas unas ciertas condiciones políticas, como la alternabilidad durante largo tiempo de proyectos políticos tradicionales, los individuos y los grupos sociales pueden experimentar la influencia de líderes, organizaciones o medios de comunicación que construyan una narrativa en la cual el grupo o el

individuo aparece como víctima, lo que conduce a la resistencia y a la negación a colaborar. Es decir, convenciendo a un grupo social de que es víctima del sistema, el escenario de las relaciones de poder puede ser reconstruido a partir de elementos que no responden a la situación social real.

Para socavar la estabilidad de la sociedad, algunos grupos políticos pueden nutrirse de esas actitudes de sectores que se perciben como víctimas del sistema dominante. Algunas experiencias de deterioro de los regímenes democráticos podrían explicarse por la radicalización que facilita la sensibilidad de víctima.

Las personas con sensibilidad de víctimas suelen ser poco sensibles a la victimización de otras personas. Eso podría dificultar la solución de problemas de las víctimas del poder ilegítimo en general. Así se explicaría en parte el agonismo político, en la medida en que la diversidad de modalidades de ejercicio del poder colocaría al tejido social en una situación de tensión permanente en la cual se requieren procesos prolongados y dolorosos para alcanzar una mínima armonía social.

Hay que destacar que ser víctima y tener «sensibilidad de víctima» no es lo mismo. Como las sensibilidades de observador, de beneficiario y de perpetrador, la «sensibilidad de víctima» es un rasgo psicológico. La sensibilidad de víctima genera expectativas de injusticia (Maltese et al, 2016), pero no es necesariamente negativa, ya que puede motivar la defensa de los derechos en el caso de personas que han sufrido experiencias como víctimas.

2.2.5. LOS CONSENSOS

Un mismo hecho no es juzgado de la misma manera por los diferentes actores sociales. Las reacciones ante la injusticia dependen del posicionamiento, lo que hace más dificultosa la

negociación de las propuestas. No es posible esperar la misma disposición a la respuesta de las diferentes perspectivas de sensibilidad a la injusticia. Las contribuciones de las ciencias cognitivas a la explicación de procesos sociales y políticos son muy importantes, pero la pregunta que queda sin respuesta es desde qué lugar y con qué instrumental se debe articular el necesario consenso para la construcción del contrato social.

2.2.6. EL PODER

Las perspectivas de sensibilidad a la injusticia expresan en todos los casos relaciones de poder, entendido este como el control desproporcionado sobre otros individuos (Fast y Chen, 2009). Los análisis y las propuestas que se elaboren desde la filosofía política no deberían dejar de lado la posición relativa de los actores, su prestigio social, su voluntad de dominación y su resistencia a la admisión de elementos extraños al grupo, ya que al ignorar o al adjudicar una importancia menor a esas actitudes se corre el riesgo de transparentar las relaciones entre actores de manera que resultarán beneficiados los más poderosos.

El hecho de que sean los más poderosos los que más rápidamente reaccionan ante una violación de sus derechos representa una dificultad de primer orden para la construcción de una sociedad en la que impere la justicia. Según ese hallazgo, los menos favorecidos tienen menos disposición que los poderosos a defender sus derechos; los segundos poseen una sensibilidad mayor a la afectación de sus intereses, y por lo tanto reaccionan con mayor presteza, más frecuentemente y con mayor ímpetu, lo que sumado a su ya privilegiada posición en el orden social y político los transforma en un obstáculo para que la sociedad desarrolle estrategias adecuadas para alcanzar el bienestar general.

La neurociencia ha permitido aclarar los procesos fisiológicos cerebrales que afectan el comportamiento de las personas en posiciones de poder. Se ha podido determinar que en

muchos casos se produce una dependencia de ciertas sustancias producidas por el sistema nervioso humano, lo que conduce a esfuerzos permanentes por mantenerse en cierta posición, con poca atención a las consecuencias para los demás. Sobre ese aspecto, Al-Rhodan (2019) afirma que estudios en la neuroquímica del poder han revelado picos de dopamina, el mismo neuroquímico que es responsable de los circuitos neuronales de recompensa y de causar una sensación de placer.

Power is intoxicating, instilling a ‘neurochemical high’ comparable to any strong addiction. And just like in addictive behavior, the more power one has, the more one seeks to increase it or at the very least, maintain it. That makes withdrawal from power extremely difficult and painful, and brutal leaders with unchecked and absolute power will do everything to maintain their status, even when it is clear the odds are set against them, and no matter what the human cost.

Al mismo tiempo, la homeostasis, al afectar principalmente a los individuos, genera en algunos de ellos grandes concentraciones de poder, por razones que pueden incluso estar relacionadas con el azar. Robert H. Frank, profesor de la Universidad de Cornell, en su libro *Success and Luck: Good Fortune and the Myth of Meritocracy* (2016), trata el tema de la suerte en el éxito. Sostiene que factores como el lugar de nacimiento, la educación o golpes de suerte en los negocios pueden determinar el éxito. Frank argumenta que las personas exitosas tienden a atribuir su triunfo principalmente a su talento y esfuerzo, subestimando el papel del azar. Esto se debe a sesgos cognitivos que llevan a las personas a recordar sus logros y a olvidar los hechos casuales que los favorecieron. Cuando construimos narrativas sobre cómo funciona el mundo, nos basamos en mayor medida en la información que es más accesible a nuestra memoria. Pero eso puede hacer que nuestras conclusiones estén sesgadas, ya que algunos tipos de información son mucho más fáciles de recordar que otros. Por ejemplo, la información sobre cosas que hemos experimentado reiteradamente es mucho más fuerte que la información sobre cosas de

las cuales solo hemos oído o leído muy poco. La información de esta última categoría tiene muchas más dificultades para abrirse paso en nuestra mente. Por eso es común que las personas inteligentes y trabajadoras que se hacen ricas atribuyan su éxito únicamente a su talento y esfuerzo.

Las tradiciones de la política han normalizado las distorsiones del ejercicio del poder. Son asuntos de los que el público generalmente no se ocupa, pero al considerar la legitimidad de la representación política resulta incongruente, por ejemplo, que una persona ocupe una posición desde la cual pueda con sus decisiones afectar los intereses de millones o que un número determinado de legisladores sea considerado el adecuado aunque la población de un país se haya multiplicado varias veces desde el momento en que ese número fue definido. Parecería que en la mayoría de los regímenes políticos esas incoherencias son difíciles de erradicar, debido a la naturaleza misma del poder, que obedece a impulsos de dominación que operan principalmente en los organismos individuales y a menudo se acumula de manera enfermiza. Al normalizarse, la contradicción entre el interés social y el comportamiento de los organismos le confiere al poder un carácter mágico, ya que su lógica se mantiene oculta.

Lo que se oculta es la esencia del poder. Se esconde que quienes operan las grandes maquinarias de la economía, de los medios de comunicación, de las estrategias políticas, de las ideologías, están buscando siempre, inevitablemente, usar de alguna manera a las audiencias y destinatarios de sus prácticas, transformarlos en su instrumento. Esa lógica de la dominación, en el actual contexto de relaciones de poder, puede incluso hacer aparecer el «humanismo» como un gesto hipócrita por medio del cual algunos seres buscan ejercer el control sobre los otros (Nietzsche, 2018, 171).

Desde el poder se enuncian las «verdades» (Foucault, 1980, 133). Las ciencias cognitivas ofrecen una visión del poder que puede contribuir a una interpretación realista –aunque descarnada- del poder y la verdad.

2.2.7. LA RETÓRICA POLÍTICA

En una época como la que vivimos, en la cual los mensajes mediados por las nuevas tecnologías de información y comunicación han alterado sensiblemente la relación entre las personas, resulta de especial interés entender que lo que anima al orador es, inevitablemente, la voluntad de ejercer un poder sobre su audiencia. Esa interpretación de la comunicación política resulta de la comprensión de que el lugar privilegiado del orador obedece a una intención fraguada en la homeostasis. Numerosos hallazgos de las ciencias cognitivas, como la tendencia al predominio de los afectos en la toma de decisiones y el esfuerzo que implican los procesos reflexivos, le dan fuerza a esa visión.

La retórica, para Aristóteles, es la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente. (Aristóteles, 2000). En la Asamblea, los oradores recurren a la retórica *deliberativa*, que se ocupa principalmente de lo que sucederá en el futuro.

Aunque en su tratado sobre la retórica Aristóteles propone su buen uso para el bien de la *polis*, los resultados de los debates dependerán, en buena medida, de las capacidades del orador. El orador busca el éxito con los medios discursivos e histriónicos a su alcance. Para lograrlo, le hace a la audiencia las concesiones que sean necesarias. “Conviene recurrir a las sentencias más trilladas y corrientes si son adecuadas, pues por ser corrientes, como todos están de acuerdo con ellas, dan la impresión de ser verdaderas”. (Aristóteles, 2000, 201).

Puede parecer contradictorio que el pensador haya dedicado su esfuerzo a sistematizar el conjunto de estrategias y técnicas que constituyen el arsenal intelectual de la retórica, cuando su dominio podría usarse igualmente para provecho de la ciudadanía o para su perjuicio. La respuesta a esta aparente contradicción está en una concepción teleológica que le impide a Aristóteles concebir el triunfo del mal. Es por la misma naturaleza de las cosas que los resultados finales siempre consistirán en un Bien triunfante.

La retórica es, sin embargo, útil, porque lo verdadero y lo justo prevalecen por naturaleza sobre sus contrarios, de suerte que si las resoluciones no se ajustan a lo conveniente, es forzoso que sean vencidas por su propia deficiencia... (Aristóteles, 2000, 30).

Estudios posteriores sobre la retórica han enfatizado la relación ambigua del discurso político con la verdad. Por ejemplo, los argumentos pueden tener o no éxito ante la audiencia dependiendo del orden en que se formulen. Lo más aconsejable para quien busca convencer es plantear los argumentos mediante un cuidadoso orden que les dé el mayor efecto posible (Perelman, 1971, 500). Si una posición tiene una objeción muy fuerte, no conviene exponer el argumento a la objeción durante toda la exposición del planteamiento. Lo que conviene es atacar la objeción al principio, creando condiciones para interpretaciones más favorables.

Además, una alusión a una amistad entre dos personas o a una cultura común, o el uso de una cita bien elegida será suficiente para crear un sentimiento de confianza, mostrando que el orador y su audiencia tienen valores en común (Perelman, 1971). El arsenal de recursos que el orador tiene a su disposición es muy vasto.

Los hallazgos de las ciencias cognitivas sugieren que si el organismo está animado por una voluntad biológica, primaria y elemental, no hay fundamentos para afirmar su identificación con quienes reciben el mensaje. En el fondo, esta sospecha se extiende a toda forma de

comunicación. Lo que podría considerarse, en todo caso, es el grado de coincidencia de las propuestas retóricas con los intereses de la audiencia, pero no parece que haya forma de cuestionar que el discurso político, y posiblemente cualquier otro discurso, mantiene inevitablemente una relación incierta con la verdad, ya que los enunciados estarán siempre inspirados en un interés que no es necesariamente el de la audiencia.

CAPÍTULO 3

CONCLUSIONES

Sostengo que algunos hallazgos que vienen produciendo las ciencias cognitivas desde la segunda mitad del siglo pasado causan grandes vacíos en el pensamiento filosófico y en concepciones sobre la condición humana, debido a que destacan la subordinación del pensamiento reflexivo a emociones y sensaciones y porque exponen la profunda complejidad y el carácter fundamentalmente orgánico de la experiencia humana. La psicología cognitiva, la psicología social y la neurociencia, que conjuntamente presentan la subordinación de los procesos reflexivos a los afectos, que muestran la diversidad de la consciencia y que contribuyen a una concepción en la cual la vida biológica se puede entender como sustrato fundamental de las acciones del sujeto, hacen posible una narrativa que mueve a contemplar la condición humana con una mirada escéptica.

En primer lugar, algunos de los hallazgos que estudié en este trabajo permiten afirmar que los procesos de pensamiento exclusivamente reflexivos no son la norma. La reflexión y las emociones son inseparables, y aunque la mayor parte del tiempo nuestras reacciones nos permiten desenvolvernó correctamente en la vida diaria, los errores de los procesos de pensamiento están amenazando permanentemente de muchas maneras diferentes, como demostraron Kahneman y Tversky con sus investigaciones.

Cuando las condiciones exigen o permiten períodos prolongados de desarrollo se hace posible el predominio de los procesos reflexivos. De ahí los impresionantes logros de la ciencia y el arte. Por el contrario, en la vida social y política es más difícil dominar rápidamente la multitud de variables que se encuentran presentes y que surgen como consecuencia de la diversidad de intereses y estrategias homeostáticas; las reacciones que predominan son rápidas y automáticas. Los conflictos de la vida social y política, donde las variables operan con mucho menos control que en la ciencia, dominan la vida de los seres humanos.

Adicionalmente, los plazos largos y la planificación, que permiten el florecimiento de la reflexión, las artes y las ciencias, también se pueden poner al servicio de la destrucción. Las diversas formas de conocimiento que están presentes en la vida social y política contribuyen a generar escenarios de conflicto.

El hecho de que la reflexión no esté en condiciones de operar de manera independiente de los afectos plantea consecuencias cruciales para la ética, ya que se cuestiona la posibilidad de contar con postulados normativos universales a los que se podría arribar a partir de procesos sistemáticos de razonamiento. Ya no podemos afirmar nuestras decisiones éticas sobre el seguro terreno de los procesos reflexivos. Los juicios éticos están expuestos a la volubilidad de las sensaciones y las emociones.

In the context of attitudes, (...) System 2 is more of an apologist for the emotions of System 1 than a critic of those emotions –an endorser rather than an enforcer. Its search for information and arguments is mostly constrained to information that is consistent with existing beliefs, not with an intention to examine them. An active, coherence-seeking System 1 suggests solutions to an undemanding System 2.

(Kahneman, 2018, 103-104)

Como resultado, el sujeto carece de la coherencia que proponía la tradición cartesiana. Si fuera capaz de una rigurosa elección racional, sería más estable y estaría expuesto a menos influencias.

La teoría de los procesos duales muestra la subordinación de los procesos lentos y reflexivos a los procesos rápidos y automáticos. Esa evidencia hace vislumbrar un sujeto que se desempeña con eficacia la mayor parte del tiempo, pero está expuesto a errores. Las decisiones cuidadosamente razonadas solo son posibles cuando se cuenta con períodos largos de reflexión y planificación. Las elecciones racionales son infrecuentes en la vida social, que está marcada por la sensibilidad. La coherencia de personas e instituciones no es común cuando los contextos son cambiantes y se recurre a la simplificación.

La simplificación es un rasgo necesario del proceso de conocimiento. Según Vaihinger (citado por Keren y Breugelman, 2020) debido a las naturales características cognitivas de los seres humanos, la comprensión del mundo no implica una representación exacta de la realidad. Una representación cognitiva que respete en todos los detalles el mundo exterior es una tarea imposible dadas las limitaciones del sistema cognitivo. Para hacer el mundo más accesible y darle sentido, es necesario simplificar la representación. La simplificación, siguiendo a Vaihinger, puede lograrse mediante una idealización que se realiza mediante la creación de ficciones. Nuestros intentos de darle sentido al mundo tal como se refleja en descripciones,

teorías y modelos se basan en alguna idealización que en principio es ficticia en el sentido de que no se corresponde perfectamente con la realidad.

Sin embargo, la simplificación, como expuse en el capítulo 1 al mencionar algunas de las investigaciones de Daniel Kahneman, puede conducir a errores cuando se realiza ante la carencia de datos. En realidad, saber poco hace más fácil incorporar todo lo que se sabe en un esquema coherente. En filosofía, como en otras disciplinas, la simplificación puede dejar afuera aspectos relevantes, sin los cuales los análisis y las propuestas se hacen estériles.

La tensión entre razón e instinto tiene una larga tradición en la filosofía. En su teoría del alma, Platón (2006) argumenta que la razón debe gobernar sobre el deseo y la voluntad para lograr la justicia y la armonía en el individuo y en la sociedad. Quien consigue que en su vida gobierne la parte del alma por la que se adquieren conocimientos es quien vive la vida más dichosa.

Para Aristóteles (1988), el ser vivo está constituido de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. En los malvados, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza. Es posible, entonces, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. Es natural y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

Hume sostuvo que nuestra creencia en las causas no se basa en la razón, sino en la costumbre. Aprendemos que algunos hechos siguen a otros, y de la repetición de esas observaciones se forma el hábito que nos permite predecir que esa relación se mantendrá en situaciones similares. Nuestras creencias sobre cómo funcionan las cosas se forman por la costumbre. No podemos estar seguros de que el sol saldrá mañana, pero creemos que saldrá porque ha sucedido así antes. Esta expectativa se basa en la costumbre, no en la certeza lógica.

Hume cuestiona el racionalismo, porque para él es la creencia, guiada por la costumbre, lo que fundamenta nuestro conocimiento.

Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone, which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact, beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation (Hume, 2007, 32).

Sainsbury (2023) ha sugerido que esta propuesta de «costumbre» de Hume se acerca a lo que hoy, según la teoría de los procesos duales, se puede denominar como Sistema 1. Es el proceso cognoscitivo que hace posible las reacciones intuitivas y automáticas, fundamentadas, al menos parcialmente, en la experiencia.

Durante la Ilustración se enfatizó la importancia de la razón. *Sapere aude*, proponía Kant: atreúete a saber. Hay que tener el valor de usar el propio entendimiento. Ese gesto voluntario es la llave que abre la puerta de acceso al conocimiento y a la justicia. La razón, para Kant, es fundamental para la moralidad, y los seres humanos, como agentes racionales, deben actuar de acuerdo con principios que puedan ser universalizados. Las acciones de un agente racional deben estar guiadas siempre por el imperativo categórico, un principio que requiere que uno actúe solo según máximas que puedan ser universalizadas y que respeten la humanidad en uno mismo y en los demás. ¿Qué hay que hacer para que lo que uno quiera sea moralmente bueno? Es necesario que el principio que se enuncia pueda convertirse en una ley universal.

De no ser así, es una máxima reprobable, no por causa de algún perjuicio inminente para ti o para otros, sino porque no puede cuadrar como principio en una posible legislación universal, algo hacia lo que la razón me arranca un respeto inmediato aun antes de pasar a examinar en qué se basa (Kant, 2012, 96).

Aunque hay diferencias entre Kant y Marx, también hay coincidencias en el compromiso con la crítica, la libertad, la igualdad, el mejoramiento humano y el cosmopolitismo (Williams, 2017, p.619).

Marx entiende que el proletariado es la clase social que asumirá la tarea histórica de liberar al conjunto de la humanidad del yugo de la explotación del hombre por el hombre. Los seres humanos, debido a que están siempre inscritos en unas ciertas relaciones de producción, piensan y reaccionan como las condiciones sociales lo hacen posible. Los obstáculos para que los seres humanos desarrollen todo su potencial radican fundamentalmente en las condiciones materiales de la producción.

(...) en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, 2008,p.4).

Para Marx, el ser social determina la conciencia. Eso implica que esta última resulta de las condiciones materiales de cada sociedad. En el proletariado industrial se encuentra el germen de la nueva sociedad. La manera de terminar con la injusticia es eliminar la propiedad privada y construir una sociedad de iguales. Bajo el comunismo se impondrán leyes que traten a todos

en forma equitativa, sin diferencias de clase. La perspectiva de una revolución mundial es la restauración de una justicia que se ha extraviado en los conflictos que provoca la supremacía del interés individual. La reacción revolucionaria del proletariado es un acto de racionalidad. Si los intereses materiales dividen y enfrentan a las clases sociales, una sociedad sin clases terminará con los enfrentamientos y permitirá el desarrollo del espíritu humano. Sería el triunfo de la cultura sobre los instintos.

El racionalismo de Kant y el marxismo apuntan a resolver las contradicciones sociales y progresar hacia un estado de cosas que garantice una sociedad pacífica. Aunque la crítica de Marx es más radical, Kant también considera que los estados necesitan reformarse tanto interna como externamente para poder cumplir mejor con los estándares de la justicia (Williams, 2017, p.638).

En nuestros días continúan las discusiones filosóficas sobre la racionalidad. Un ejemplo es el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas. Para ese filósofo, el tema fundamental de la filosofía es la razón, que no se impone a los afectos, pero los puede regular por medio del consenso. El concepto de racionalidad comunicativa alude a la capacidad que tiene una argumentación de unir sin coacciones y de generar consensos en los que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista (Habermas, 1987, p.27).

Sin embargo, como expliqué antes, es posible afirmar que los hallazgos de las ciencias cognitivas demuestran que en la mayoría de las decisiones humanas las emociones y los afectos se imponen a la razón. No importa cuál sea la decisión; los seres humanos, la inmensa mayoría de las veces, no reaccionarán con razonamientos. Reaccionarán con los procesos no reflexivos, y a partir de allí la reflexión podrá intervenir o no, o podrá intervenir en mayor o menor grado, dependiendo de las circunstancias. Pero la reacción inicial, correcta o no, es, las más de las veces, una reacción emocional. El mundo de las relaciones humanas parece ser, ante todo, un

mundo en el cual la reflexión está sometida a una posición subordinada. Los resultados de las investigaciones en ciencias cognitivas sugieren que lo humano, debido a su carácter orgánico, es ante todo sensorial, y no racional. El mundo humano es inevitablemente un producto del deseo, no de la razón. Los procesos reflexivos no dominan el pensamiento humano, sino que juegan un papel auxiliar.

De ahí que resulte dudoso que el diálogo conduzca a acuerdos estables sostenidos sobre procesos reflexivos, especialmente en sociedades caracterizadas por la diversidad.

En segundo lugar, en cuanto a la vida en sociedad y a las relaciones de poder, las ciencias cognitivas muestran que los hechos políticos revisten una extrema complejidad, y resulta superficial reducir los comportamientos y las actitudes ante las decisiones a la simplicidad con la que tradicionalmente se los ha considerado. Las diferentes perspectivas de sensibilidad a la justicia, los efectos del poder como condicionante de las decisiones, la genética como factor explicativo de las posiciones políticas, son algunos de los elementos que le otorgan a lo político complejidades y dificultades que resultan inexplicables sin los hallazgos de las ciencias cognitivas.

Al aportar una visión sostenida sobre la evidencia de las sensibilidades ante la injusticia, las ciencias cognitivas parecen relativizar los fundamentos de la acción política y la universalidad de conceptos fundamentales de la filosofía política. Considerando las diversas actitudes constatables ante el hecho social, resulta improbable, por ejemplo, afirmar la universalidad del concepto de libertad. Si la discusión es representativa de los diferentes sectores que constituyen una sociedad, no sorprendería una diversidad de opiniones que impidieran un acuerdo. En el debate no se presentan sujetos uniformes y previsibles, dispuestos a una discusión sobre principios compartidos, sino una diversidad de sujetos cuyas reacciones obedecen a condiciones ambientales y genéticas de coincidencia difícil. La opción de derrocar al tirano ante injusticias

evidentes no se presentará a la conciencia del sujeto con sensibilidad de víctima de la misma manera que se presenta al sujeto con sensibilidad de observador. Igualmente, el significado de esa opción será diferente para quien tenga el hábito de reaccionar de manera inmediata, automática, y para quien le dedique tiempo a la reflexión sobre las consecuencias del acto. La misma idea de libertad será diferente para el poderoso y para quien ha crecido en la subordinación, y los intereses que fundamentan esa diferencia pueden ser irreconciliables en una sociedad de gran diversidad social, étnica y cultural.

La igualdad, otro concepto central para la filosofía política, también será diferente para las diferentes sensibilidades. El significado del término podrá ser entendido desde una perspectiva principista u oportunista, y la relación más o menos conflictiva entre esos dos ángulos se resolverá en forma diversa dependiendo de múltiples factores.

Los conceptos de libertad y de igualdad fueron gestados en enfrentamientos por el poder, y la interpretación que cada organismo haga de ellos dependerá de las condiciones del entorno y de sus propias características e intereses. No es posible afirmar la supremacía de uno sobre el otro ni es posible una norma universal para determinar la relación entre ellos. La ley, la democracia y el derecho son conceptos que no poseen un significado unívoco, debido a la alta diversidad de sensibilidades y de situaciones que enfrentan los individuos y los grupos sociales.

Los hallazgos de las ciencias cognitivas parecen indicar la dificultad, en general, de acuerdos en los cuales los actores asuman posiciones altruistas y constructivas. Las actitudes y los comportamientos de las personas parecen marcadamente influidos por la diversidad de los intereses individuales. En la relación entre las personas operan variables raciales, étnicas, genéticas, entre otras, y eso necesariamente dificulta el entendimiento y la construcción de herramientas intelectuales y culturales que faciliten la comunicación.

En situaciones de tal complejidad, y donde domina el marcado individualismo de la homeostasis, se hace difícil construir una ética inteligible para todos, y sin una ética no es posible construir una política.

El posible carácter hereditario de los comportamientos políticos, que expuse al explicar los hallazgos de Eftedal et al. (2022) y que se expresa en la sensibilidad oportunista y en la sensibilidad principista a la justicia, plantea un escenario político determinado por factores cuya incompatibilidad es manifiesta. Los estudios de la psicología social sobre las decisiones acerca de la justicia y otros aspectos de la vida política exponen un conjunto de actitudes y comportamientos de gran diversidad, en el cual se destacan las diferentes actitudes ante la justicia y la influencia, entre otros factores, del poder, la herencia y la pertenencia al grupo étnico en la toma de decisiones. El escenario resultante es de permanente competencia y contradicción entre los protagonistas de la vida social y política.

Finalmente, a la identificación de los afectos como componentes decisivos de los procesos de pensamiento y a la descripción de la complejidad a menudo intratable de los procesos sociales y políticos se agrega otro factor que exponen las ciencias cognitivas. Se trata de la cultura como producto necesario de los esfuerzos a los que están sometidos los organismos humanos por la supervivencia, la competencia y el poder.

A partir de las lecturas que he realizado para esta investigación, me queda la idea de que la búsqueda de conceptos universales como la justicia, la libertad y el Bien no responde a la realidad del fenómeno humano, que es voluble, constituido individualmente, socialmente complejo y orientado en lo fundamental al cumplimiento de objetivos de vida definidos por una lucha permanente por su superación individual.

La organización social es la consecuencia de los diversos intereses que los organismos humanos defienden en un terreno de competencia y disputas de poder. Parece que las ciencias cognitivas

pueden, en cierta medida, explicar por qué en la mayor parte de las sociedades los consensos sobre grandes problemas nacionales y globales están enturbiados por intereses de grupos e individuos. Aunque las capacidades culturales, artísticas y científicas pueden ser impresionantes, también parece cierto que son el producto de una disposición que a veces se expresa en los escenarios descarnados de la guerra, la violencia injustificada y la ambición desmedida.

La ética y la política aparecen entonces como un conjunto de conceptos y prácticas que responden a conveniencias de individuos y grupos y que se construyen bajo el influjo de necesidades básicas de supervivencia y superación.

Los hallazgos de la neurociencia, especialmente los que tienen relación con la homeostasis, nos dejan en el círculo infinito de lo que tal vez se podría llamar «el eterno retorno de lo orgánico». Con esa expresión quiero plantear que al analizar las causas de cualquier situación, cualquier comportamiento o cualquier actitud, sean individuales o colectivos, las respuestas parecen conducir al hecho de que lo humano es, esencialmente, orgánico. El organismo opta por la cooperación únicamente cuando le resulta conveniente. En cuanto surge una amenaza se centra en sí mismo. Este comportamiento parece inevitable, e impide que la ética o la política se fundamenten en principios universales y altruistas. En relación con los grandes grupos humanos, dice Damasio (2018, 219):

Natural homeostasis tends to do its job relative to each separable cultural organism and no more. Left to their own devices, without the counterveiling effect of determined civilizational efforts aimed at some degree of integration and the benefit of favorable circumstances, the cultural organisms do not appear to coalesce. (...)

Diversity (...) contains the germ of conflicts. It deepens in-group and out-group fault lines, fosters hostility, and makes general governance solutions more difficult to reach

and implement, all the more so in an age of globalization and cross-fertilization of cultures.

En la medida en que la homeostasis opera en lo fundamental a escala individual, afectando exclusivamente las necesidades del yo, la cooperación entre sujetos no es la norma y puede constituirse en una pugna de poderes. La envidia, la violencia, el desprecio por los demás, son rasgos frecuentes del comportamiento humano. El costo de los conflictos para la especie es alto, porque pueden conducir a formas de competencia donde los más débiles son quienes más pierden. La guerra, una de las manifestaciones más extremas de la competencia entre organismos, se ha normalizado a pesar del sufrimiento y la destrucción que causa. Afecta no solo a los conglomerados humanos menos favorecidos, sino también a sociedades que podrían recibir el calificativo de «civilizadas».

Los ejemplos más extremos de los conflictos entre seres humanos parecen indicar que en esos casos la homeostasis no admite el reconocimiento del Otro más que como instrumento. La individualidad de nuestras aspiraciones y comportamientos parece situarse con frecuencia en un orden de prioridades ajeno al reconocimiento de los demás. Esa contradicción es la que hace que muchos grandes conflictos resulten insuperables.

En definitiva, afirmo que la primacía de lo afectivo sobre la reflexión, la extrema diversidad de las relaciones de poder y las exigencias de la organicidad, todas premisas que afirman las ciencias cognitivas, constituyen un rompimiento con ciertas concepciones sobre el pensamiento y el comportamiento de los seres humanos.

Como expuse al final del capítulo 1, la teoría de los procesos duales cuestiona la teoría del agente racional, que supone que los humanos toman decisiones guiados por la lógica y optimizan sus elecciones con base en información disponible. Kahneman y otros investigadores han mostrado que el pensamiento humano está influido por sesgos cognitivos, lo que puede

conducir a decisiones inadecuadas. Su investigación revela que, en muchas situaciones, la racionalidad económica clásica no describe con precisión el comportamiento humano. Los juicios morales, que tienen características parecidas a cualquier otro juicio (Dworkin, 2013), son afectados por los sesgos cognitivos, lo que aporta incertidumbre a las actitudes y comportamientos relacionados con la moralidad. Por otro lado, a partir de sus estudios en neurociencia, Greene (2013, 25), sostiene que la moralidad evolucionó para permitir la cooperación, pero los humanos fueron diseñados para cooperar solo dentro de grupos. Nuestros cerebros evolucionaron para la cooperación dentro de grupos, y quizás solo en el contexto de las relaciones personales. Nuestros cerebros no evolucionaron para la cooperación entre grupos, o al menos no para cooperar con todos los grupos. Estas investigaciones de Kahneman y Greene sugieren que la universalidad de los juicios éticos está cuestionada por la misma condición de los seres humanos.

Los estudios de autores como Manfred Schmitt, Anna Baumert, Jean Decety y Nikolai Haahjem Eftedal aportan evidencia que destaca la diversidad de las actitudes de las personas ante los hechos sociales. Ante una injusticia, diferentes personas pueden evidenciar sensibilidades diversas, como víctima, beneficiario, perpetrador u observador. Además, las actitudes políticas pueden estar afectadas por factores hereditarios y raciales. Esto trae consecuencias para la filosofía política, ya que la diversidad social, racial, genética y cognoscitiva hace dificultosa la construcción y la utilización de conceptos y categorías. Me parece que esa diversidad hace difícil el acuerdo sobre conceptos fundamentales como el poder, la igualdad, la justicia o la libertad, y sin acuerdo es imposible construir un contrato social duradero y representativo.

Finalmente, desde un enfoque neurocientífico se puede afirmar que la cultura es una extensión de la homeostasis, el proceso biológico que alienta la vida de los organismos y les da sentido. Desde esta perspectiva, las prácticas culturales como la moralidad, la política, la ciencia y las artes surgieron para mejorar la regulación de la vida de los humanos. Así, la cultura, en última

instancia, es una consecuencia de la evolución que permite a los humanos regular su entorno de manera más eficaz. De ahí que la posibilidad de que la cultura domine y controle los instintos primarios es dudosa y representa, tal vez, el interrogante más crucial de la condición humana.

Al mismo tiempo, considero que, aunque no hay duda de que los hallazgos de las ciencias cognitivas tienen un gran poder explicativo y nos permiten comprender mejor la historia y nuestro conflictivo presente, distan mucho de brindar alternativas que permitan vislumbrar la posibilidad de superación de los grandes desafíos y contradicciones que se enfrentan actualmente a escala global.

Ante ese panorama que nos presentan las ciencias cognitivas, muchas preguntas relacionadas con la filosofía permanecen sin respuesta. ¿Qué reglas se podrían enunciar para que las personas y las organizaciones desarrollen capacidad para mediatizar los factores que afectan negativamente los resultados del pensamiento reflexivo? ¿En qué medida quienes toman decisiones cruciales para millones de personas requieren a su vez de una dosis importante de ayuda para decidir? ¿Qué se puede hacer para compatibilizar la diversidad de inclinaciones que las personas pueden cultivar individualmente en el ámbito privado con el respeto a la rigidez de ciertos códigos que se exige en el ámbito público?

Si quisiéramos responder a esos interrogantes, es evidente que entre los cuantiosos hallazgos de las ciencias cognitivas no surge una interpretación que pueda sustituir la ambición constructiva y ordenadora de la razón. Ese vacío hace que se abran sobre el quehacer humano muchas más dudas que las que disipan los hallazgos. Los grandes problemas globales son prueba contundente de lo deficitario de la acción humana, pero por el momento no se vislumbra una alternativa; cuanto más sabemos sobre nosotros más profunda es la incertidumbre. El resultado inevitable es el escepticismo.

La ética y la política suponen una consciencia racional, porque de otra manera es imposible el diálogo y la cooperación. Entonces, si lo humano efectivamente tiene siempre una motivación biológica, la ética y la justicia son productos circunstanciales, amenazados por el eterno retorno de lo orgánico, por la destructividad de la voluntad de poder que domina los comportamientos generados por la homeostasis.

Es imprescindible que la filosofía asuma las implicaciones de los hallazgos de las ciencias cognitivas, que continuamente están aportando nuevos datos sobre los procesos de pensamiento humano, y que ahora nos urgen bajarnos del pedestal que nos llevó miles de años construir. Lo contrario implicaría resignarse a algo así como una filosofía de la ficción, es decir, una filosofía que les atribuye autonomía a la cultura y a la razón en lugar de reconocerlas como una expresión de la necesidad orgánica. Sin embargo, quienes eligen continuar el esfuerzo por desentrañar los fundamentos de nuestras circunstancias, deberían mantenerse atentos a los conocimientos y las interpretaciones que nos muestran la dolorosa realidad de la condición humana.

El caso del calentamiento global es un ejemplo de la contradicción entre los intereses de la mayoría y los de pequeños grupos muy poderosos. Hay creciente consenso en el mundo científico acerca de los daños que causan ciertos combustibles al ambiente, pero los avances en la solución de ese problema son lentos e insuficientes; los intereses que se benefician del uso de hidrocarburos crean obstáculos para evitar progresos. Hay en ese problema global una falta de reconocimiento de los intereses y derechos del Otro. «El infierno son los otros», dice Garcin en el final de una obra de Sartre. Y así se ha construido el mundo humano, en un antagonismo homeostático permanente, que excepcionalmente dejó lugar a la tolerancia y la cooperación.

Hay momentos en que los conceptos, las teorías y los ideales de una época se desmoronan ante la inevitable superioridad de otras tesis, a veces más profundas, más explicativas o más adecuadas a los nuevos tiempos. En el sentido de lo que podríamos llamar un cambio de

paradigma, los resultados de investigación de las ciencias cognitivas durante los últimos años exigen una revisión a fondo no solo de la ética y la filosofía política, sino del conjunto de las disciplinas filosóficas.

Ante el vacío cultural que dejan las ciencias cognitivas con sus resultados, algunos filósofos y científicos sugieren que los procesos educativos podrían contribuir a promover la cooperación y la tolerancia entre las sociedades, más allá de las diferencias.

The origin of altruism is blind cooperation, but altruism can be deconstructed and taught in families and schools as a deliberative human strategy. As is the case with several benevolent and beneficent emotions –compassion, admiration, awe, gratitude– altruistic behaviour can be encouraged, exercised, trained, and practiced in society. Or not. Nothing guarantees that it will always work, but it is there as a conscious human resource available via education. (Damasio, 2018, 237).

Sin embargo, la solución educativa enfrenta como primera dificultad el hecho de que la educación no está libre de la competencia de diversos intereses, los que, a su vez, responden a esfuerzos y ambiciones alentados por la homeostasis. En un contexto de búsquedas de superación individuales, una estrategia educativa que pretenda construir nuevas fórmulas de convivencia se enfrentará a los obstáculos que plantearán las ambiciones de diferentes grupos.

En muchas sociedades, la educación no es una prioridad en las estrategias políticas, y parece que los líderes prefieren contar con una ciudadanía desinformada y con escasa capacidad de análisis. De ahí que a menudo los progresos que se pueden alcanzar en la educación son lentos y están sujetos a intereses que no toman en cuenta el bienestar de las mayorías.

Otra solución que se ha propuesto para enfrentar los vacíos que deja la constatación de los límites de la reflexión consiste en diseñar sistemas o dispositivos que puedan ayudar a las personas a tomar las decisiones correctas.

Por ejemplo, las informaciones falaces están presentes continuamente en el mundo de alta conectividad en que vivimos. Se puede dar orientación para que la ciudadanía entienda que así se pueden afectar negativamente sus juicios y decisiones. Es decir, aunque es imposible crear entornos absolutamente neutros, podría intentarse que la ciudadanía tuviera la oportunidad de sensibilizarse ante los sesgos posibles para tomar decisiones políticas. Se han ensayado prácticas y dispositivos sociales que contribuyen a crear condiciones para que las personas eviten la confusión y puedan determinar de qué manera resolver ciertos problemas.

La idea básica del libro *Nudge*, de Thaler y Sunstein (2021), es diseñar «arquitecturas de elección» que animen a las personas a tomar mejores decisiones sin limitar su libertad de decidir. Los autores argumentan que las personas a veces toman malas decisiones debido a sesgos cognitivos, información limitada y otros factores. Sin embargo, al realizar pequeños cambios en la forma en que se presentan las opciones, los operadores políticos y las organizaciones pueden «orientar» a las personas hacia mejores resultados sin recurrir a regulaciones o restricciones autoritarias.

Ejemplos de *nudges* incluyen opciones predeterminadas. En muchos países las personas deben inscribirse para ser donantes de órganos. Esto significa que solo aquellos que explícitamente declaran su deseo de donar sus órganos después de morir son considerados donantes. Thaler propone un cambio, para que todos los ciudadanos sean considerados donantes de órganos por defecto, a menos que expresen explícitamente su deseo de no serlo. También se puede informar a las personas que la mayoría de quienes han tomado una decisión antes la han tomado de cierta manera, con el fin de sugerir que la persona que está por tomar la decisión imite a sus pares. Otra propuesta es presentar las informaciones en un formato más comprensible.

Mertens et al. (2022) han estudiado varios casos en los cuales el acceso oportuno y adecuado a información que generalmente la ciudadanía no recibe o no procesa correctamente ha mejorado

entornos relacionados, por ejemplo, con la disminución en el consumo de energía o el ahorro para los fondos jubilatorios.

A pesar del ingenio y la capacidad técnica con que estos modelos se han propuesto e implementado, y debido a la complejidad de los factores que afectan las decisiones de la ciudadanía, es altamente improbable que puedan ser imitados como solución integral para las serias problemáticas que se multiplican permanentemente en los grandes conglomerados humanos.

En esta investigación partí de la necesidad de una revisión a fondo de la ética y la filosofía política, pero ahora esa revisión me parece necesaria para el conjunto de las disciplinas filosóficas ante el desvanecimiento de modelos como el del sujeto racional como eje de la actividad filosófica. En general, no es posible que la actividad reflexiva se imponga sistemáticamente a las emociones y a los comportamientos intuitivos. Pero, además, también parece imposible que hasta los logros más sublimes del ingenio humano puedan elevarse sobre las necesidades elementales de un organismo que, las más de las veces, solo es capaz de un destino de competencia e imposición de su poder. Los seres humanos, hábiles para construir narraciones, elaboramos durante siglos la ficción del ser racional y del humanismo, y el creacionismo religioso contribuyó a conferirle a lo humano un estatus de dignidad superior que aún conserva, pero las minuciosas investigaciones de las ciencias cognitivas exponen la dimensión biológica y primaria de las ilusiones humanas.

En este sentido, el egoísmo es considerado constitutivo de la naturaleza humana por algunos neurocientíficos. Por ejemplo, Al-Rodhan (2019) ha defendido una teoría neurofilosófica de la naturaleza humana que él llama «egoísmo amoral emocional». Según esa teoría, los seres humanos somos criaturas amorales, más emocionales que racionales, y nuestra brújula moral es maleable y está regida principalmente por nuestro «interés emocional percibido». La

amoralidad implica que, si bien tenemos la capacidad de desarrollar una brújula moral, esa brújula está muy influida por nuestras circunstancias personales y políticas. Ese investigador considera que es poco probable que la conducta moral persista o sea confiable cuando abundan las condiciones de miedo, alienación e inseguridad, lo cual se relaciona estrechamente con que poseemos una predisposición innata a la supervivencia. De ello se desprende que la moralidad, el altruismo y el comportamiento pro social no están arraigados en la naturaleza humana. Si bien es posible cultivar tales predisposiciones en todas las circunstancias, es más probable que la moralidad y otros comportamientos básicos pasen a un segundo plano cuando se activan los instintos de supervivencia. Esto se debe en parte a que el miedo se expresa en términos neuroquímicos en nuestra amígdala, la estructura en forma de almendra ubicada en el lóbulo temporal medial. La amígdala es fundamental en la adquisición, almacenamiento y expresión de respuestas condicionadas al miedo. La moralidad, el altruismo y el comportamiento prosocial se cultivan en circunstancias que garantizan una seguridad y dignidad básicas. En este marco, Al-Rodhan también ha sugerido cinco motivadores críticos del comportamiento humano que ha denominado NeuroP5. Estos motivadores son: poder (personal y político), beneficio (principalmente monetario, pero también incluye ganancias materiales más amplias), placer (físico, sensual y estético, como el que se encuentra en el arte, la poesía, la música, la naturaleza y los deportes), orgullo y permanencia (que significa longevidad y legado).

Las ciencias cognitivas han aportado evidencias sobre los procesos de pensamiento humano, pero al mismo tiempo, con esa profusión sin precedentes de conocimientos sobre lo que somos, han puesto en duda la posibilidad de identificar un lugar confiable desde el cual se pueda vislumbrar una nueva disposición de los saberes. Las ciencias cognitivas están exponiendo constantemente una multitud de rasgos de lo humano, pero al mismo tiempo nos asoman al Caos de nuestra naturaleza. Como si el Orden estuviera cada vez más lejos de nosotros. Son estas condiciones que hacen florecer el escepticismo.

En el transcurso de esta investigación he llegado a preguntarme si no será posible, ante esos grandes desafíos, responder desde las mismas dinámicas naturales de la especie, y no con soluciones que, como una nueva educación, requieren, para ser implementadas, de unos consensos que son los que precisamente se busca alcanzar con los cambios.

La discusión sobre el dimorfismo del sistema nervioso no está resuelta porque se carece de información suficiente para llegar a una posición definitiva, pero algunas investigaciones señalan la existencia de ese rasgo. Si hay diferencias biológicas que explican los hallazgos de investigaciones sobre la empatía cognitiva y otras diferencias de género, eso tal vez permitiría distinguir una circunstancia en la cual es posible afirmar con mayor propiedad la idea que expongo a continuación.

Aunque hoy en día todavía carecemos de evidencias empíricas concluyentes que nos permitan proponer una teoría bien fundamentada, creo que una de las más grandes paradojas de la condición humana podría ser que la homeostasis haya condicionado la división sexual del trabajo y haya dado lugar al ejercicio de un poder a menudo desproporcionado, construyéndose así un patriarcado que premió estrategias a veces despiadadas de dominación del Otro. Las manifestaciones concretas de la razón, entonces, se habrían desarrollado como instrumento de la homeostasis patriarcal, en condiciones privilegiadas por el ocio y la reflexión, y alentando y normalizando la superioridad de valores como la fuerza y el poder despótico. Esta interpretación que hago se hace eco de las investigaciones de Holroyd & Saul (2018) y otros estudios sobre el sesgo implícito. Nuestra cultura, desde hace milenios, se ha venido desplegando como la coronación de inquietudes y ambiciones del talento varonil. Me parece legítimo interrogarse sobre cómo podría haberse librado la razón, al desarrollarse, de los sesgos de género implícitos en sociedades patriarcales. Y en el contexto de esa lectura de la historia y el saber de la humanidad sería posible pensar que tal vez que el único camino viable que se le ofrezca a la

especie después de miles de años de espejismos de razón y justicia sea la deconstrucción de ese monólogo para permitir que se exprese plenamente la profunda pasión por la vida.

En ese sentido creo que es adecuada la discusión que, desde posiciones feministas, proponen autoras como Virginia Held sobre la ética del cuidado (*ethics of care*). La ética del cuidado valora las emociones en lugar de rechazarlas. Se valoran emociones como la simpatía, la empatía y la sensibilidad porque se considera que son el tipo de emociones que deben cultivarse no solo para ayudar en la implementación de los dictados de la razón sino para determinar mejor lo que recomienda la moralidad (Held, 2006).

I think, then, of care as practice and value. The practices of care are of course multiple, and some seem very different from others. (...) all care involves attentiveness, sensitivity, and responding to needs. As we clarify the values of care we can better advocate their relevance for many practices from which they have been largely excluded (Held, 2006, 39).

Un ejemplo que propone esta autora es replantearse el trabajo de la policía. Según Held, la actividad policial debe tener entre sus principales prioridades la aplicación de las exigencias de la justicia. Pero a medida que comprende mejor la relevancia del cuidado para sus prácticas, a medida que sus prácticas se vuelven más solidarias, podría ser que lograra más mediante la prevención. Sería una forma de responder mejor a las necesidades, generando confianza entre la población y la policía y previniendo violaciones a la ley en lugar de aplicar el principio tradicional de «aplicación de la ley».

Este enfoque feminista de la ética del cuidado implicaría un cambio radical en las estrategias de análisis y acción sobre lo social, y estaría más acorde con lo que ahora sabemos sobre el pensamiento humano que las tradicionales posiciones que parten de un agente racional.

Held explica que la propuesta de una ética del cuidado ha sido objeto de crítica desde posiciones políticas que reconocen la obligación de respetar los derechos de los demás, pero consideran el cuidado como algo limitado a relaciones de familia, de pareja o de amistad, y en gran medida irrelevante para las instituciones políticas o para la teoría moral. Esas críticas sostienen que si conceptualizamos a los ciudadanos en términos de sus relaciones personales, amenazamos su autonomía y corremos el riesgo de tratarlos de manera paternalista (Held, 2006).

Es importante tener presente que muchos de los hallazgos de las ciencias cognitivas tienen implicaciones de género y han sido analizados y criticados desde la perspectiva de corrientes feministas. Friedrichs y Kellmeyer (2022) indican que se ha argumentado que los estudios en neurociencias suelen tener deficiencias que resultan en sesgos sexistas en la investigación. Estos sesgos sexistas pueden volverse evidentes en cada fase de la experimentación, incluida la producción de datos. Se ha acuñado el término «neurosexismo» para describir la coincidencia de la neurociencia y la ideología sexista, y el término «neurofeminismo» como respuesta.

Las diferencias entre los comportamientos de hombres y mujeres han sido identificadas en varias investigaciones. Greenberg et al (2023), en un estudio cuyos resultados publicó la Universidad de Cambridge, encuestó a decenas de miles de personas en todo el mundo. Los resultados de la investigación indicaron que las mujeres son mucho mejores que los hombres para empatizar con los demás, independientemente de cualquier influencia familiar o cultural.

Los resultados confirmaron trabajos anteriores. Según Christov-Moore et al.(2014) los estudios sobre bebés muestran que las mujeres exhiben tasas más altas que los hombres en diversas formas rudimentarias de empatía, como el llanto contagioso, la imitación neonatal, las referencias sociales (es decir, buscar información en los interlocutores sociales en situaciones ambiguas) y la sensibilidad y el interés social en general. En la metodología de esos estudios se

tomaron precauciones que permitieron descartar sesgos de socialización e influencias culturales como la causa principal de las diferencias. Con la edad, el patrón de diferencias sexuales permanece estable o aumenta. Cuando son pequeñas, las mujeres parecen más sociables y reconocen y están dispuestas a ayudar y consolar a las personas en apuros; la diferencia de sexo y género en la empatía continúa siendo constante durante la adolescencia y la edad adulta. De hecho, los estudios sobre gemelos revelan que la empatía es en gran medida hereditaria, lo que coincide con la idea de que gran parte de la variabilidad en las habilidades empáticas se debe a causas genéticas. Los estudios en animales no humanos y poblaciones humanas jóvenes ofrecen evidencia de que las diferencias sexuales en la empatía tienen raíces filogenéticas y ontogenéticas en la biología y no son meros productos culturales impulsados por la socialización.

Qian et al. (2024) desarrollaron una investigación con grupos de personas de Japón, China y los Estados Unidos, y determinaron que tanto las mujeres de Asia oriental como las occidentales son significativamente más sensibles a las normas morales que los hombres en sus respectivos países. Esto indicaría que las mujeres son más sensibles a las normas morales independientemente de su origen cultural.

Se han hecho estudios cuyos resultados apuntan a diferencias de género ocasionadas por factores hormonales. Hermans et al. (2006) encontraron que los niveles más altos de testosterona en los hombres reducen el comportamiento empático. Otros indicios, que continúan siendo debatidos, incluyen que hay suficiente evidencia para afirmar que actualmente, en todo el mundo, aproximadamente el 90 por ciento de los homicidios los cometen hombres (UNODC, 2023).

Esos datos nos permitirían sostener que ciertos rasgos diferenciales de una parte de la población humana facilitan el cumplimiento de una doble misión, ya que mientras la reproducción

confiere el conjunto de atributos que afirman una identidad como un momento del proceso homeostático, al mismo tiempo quien hace posible esa afirmación es un Otro que merece y requiere cuidado y protección. Si fuera cierto que esa ambigüedad o bivalencia reviste una singularidad especial, sería posible enunciar e investigar el carácter femenino de la solidaridad, la cooperación y otros valores que se relacionan con la empatía y podrían contribuir a una construcción civilizada y estable. Se trataría de proyectar en la cultura el núcleo de esa ética de lo femenino, en un programa de transformaciones que se orienten hacia una humanidad regida por principios de comprensión y tolerancia.

En mi investigación he encontrado pocos estudios de ciencias cognitivas que tuvieron en cuenta la variable de género. Creo que para sostener con propiedad la hipótesis de lo femenino como superación de los desafíos globales, algunos estudios como los que desarrollaron Eftedal et al. (2022) sobre sensibilidad principista y oportunista a la justicia, podrían incluir variables de género, de forma que se pudiera ir construyendo un perfil humano de lo que provisionalmente podría llamarse «lo femenino». Hoy en día no hay suficiente consenso sobre la forma concreta en que esas variables podrían ser objeto de estudio en las ciencias cognitivas (Friedrichs y Kellmeyer , 2022).

Algunos de los datos e interpretaciones que he mencionado han sido y son objeto de crítica desde posiciones que objetan un supuesto biologismo. Las diferencias de género en comportamiento también admiten explicaciones relacionadas con el ambiente en el cual se desarrollan las personas, y hay quienes sostienen que algunas interpretaciones, como las que relacionan la violencia con la masculinidad y la producción de testosterona, deben revisarse críticamente. Se ha dicho, por ejemplo, que hay un «biobalbuceo» (biobabble) sobre esos temas, y se propone que la antropología intervenga para aclarar los malentendidos:

An anthropological approach is needed to counter a rising chorus of biobabble about masculinity, providing a perspective that allows us to examine what we in fact know and what we do not know about masculinities, maleness, and violence. (Gutmann et al., 2019, S6).

Como se puede apreciar, mi propuesta se inscribe en más de una polémica. Los contenidos de una estrategia como la que insinúo no podrían construirse exclusivamente desde la actividad reflexiva, ya que es con la razón que hemos construido un mundo dominado por la violencia y el individualismo, por lo que me atrevo a proponer el concepto de Nueva Razón para denominar unos procesos de pensamiento que, al mismo tiempo, representen valores alternativos y tomen en consideración los hallazgos –a menudo cargados de nihilismo– de las ciencias cognitivas.

Esa Nueva Razón no se sustentaría en los procesos reflexivos sino en las expresiones de una ética y una política de la protección, que tomaría como punto de partida la esperanza que surge de constatar el compromiso y la pasión de lo femenino por el Otro y la vida. La Nueva Razón debería imitar esas pulsiones, no extremando el celo por definir ni razonar, sino haciendo.

Un riesgo que se corre con esta propuesta es que se puede caer en una interpretación simplista de la historia y de la naturaleza humana, y ya mencioné los riesgos de la simplificación más arriba. La otra debilidad es que pueda interpretarse como una teoría salvadora, como una especie de panacea para los problemas más serios que enfrenta la humanidad. Por eso, es importante destacar que la propuesta debe considerarse por el momento como una referencia para la investigación y el debate, y como una manera de motivar discusiones necesarias sobre las diferencias de género.

Más allá de las ciencias y la filosofía, los hallazgos de las ciencias cognitivas tienen consecuencias para la vida de las personas y las colectividades. En la vida diaria predomina una exigencia racionalista, aunque la norma de lo racional sea la que posee cada organismo. La

interiorización por parte del conjunto de la sociedad de que las reacciones racionales están dominadas en buena medida por factores sensibles y emocionales implicaría un cambio profundo en la forma de percepción del Otro. Al mismo tiempo, debatir sobre el dominio que ejercen los principios biológicos en los seres humanos y sobre la posibilidad de que nuestro pensamiento y nuestra creatividad se encuentren subordinados a la voluntad de poder y dominio sobre los demás, representaría un cambio significativo en la concepción del mundo de las mayorías. Esos cambios, casi impensables hoy, darían lugar a valores radicalmente novedosos. De ahí la importancia de propiciar la discusión sobre estos temas en los espacios sociales donde sea posible.

Todas las ideas que he planteado en este trabajo están expuestas a la revisión que implican los constantes hallazgos científicos, por lo que deberíamos evitar concederles el privilegio de la verdad; lo que conviene es tener presente su carácter provisional y transitorio, considerándolas, como diría Michel Foucault, con una «sonrisa filosófica».

REFERENCIAS

- Al-Rodhan, N. (2019, abril 4). *A Neuro-Philosophy of Human Nature: Emotional Amoral Egoism and the Five Motivators of Humankind*. Blog of the APA. <https://blog.apaonline.org/2019/04/04/a-neuro-philosophy-of-human-nature-emotional-amoral-egoism-and-the-five-motivators-of-humankind/>
- Aristóteles. (1984). *Moral, a Nicomaco* (4.^a ed.). Espasa-Calpe.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Retórica*. Alianza Editorial.
- Baumert, A., Maltese, S., & Lischetzke, T. (2024). Linking the Momentary Processing of Injustice to Intraindividual Change in Dispositional Victim Sensitivity. *European Journal of Personality*, 38(2), 255-273. <https://doi.org/10.1177/08902070231157451>
- Baumert, A., Adra, A., & Li, M. (2022). Justice Sensitivity in Intergroup Contexts: A Theoretical Framework. *Social Justice Research*, 35(1), 7-32. <https://doi.org/10.1007/s11211-021-00378-9>
- Baumert, A., Maltese, S., Reis, D., MacLeod, C., Tan-Mansukhani, R., Galang, A. J. R., Salanga, M. G. C., & Schmitt, M. (2020). A Cross-Cultural Study of Justice Sensitivity and Its Consequences for Cooperation. *Social Psychological and Personality Science*, 11(7), 899-907. <https://doi.org/10.1177/1948550619896895>
- Baumert, A., & Schmitt, M. (2016). Justice Sensitivity. En C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of Social Justice Theory and Research* (pp. 161-180). Springer New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-3216-0_9
- Bentham, J. (1864). *Theory of legislation*. Trubner & Co.

- Bondü, R., & Kleinfeldt, M. (2021). Justice Sensitivity in Middle Childhood: A Replication and Extension of Findings. *Frontiers in Psychology, 11*, Artículo 610414. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.610414>
- Bondü, R., Schwemmer, F., & Pfetsch, J. (2021). Justice Sensitivity Is Positively and Negatively Related to Prejudice and Discrimination. *International Journal of Conflict and Violence, 15*. <https://doi.org/10.11576/ijcv-4463>
- Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2014). Friendship and natural selection. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 111*(Suppl. 3), 10796-10801. <https://doi.org/10.1073/pnas.1400825111>
- Christov-Moore, L., Simpson, E. A., Coudé, G., Grigaityte, K., Iacoboni, M., & Ferrari, P. F. (2014). Empathy: Gender effects in brain and behavior. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 46*, 604-627. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2014.09.001>
- Churchland, P. (2016). Neurophilosophy. En D. L. Smith (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy* (pp. 72-94). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107295490.005>
- Damasio, A. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Penguin Books.
- Damasio, A. (2018). *The strange order of things: Life, feeling, and the making of the cultures*. Vintage Books.
- Decety, J., & Yoder, K. J. (2017). The Emerging Social Neuroscience of Justice Motivation. *Trends in Cognitive Sciences, 21*(1), 6-14. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.10.008>
- Duff, A. (2009). *Legal and Moral Responsibility*. *Philosophy Compass, 4*(6), 978-986. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00257.x>
- Dworkin, G. (2013). Unprincipled Ethics. En R. Shafer-Landau (Ed.), *Ethical Theory: An Anthology* (2.^a ed., pp. 785-794). Wiley-Blackwell.

- Eftedal, N. H., Kleppestø, T. H., Czajkowski, N. O., Sheehy-Skeffington, J., Røysamb, E., Vassend, O., Ystrom, E., & Thomsen, L. (2022). Justice sensitivity is undergirded by separate heritable motivations to be morally principled and opportunistic. *Scientific Reports*, 12, Artículo 5402. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-09253-2>
- Epley, N., & Gilovich, T. (2016). The Mechanics of Motivated Reasoning. *Journal of Economic Perspectives*, 30(3), 133-140. <https://doi.org/10.1257/jep.30.3.133>
- Fast, N. J., & Chen, S. (2009). When the Boss Feels Inadequate: Power, Incompetence, and Aggression. *Psychological Science*, 20(11), 1406-1413. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2009.02452.x>
- Fazio, L. K., Rand, D. G., & Pennycook, G. (2019). Repetition increases perceived truth equally for plausible and implausible statements. *Psychonomic Bulletin & Review*, 26(5), 1705-1710. <https://doi.org/10.3758/s13423-019-01651-4>
- Feyerabend, P. (1981). *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos.
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, 5-15. <https://philarchive.org/rec/FOOTPO-2>
- Forst, R. (2017). *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198798873.001.0001>
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Pantheon Books.
- Fowler, J. H., & Schreiber, D. (2008). Biology, Politics, and the Emerging Science of Human Nature. *Science*, 322(5903), 912-914. <https://doi.org/10.1126/science.1158188>
- Frank, R. H. (2016). *Success and luck: Good fortune and the myth of meritocracy*. Princeton University Press.

- Friedrichs, K., & Kellmeyer, P. (2022). Neurofeminism: Feminist critiques of research on sex/gender differences in the neurosciences. *European Journal of Neuroscience*, 56(11), 5987-6002. <https://doi.org/10.1111/ejn.15834>
- Gollwitzer, M., Magraw-Mickelson, Z., Vollan, B., & Süssenbach, P. (2020). Victim sensitivity in groups: When is one a detriment to all? *Journal of Theoretical Social Psychology*, 5(1), 3-13. <https://doi.org/10.1002/jts5.76>
- Gollwitzer, M., & Rothmund, T. (2011). What exactly are victim-sensitive persons sensitive to? *Journal of Research in Personality*, 45(5), 448-455. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2011.05.003>
- Gollwitzer, M., Rothmund, T., Pfeiffer, A., & Ensenbach, C. (2009). Why and when justice sensitivity leads to pro- and antisocial behavior. *Journal of Research in Personality*, 43(6), 999-1005. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2009.07.003>
- Gollwitzer, M., Schmitt, M., Schalke, R., Maes, J., & Baer, A. (2005). Asymmetrical Effects of Justice Sensitivity Perspectives on Prosocial and Antisocial Behavior. *Social Justice Research*, 18(2), 183-201. <https://doi.org/10.1007/s11211-005-7368-1>
- Greenberg, D. M., Warrier, V., Abu-Akel, A., Allison, C., Gajos, K. Z., Reinecke, K., Rentfrow, P. J., Radecki, M. A., & Baron-Cohen, S. (2023). Sex and age differences in “theory of mind” across 57 countries using the English version of the “Reading the Mind in the Eyes” Test. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120(1), Artículo e2022385119. <https://doi.org/10.1073/pnas.2022385119>
- Greene, J. D. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Atlantic books.
- Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*, 44(2), 389-400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>

- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>
- Greenwald, A. G., & Krieger, L. H. (2006). Implicit Bias: Scientific Foundations. *California Law Review*, 94(4), 945-967. <https://doi.org/10.2307/20439056>
- Gronchi, G., & Giovannelli, F. (2018). Dual Process Theory of Thought and Default Mode Network: A Possible Neural Foundation of Fast Thinking. *Frontiers in Psychology*, 9, Artículo 1237. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01237>
- Gutmann, M., Nelson, R. G., & Fuentes, A. (2021). Epidemic Errors in Understanding Masculinity, Maleness, and Violence: An Introduction to Supplement 23. *Current Anthropology*, 62(S23), S5-S12. <https://doi.org/10.1086/712485>
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus Humanidades.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195180992.001.0001>
- Hermans, E. J., Putman, P., & Van Honk, J. (2006). Testosterone administration reduces empathetic behavior: A facial mimicry study. *Psychoneuroendocrinology*, 31(7), 859-866. <https://doi.org/10.1016/j.psyneuen.2006.04.002>
- Holroyd, J., & Saul, J. (2018). Implicit Bias and Reform Efforts in Philosophy: A Defence. *Philosophical Topics*, 46(2), 71-102. <https://www.jstor.org/stable/26927951>
- Hume, D. (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Jahnke, S., Schröder, C. P., Goede, L.-R., Lehmann, L., Hauff, L., & Beelmann, A. (2020). Observer Sensitivity and Early Radicalization to Violence Among Young People in

- Germany. *Social Justice Research*, 33(3), 308-330. <https://doi.org/10.1007/s11211-020-00351-y>
- Judt, T. (2005). *Postwar: A history of Europe since 1945*. The Penguin Press.
- Kahneman, D. (2003). A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality. *American Psychologist*, 58(9), 697-720. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.9.697>
- Kahneman, D. (2013). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kahneman, D., & Sunstein, C. R. (2005). Cognitive Psychology of Moral Intuitions. En J.-P. Changeux, A. R. Damasio, W. Singer, & Y. Christen (Eds.), *Neurobiology of Human Values* (pp. 91-105). Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/3-540-29803-7_8
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263-292. <https://doi.org/10.2307/1914185>
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Keren, G., & Breugelmans, S. M. (2020). Simplifying and Facilitating Comprehension: The “as if” Heuristic and Its Implications for Psychological Science. *Review of General Psychology*, 24(4), 397-411. <https://doi.org/10.1177/1089268020943860>
- Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge University Press.
- Lerner, M. J. (2003). The justice motive: Where social psychologists found it, how they lost it, and why they may not find it again. *Personality and Social Psychology Review*, 7(4), 388-399. https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0704_10
- Lotz, S., Schlösser, T., Cain, D. M., & Fetchenhauer, D. (2013). The (in)stability of social preferences: Using justice sensitivity to predict when altruism collapses. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 93, 141-148. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2013.07.012>
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Crítica S.L.

- Maltese, S., & Baumert, A. (2019). Linking longitudinal dynamics of justice sensitivity and moral disengagement. *Personality and Individual Differences, 136*, 173-177.
<https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.06.041>
- Maltese, S., Baumert, A., Schmitt, M. J., & MacLeod, C. (2016). How Victim Sensitivity leads to Uncooperative Behavior via Expectancies of Injustice. *Frontiers in Psychology, 6*.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.02059>
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo Veintiuno Editores.
- McNeil, B. J., Pauker, S. G., Sox, H. C., & Tversky, A. (1982). On the Elicitation of Preferences for Alternative Therapies. *New England Journal of Medicine, 306*(21), 1259-1262.
<https://doi.org/10.1056/NEJM198205273062103>
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Cook, J. M. (2001). Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology, 27*, 415-444.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.415>
- Mertens, S., Herberz, M., Hahnel, U. J. J., & Brosch, T. (2022). The effectiveness of nudging: A meta-analysis of choice architecture interventions across behavioral domains. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 119*(1), Artículo e2107346118.
<https://doi.org/10.1073/pnas.2107346118>
- Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences, 7*(3), 141-144. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00029-9)
- Mimi Geerges. (2014). *Joshua Greene of Harvard discusses Us vs. Them—"Moral Tribes"* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=yT_aHgalgkc
- Mintz, A., & Terris, L. G. (Eds.). (2024). *The Oxford Handbook of Behavioral Political Science*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190634131.001.0001>

- Mohiyeddini, C., & Schmitt, M. J. (1997). Sensitivity to befallen injustice and reactions to unfair treatment in a laboratory situation. *Social Justice Research, 10*(3), 333-353. <https://doi.org/10.1007/BF02683307>
- Moore, C. (2015). Moral disengagement. *Current Opinion in Psychology, 6*, 199-204. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.07.018>
- Nietzsche, F. (1991). *El ocaso de los ídolos*. Siglo Veinte.
- Nietzsche, F. (2018). *Writings from the Late Notebooks*. Cambridge Texts in the History of Philosophy.
- Patel, S. (2018). Reason knows nothing: How biases infect medicine. *Journal of the Royal Society of Medicine, 111*(6), 214-215. <https://doi.org/10.1177/0141076818766728>
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The new rhetoric: A treatise on argumentation*. University of Notre Dame Press.
- Platón. (2006). *República*. Mestas.
- Qian, Y., Takimoto, Y., Wang, L., & Yasumura, A. (2024). Exploring cultural and gender differences in moral judgment: A cross-cultural study based on the CNI model. *Current Psychology, 43*(6), 5243-5253. <https://doi.org/10.1007/s12144-023-04662-6>
- Rothmund, T., Bromme, L., & Azevedo, F. (2020). Justice for the People? How Justice Sensitivity Can Foster and Impair Support for Populist Radical-Right Parties and Politicians in the United States and in Germany. *Political Psychology, 41*(3), 479-497. <https://doi.org/10.1111/pops.12632>
- Rothmund, T., Stavrova, O., & Schlösser, T. (2017). Justice concerns can feed nationalistic concerns and impede solidarity in the euro crisis: How victim sensitivity translates into political attitudes. *Social Justice Research, 30*(1), 48-71. <https://doi.org/10.1007/s11211-017-0280-7>

- Sainsbury, M. (2023, noviembre 22). *Did David Hume Anticipate Daniel Kahneman's View of the Mind?* Scientia.Global. <https://www.scientia.global/dr-mark-sainsbury-did-david-hume-anticipate-daniel-kahnemans-view-of-the-mind/>
- Samuel, S. (2019, julio 8). *How your brain invents morality. Neurophilosopher Patricia Churchland explains her theory of how we evolved a conscience.* Vox. <https://www.vox.com/future-perfect/2019/7/8/20681558/conscience-patricia-churchland-neuroscience-morality-empathy-philosophy>
- Santiago Oropeza, T. (2004). Kant y su proyecto de una paz perpetua (en el bicentenario de su muerte). *Revista Digital Universitaria*, 5(11), 1-11. https://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art77/dic_art77.pdf
- Sawaoka, T., Hughes, B. L., & Ambady, N. (2015). Power Heightens Sensitivity to Unfairness Against the Self. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41(8), 1023-1035. <https://doi.org/10.1177/0146167215588755>
- Schmitt, M., Baumert, A., Gollwitzer, M., & Maes, J. (2010). The justice sensitivity inventory: Factorial validity, location in the personality facet space, demographic pattern, and normative data. *Social Justice Research*, 23(2-3), 211-238. <https://doi.org/10.1007/s11211-010-0115-2>
- Schmitt, M., Gollwitzer, M., Maes, J., & Arbach, D. (2005). Justice sensitivity: Assessment and location in the personality space. *European Journal of Psychological Assessment*, 21(3), 202-211. <https://doi.org/10.1027/1015-5759.21.3.202>
- Schopenhauer, A. (1909). *The World As Will And Idea* (7.^a ed.). Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. <https://www.gutenberg.org/files/38427/38427-pdf.pdf>
- Seth, A. (2019, septiembre 1). *The Neuroscience of Reality.* Scientific American. <https://www.scientificamerican.com/article/the-neuroscience-of-reality/>

- Singer, P. (2005). Ethics and Intuitions. *The Journal of Ethics*, 9(3-4), 331-352.
<https://doi.org/10.1007/s10892-005-3508-y>
- Slovic, P., Finucane, M. L., Peters, E., & MacGregor, D. G. (2007). The affect heuristic.
European Journal of Operational Research, 177(3), 1333-1352.
<https://doi.org/10.1016/j.ejor.2005.04.006>
- Solís Umaña, M. (2016). *Justicia Situacional: Racionalidad, Normatividad y Teoría Crítica Latinoamericanista*. Editorial UCR.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Sunstein, C., Kahneman, D., Ritov, I., & Schkade, D. (2002). Predictably Incoherent Judgments. *Stanford Law Review*, 54, 1153-1215.
https://chicagounbound.uchicago.edu/journal_articles/8513
- Süssenbach, P., & Gollwitzer, M. (2015). Us(ed): The role of victim sensitivity in potentially exploitative intergroup relationships. *Group Processes & Intergroup Relations*, 18(2), 241-255. <https://doi.org/10.1177/1368430214556700>
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2021). *Nudge: The final edition*. Yale University Press.
- Thomson, J. J. & The Hegeler Institute. (1976). Killing, Letting Die, and the Trolley Problem: *Monist*, 59(2), 204-217. <https://doi.org/10.5840/monist197659224>
- Tugendhat, E. (1982). *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- United Nations Office on Drugs and Crime. (2023). *Global Study on Homicide 2023*.
https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/2023/Global_study_on_homicide_2023_web.pdf
- Weiss, H. M., Suckow, K., & Cropanzano, R. (1999). Effects of justice conditions on discrete emotions. *Journal of Applied Psychology*, 84(5), 786-794.
<https://doi.org/10.1037/0021-9010.84.5.786>

- Williams, H. (2017). The Political Philosophies of Kant and Marx. *Kantian Review*, 22(4), 619-640. <https://doi.org/10.1017/S1369415417000309>
- Xu, X., Zuo, X., Wang, X., & Han, S. (2009). Do You Feel My Pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses. *Journal of Neuroscience*, 29(26), 8525-8529. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.2418-09.2009>

ÍNDICE ANALÍTICO

- acciones personales e impersonales, 43
 ADN, 45
 agonismo político, 72
 alma, 33, 82
 Aristóteles, 1, 76, 77, 82
 bacterias, 27, 28, 56
 Baumert, 22, 23, 24, 25, 26, 45
 Bentham, 1
 biología, 5, 56, 57, 102
 burocracia, 67
 Churchland, 49
 ciencias cognitivas, 2, 3, 4, 16, 41, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 54, 61, 64, 65, 67, 69, 72, 76, 77
 códigos morales, 58
 Colombo, 63
 competencia, 58
 conatus, 33
 condición humana, 3, 79, 92, 94, 99
 consenso, 72, 85, 89, 94, 99, 103
 consistencia, 53
 consistencia interna, 52
 creencias religiosas, 58
 Damasio, 5, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 39, 49, 56, 59, 89, 95
 Darwin, 56
 darwinismo social, 56
 Decety, 22
 Descartes, 26
 desvinculación moral, 25
 Duff, 47
 educación, 44
 Eftedal, 20, 21, 22
 emoción, 3, 22, 26, 33, 43
 emociones, 18, 22, 26, 30, 34, 39, 41, 43, 58
 empatía, 47, 70, 99, 100, 102, 103
 encuadre cognitivo, 3, 46, 50
 Epley, 21
 esfuerzo del Sistema 2, 7, 12, 13
 Estado, 67
 ética, 3, 2, 3, 22, 41, 42, 44, 45, 50, 56, 60
 evolución, 3, 55, 57, 59
 factores hereditarios, 20
 familia, 30, 37, 101
 Fast y Chen, 73
 Fazio y Pennycook, 15
 filosofía, 3, 2, 4, 16, 26, 30, 32, 47, 50, 54, 55, 60, 61, 64, 73
 filosofía política, 60, 61
 Foot, 42
 Fowler & Schriber, 20
 Freud, 56
 genética, 21, 56, 63
 gobernanza política, 58
 Gollwitzer, 22, 24, 68
 Greene, 43, 44, 55, 58, 59
 Greenwald & Krieger, 16
 herencia, 20
 homeostasis, 3, 28, 29, 30, 48, 56, 57, 58, 59, 63, 66, 74, 76
 homofilia, 64, 65
 identidad, 51
 igualdad, 18
 Jahnke, 71
 James, 56
 juicio, 7, 8, 10, 11, 21, 52, 53, 62, 91, 95
 juicios morales, 17, 41, 46, 50, 55, 80, 91
 justicia, 3, 2, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 46, 64, 66, 73
 Kahneman, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 40, 42, 43, 52, 79, 80, 81, 91, 109
 Kant, 54
 Korsgaard, 51
 Lerner, 17, 18
 libertad, 21
 líder, 13, 67
 liderazgo, 61
 Lotz, 26
 MacIntyre, 62
 Maltese, 25
 Marx, 4, 84, 85
 metaética, 50
 Miller, 2
 Moore, 25
 moralidad, 21, 41, 44
 neurociencia, 3, 2, 26, 34, 39, 48, 57, 64
 NeuroP5, 98
 Nietzsche, 2, 33, 34, 47, 48
 normatividad, 3, 2, 3, 50, 51, 53
 Nueva Razón, 3, 104
 organismo, 28, 29, 30, 31, 34, 39, 48, 54, 56, 57, 66, 77
 Otro, 53, 66
 partido, 65, 76, 80, 86
 pensamiento, 6, 8, 9, 18, 30, 34, 46, 50, 54, 55, 57, 63
 percepción, 7
 Perelman, 77
 poder, 18, 19, 30, 35, 59, 60, 71, 86, 92, 97

- poder personal y político, 98
 probabilidades, 15
 procesos reflexivos, 31, 41, 76, 79
 Qian, 45
 radicalización, 72
 razón, 3, 25, 26, 27, 37, 39, 42
 reflexión, 46, 51, 61, 65, 66, 80
 reglas morales, 21, 28
 repetición, 15
 responsabilidad, 3, 2, 3, 18, 46, 47, 48, 49
 retórica, 3, 76, 77
 Rothmund, 24, 68
 Sainsbury, 83
 Samuel, 49
 Sawaoka, 18
 Schmitt, 22, 24, 25, 26, 69
 Schopenhauer, 33
 sensaciones, 29, 34, 39, 57, 58
 sensibilidad a la justicia, 3, 17, 20, 21, 23, 63, 64, 67, 71
 sensibilidad de víctima, 23, 24, 69, 71
 sensibilidad del beneficiario, 23, 25, 26
 sensibilidad del observador, 23, 26
 sensibilidad del perpetrador, 23, 25
 sensibilidad oportunista a la justicia, 21, 67
 sensibilidad principista a la justicia, 20
 sesgo implícito, 16, 99
 sesgos cognitivos, 12
 sesgos de género, 16
 simplificación, 13, 54
 Singer, 1, 2
 Sistema 1, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 43, 46, 53
 Sistema 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 46, 53
 sistemas de justicia, 58
 Solís, 51
 Spinoza, 33, 34
 Stanovich, 6
 Steenberger, 63
 Sunstein, 6, 10, 42, 43, 52
 suerte, como determinante el éxito, 74
 teoría de los procesos duales, 3, 6, 12, 41, 52, 53
 Tercer Reich, 56
 Thomson, 42
 trolley problem, 42, 44
 vanguardia, 64, 65
 verdad, 66
 víctima, 3, 19, 22, 23, 25, 68, 71, 72
 violencia, 58, 69, 71
 voluntad, 33, 34, 35, 47, 63, 66
 West, 6
 Xu, 47, 48
 Yoder, 22