

## Implicaciones normativas de la psicología moral: Jonathan Haidt y el desconcierto moral

### Normative implications of moral psychology: Jonathan Haidt and the moral dumbfounding

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA\*

**Resumen:** En este trabajo pretendemos abordar la teoría del Intuicionismo social, realizada por el psicólogo Jonathan Haidt en oposición al modelo racionalista de Piaget y Kohlberg. Analizaremos sus elementos principales y especialmente sus implicaciones normativas. En particular nos centraremos en su conocida teoría del «desconcierto moral» con la que pretende mostrar la desconexión existente entre el juicio moral y la reflexión como dos procesos independientes.

**Palabras clave:** Neuroética, Intuicionismo social, Jonathan Haidt, juicio moral, razonamiento moral, desconcierto moral.

**Abstract:** In this work I aim to study the theory of Jonathan Haidt's Social Intuitionism. This proposal appeared in contrast to the Piaget and Kohlberg's rationalistic model. I will analyze its key elements and mainly its normative implications. Particularly, I will focus on Haidt's known theory of «moral dumbfounding» with which purports to explain the supposed existing disconnection between moral judgment and moral reasoning as two independent processes.

**Key words:** Neuroethics, Social Intuitionism, Jonathan Haidt, moral judgement, moral reasoning, moral dumbfounding.

En la actualidad el ámbito con mayor impulso dentro de la filosofía moral es sin duda el de la neuroética. Desde ella se pretende hacer frente a las pretensiones de ciertos neurocientíficos que intentan presentar sus descubrimientos sobre el funcionamiento de nuestro cerebro, o sobre la influencia de las emociones en la formación de juicios morales, como un progreso en el conocimiento del fenómeno moral.<sup>1</sup> Entre esos neurocientíficos encontramos al psicólogo norteamericano Jonathan Haidt y su propuesta del Intuicionismo social. En este

---

Fecha de recepción: 31/01/2013. Fecha de aceptación: 01/03/2013.

\* Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política (Universitat de Valencia). Profesor Ayudante Doctor. E-mail: p.jesus.perez@uv.es. Líneas de investigación: Filosofía política, teorías de la democracia, democracia deliberativa, neuroética y psicología moral. Últimas publicaciones: «¿Es posible realizar la teoría deliberativa en la vida política? El proyecto de James Fishkin», en *Revista española de Ciencia Política*, núm. 30, 2012, pp. 11-32; «Desigualdad, pobreza y desarrollo. El reto de la justicia distributiva en la obra de John Rawls», en *Anuario Filosófico*, vol. 44, núm. 2, 2011, pp. 305-334.

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, «Ética del discurso, política democrática y neuroética» financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

1 A. Cortina. «Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?», en *Isegoría*, núm. 42, 2010, p. 132.



morales.<sup>2</sup> Éstos no surgen a partir de un razonamiento consciente y objetivo acerca de la realidad, sino más bien de unas respuestas afectivas a las que el sujeto no tiene un acceso introspectivo. El sujeto sólo tiene consciencia de la aparición del juicio moral en su mente, pero no del modo como éste se produce. Esta respuesta afectiva es denominada por Haidt «intuición moral», que él asimila al concepto humeano de las pasiones, en clara oposición, por tanto, al modelo racionalista.<sup>3</sup>

Haidt define la intuición moral como una repentina aparición en la consciencia de un juicio moral junto a una valencia afectiva de aprobación o desaprobación hacia el objeto que la provoca.<sup>4</sup> Siguiendo las tesis defendidas por otros neurocientíficos y psicólogos anteriores,<sup>5</sup> Haidt entiende que nuestra mente se encuentra continuamente proyectando una valencia afectiva de aprobación o rechazo (bueno-malo) hacia todo aquello que sucede ante nosotros y que suscita nuestra atención, en función del riesgo o beneficio que suponga para nosotros.<sup>6</sup> Dicha habilidad se encuentra integrada en el mismo acto de percepción, de tal forma que no necesitamos reflexionar para reconocer que un acto o persona es moral o inmoral, sino que lo percibimos ya como algo bueno o malo de manera automática y actuamos en consecuencia. De ahí que la intuición se produzca de un modo fugaz, inconsciente, involuntario y sin esfuerzo, mediante una corazonada que provoca en nuestra consciencia la formación de un juicio moral. Así el juicio moral no será sino la expresión consciente de esa valoración de aprobación o rechazo que llega a nuestra consciencia mediante el proceso de la intuición (Proceso 1).<sup>7</sup>

Un aspecto que debemos tener en cuenta desde el primer momento es la naturaleza cognitiva de las intuiciones. Haidt, con su concepto de intuición, reivindica precisamente esa dimensión cognitiva de las emociones. Así afirma que tanto la intuición como el razonamiento, lejos de reproducir la oposición racionalista entre pasión y razón, son dos formas distintas de cognición.<sup>8</sup> Las emociones captan una información de la realidad que es transmitida y queda plasmada en nuestro cerebro, como subraya Damasio con su tesis del marcador somático, tesis que el mismo Haidt toma como uno de los pilares de su propuesta.<sup>9</sup>

Esta dimensión cognitiva de la emoción es un punto no subrayado de manera suficiente por Haidt en sus primeros trabajos sobre intuicionismo social (como tampoco harán sus críticos). Esto es algo que él mismo lamentará en su última obra, *The righteous mind*. En ella, lamenta haber titulado su famoso trabajo de 2001 como «El perro emocional y su cola racional» y no como «El perro intuitivo...» ya que el primer título induce a pensar que las

---

2 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail. A social Intuitionist approach to moral judgement», *Psychological Review*, vol. 108, 2001, p. 815.

3 J. Haidt, F. Bjorklund y S. Murphy. «Moral dumbfounding: when intuition finds no reason». Texto inédito, p. 2.

4 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 818.

5 Wilhelm Wunt, Robert Zajonc, Howard Margolis o Daniel Kahneman.

6 J. Haidt y F. Bjorklund. «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», en: W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology*, vol. 2, Massachusetts, The MIT Press, 2007, p. 186.

7 J. Haidt y F. Bjorklund. «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», p. 188.

8 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 815. La clave para comprender la propuesta de Haidt estará en determinar si esa cognición posee una relevancia moral, así como un carácter racional.

9 *Ibid.*, p. 825.

emociones carecen de valor cognitivo al oponer lo emocional a lo racional, según se entiende desde el paradigma tradicional racionalista.<sup>10</sup>

Volviendo al intuicionismo social, sólo después de que el juicio moral ha sido realizado, tiene lugar el razonamiento (Proceso 2). El razonamiento es definido como la «actividad consciente que transforma una información dada sobre personas para alcanzar un juicio moral».<sup>11</sup> Con el razonamiento el hombre trata de explicar, cuando es requerido, los motivos que le han llevado a realizar dicho juicio previo. Sin embargo, si entendemos que generalmente los juicios morales se han derivado de intuiciones y a éstas no es posible el acceso introspectivo, en consecuencia las razones serán una construcción con la que pretendería explicar las causas de su juicio.<sup>12</sup> Esta función confabuladora del razonamiento es defendida por otros neurocientíficos, incluso en un sentido más fuerte que Haidt. Así Joshua Greene, apoyándose en las teorías de Le Doux y Gazzaniga, afirma que los hombres somos confabuladores natos;<sup>13</sup> sentimos la necesidad de buscar una razón que explique y dé sentido a todo lo que hacemos y a lo que nos rodea.

Ahora bien, Haidt no niega que el razonamiento pueda tener un papel causal, aunque éste se concentrará sobre todo en el ámbito interpersonal, en el marco de la deliberación pública. Allí, los argumentos que presenta cada una de las partes sólo serán convincentes en la medida en que logren provocar nuevas intuiciones en su interlocutor (Proceso 3).<sup>14</sup> Este punto nos pone en relación con uno de los elementos más importantes de la teoría de Haidt: el lado social. De hecho, Haidt señala que el juicio moral debe ser interpretado como un proceso interpersonal.<sup>15</sup> Las intuiciones que producen los juicios son cultivadas, educadas e interpretadas de acuerdo a unas virtudes que el sujeto adopta mediante su enculturación en el marco de sus relaciones sociales. Cada cultura, familia o grupo social, refuerza o limita que el sujeto tenga unas intuiciones diferentes. Así, Haidt en sus trabajos señala cómo personas de diferentes sociedades y clases sociales responden de modo distinto ante unos mismos dilemas, expresando también argumentos diferentes para justificar sus juicios.<sup>16</sup> En cualquier caso, no debemos olvidar que esta enculturación tendrá lugar también a través del marcador somático. El sujeto aprende lo que está bien y lo que está mal y cómo debe comportarse en cada momento observando e imitando el comportamiento de otras personas, a través de las intuiciones que esa inmersión en las prácticas sociales produce en él, sin que medie argumentación o reflexión alguna por parte del resto de sujetos.

---

10 J. Haidt. *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. New York: Pantheon Books, 2012, p. 48.

11 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 818.

12 Este será uno de los puntos clave de la teoría de Haidt, pues sus consecuencias son fundamentales para tratar de refutar la teoría racionalista de los juicios morales.

13 J. Greene. «The secret joke of Kant's soul», en: W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology*, vol. 3, Massachusetts, The MIT Press, 2007, p. 62.

14 J. Haidt y F. Bjorklund. «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», p. 188.

15 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 814.

16 J. Haidt, S. H. Kollert y M. Dias. «Affect, culture and morality, or is it wrong to eat your dog?» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, 1993, p. 626.

## 2. Implicaciones normativas

Esta teoría arroja consecuencias de una gran trascendencia. La primera es que el juicio moral derivado de la intuición, por un lado, y el razonamiento (en tanto que facultad con-fabuladora) por otro, constituyen dos procesos diferentes sin una conexión entre sí.<sup>17</sup> Uno conduce a un juicio moral; el otro responde a una construcción esforzada e intencional que el propio sujeto hace para justificar su juicio, aunque en ocasiones ese proceso puede causar juicios morales. Esta es una tesis en la que coinciden otros tantos neurocientíficos y representa una premisa básica de las teorías elaboradas desde las neurociencias.<sup>18</sup> Todos ellos señalan que estos son dos procesos con bases psicológicas y neuronales bien diferenciadas, así como con un origen distinto en el proceso evolutivo.<sup>19</sup> Las discrepancias entre los autores surgen al considerar el alcance que tiene el razonamiento como fuente de los juicios morales. Así, Joshua Greene defiende que la reflexión daría lugar a los juicios de tipo consecuencia-lista, ya que en ellos prima el cálculo de consecuencias, mientras las intuiciones provocarían juicios deontológicos, más relacionados con respuestas emocionales y poco reflexivas.<sup>20</sup> Frente a este planteamiento, Haidt defenderá que sólo una mínima parte de nuestros juicios son sólo fruto de la reflexión (Proceso 6) salvo en el contexto interpersonal (Proceso 3).

Por otro lado, Haidt explica esta desconexión entre ambos procesos cognitivos siguiendo las hipótesis planteadas por Richard E. Nisbett y Timothy D. Wilson en torno al modo en que los sujetos tratan de dar cuenta de sus acciones.<sup>21</sup> Según Nisbett y Wilson los sujetos carecen de un acceso introspectivo a los procesos subyacentes a procesos como el juicio, la elección o las inferencias, de tal forma que las razones que aportan no son las que realmente les condujeron a realizarlas. Sus relatos se refieren, por el contrario, a un conjunto de teorías ya presentes en la sociedad o en una subcultura determinada y que ponen en relación un estímulo concreto con una acción determinada. Si alguien afirma que disfrutó en la fiesta de anoche y le preguntamos el porqué, su respuesta versará sobre unos motivos por los que se dice que las personas suelen pasarlo bien en las fiestas y que puedan aplicarse a su situación.<sup>22</sup> Así dirá: «me encontré con viejos amigos», o «era divertida», o «había buena

17 J. Haidt y F. Bjorklund. «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», p. 188. Esta es una idea ampliamente compartida en el ámbito neurocientífico.

18 J. Haidt y F. Bjorklund. «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», p. 186; A. Cortina. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos, 2011, p. 61; K. E. Stanovich, y R. F. West. «Individual differences in reasoning: implications for the rationality debate», *Behavioural and Brain Sciences*, vol. 23, 2000, pp. 645-665.

19 J. Greene. «The secret joke of Kant's soul», p. 46.

20 Greene, J. y Haidt, Jonathan. «How (and where) does moral judgement work», *Trends in cognitive sciences*, vol. 6, 2002, pp. 517-523. Sin embargo, las evidencias científicas citadas por Greene han sufrido diversas críticas que van desde su carácter no concluyente hasta la refutación por nuevas evidencias que apuntan en la dirección opuesta a la señalada por Greene. Por ello recientemente el mismo Greene ha reconocido que no es posible establecer una relación intrínseca entre la activación de las regiones cerebrales y los juicios morales (J. Greene, *et al.* «Cognitive load selectivity interferences with utilitarian moral judgement», *Cognition*, vol. 107, 2008, pp. 144-154).

21 Haidt extenderá esa misma hipótesis a los juicios morales mediante su estudio del fenómeno del “desconcierto moral” que analizaremos más adelante.

22 R. E. Nisbett y T. Wilson. «Telling more than we can know: verbal reports on mental process», *Psychological Review*, vol. 84, 1997, p. 248.

música», etc... De este modo, en realidad el razonamiento no va dirigido a explicar por qué hizo lo que hizo, sino a explicar por qué la gente suele hacer lo que hizo él.

Esta tesis posee consecuencias radicales sobre la teoría racionalista. Frente a lo mantenido por ésta, el razonamiento moral no consiste en una deliberación sosegada sobre un hecho que nos conduzca a un juicio, sino en un proceso diferente: es un intento *post hoc* de justificar racionalmente un juicio moral previo. Esa es la motivación real que impulsa la reflexión, y no la evaluación consciente de evidencias dirigidas a alcanzar un juicio objetivo sobre la realidad. Afirma Haidt que el razonamiento moral se comporta más como un abogado tratando de defender a un cliente que como un juez en busca la verdad.<sup>23</sup>

Ahora bien, si fuera cierta esta desconexión entre nuestros juicios morales y las razones en que los apoyamos, sus consecuencias serían nefastas para la deliberación moral, ya que estaríamos inmersos en un escenario de lo que Cortina denomina «esquizofrenia moral».<sup>24</sup> Según el planteamiento de Haidt, las personas son conscientes de los juicios morales que realizan pero los motivos reales por los que los hacen permanecen por completo ajenos a su control; así también las razones que aportan son todas ellas fruto de una confabulación de la que el sujeto no es consciente. Éste cree que en la deliberación está realizando un acto de introspección sobre las causas de sus juicios, pero en realidad lo que hace es adoptar razones que conoce que pueden explicar en su sociedad por qué la gente hace lo que él ha hecho.

En cuarto lugar, en el intuicionismo social el juicio moral poseerá una naturaleza irracional, o mejor dicho, *arracional*.<sup>25</sup> Ciertamente Haidt subrayaba el elemento cognitivo de las intuiciones, pero al mismo tiempo escindiría la cognición de la racionalidad, esto es, de la evaluación consciente y objetiva de la realidad para realizar juicios morales.<sup>26</sup> Esto es así por varios motivos. En primer lugar, porque el juicio moral no deriva de un proceso consciente, deliberativo, sujeto al control del individuo, sino de una reacción emocional que un hecho determinado genera en nosotros al observarlo y que es ajena al control del sujeto. Por otro lado, porque el sujeto mantiene sus juicios de forma pertinaz aun reconociendo que las razones contrarias que pueden exponer otras personas rebaten todos y cada uno de sus argumentos *post hoc*.<sup>27</sup> Pero en tercer lugar, y sobre todo, esas intuiciones (y los juicios que de ellas derivan) son irracionales en tanto que están sometidas a influencias del contexto social, como por ejemplo al hecho de que tendemos a coincidir en el juicio con nuestros allegados más que con extraños (Proceso 4) o a que damos más valor a las razones a favor que a las contrarias a nuestros juicios sobre un tema, a no ser que una nueva situación genere en nosotros una intuición más fuerte en un sentido contrario (Proceso 6).<sup>28</sup> Estos hechos muestran para Haidt que el contexto social influye de manera arbitraria en nuestros juicios y razonamientos provocando que éstos queden viciados y por tanto, carezcan de cualquier valor objetivo.

Ahora bien, por último, a pesar de ser la suya una propuesta irracionalista, Haidt no rechaza la posibilidad de que sea posible realizar juicios morales no viciados a partir del

23 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 820.

24 A. Cortina. *Neuroética y neuropolítica*, p. 225.

25 N. Levi. *Neuroethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 392.

26 N. Levi. *Neuroethics*, p. 392.

27 Esto es algo que sucede claramente en el fenómeno del desconcierto moral y que analizaremos a continuación.

28 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», pp. 821-2.

empleo de la reflexión. La objetividad en el razonamiento es posible en la medida en que la capacidad cognitiva del sujeto logre imponerse a la influencia de las intuiciones (Proceso 5). Así ocurre por ejemplo entre los filósofos, quienes pueden articular teorías que chocan con intuiciones comunes entre quienes no están formados en el ejercicio de la reflexión. También es posible escapar a los vicios del razonamiento a través de la reflexión interna (Proceso 6), cuando el sujeto sopesa entre dos intuiciones débiles (como sucede al tratar de resolver dilemas sencillos) y la influencia social sea inexistente o, en su defecto, inusualmente propicia para ello.<sup>29</sup> Esto último tiene lugar como sucede en las escuelas deliberativas de Kohlberg. En ellas afirma Haidt que es posible reforzar el razonamiento mediante la educación en el ejercicio de la deliberación pública en el contexto social (Proceso 6) escapando a los vicios que éste impone normalmente.<sup>30</sup>

En cualquier caso, y esto es lo importante aquí, Haidt asocia la racionalidad en el juicio con el esquema racionalista ilustrado de una razón abstracta y objetiva que reflexiona conscientemente sobre algo sustrayéndose de toda influencia emocional. Con ello se hace patente que razón objetiva e intuición (aun siendo dos formas de cognición) representan para Haidt (así como entre sus críticos de corte racionalista) dos elementos contrapuestos en un sentido análogo a como sucede en el modelo racionalista tradicional entre la razón y la emoción, particularmente en lo que respecta incluso a la objetividad en el juicio. Los juicios serán más irracionales cuanto mayor sea la fuerza de la intuición y sólo cabe un juicio objetivo en la medida en que se pueda reducir la influencia de la intuición producida por el contexto social y reforzar el papel de la razón en un sentido no viciado. Sólo así se podrá anular también el fenómeno de la esquizofrenia moral, presente para Haidt en los juicios provocados por la intuición.

En este sentido no debe extrañarnos que muchos críticos de Haidt no tengan reparos en asumir como válido su enfoque sobre la formación de los juicios morales. Aceptan que éstos son provocados en buena medida por intuiciones, pero al mismo tiempo tratan de mostrar cómo la reflexión desempeña un papel más activo en la producción de los mismos que el atribuido por Haidt, ya sea amortiguando, modificando o incluso sustituyendo la influencia que las intuiciones tienen sobre nuestra consciencia. Para estos críticos los juicios se derivan en mayor medida de un proceso reflexivo y por ende gozan de completa fiabilidad racional.<sup>31</sup> El juicio será, por tanto, para Haidt y para sus críticos fruto de un balance de fuerzas entre la reflexión y las intuiciones. La diferencia entre ellos estará en que para Haidt la razón raramente interviene (excepto en el contexto interpersonal, donde genera continuamente intuiciones viciadas), ya que para él los juicios morales surgen principalmente de intuiciones, mientras que para sus críticos el papel de la razón es esencial y produce juicios plenamente objetivos.

29 En cambio, cuando las intuiciones son fuertes, el vicio en el razonamiento es inevitable, ya que interviene una serie de prejuicios presentes en el ejercicio del razonamiento como a los que antes hicimos referencia.

30 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 829.

31 C. Fine. «Is the emotional dog wagging its tail or chasing it?», *Philosophical explorations*, vol. 9, 2006, pp. 83-98; D. A. Pizarro y P. Bloom. «The intelligence of moral intuitions: Comment on Haidt (2001)», *Psychological Review*, 2003, vol. 110, 2003, pp. 193-196; H. D. Saltzstein y T. Kasachkoff. «Haidt's moral intuitionist theory: A psychological and philosophical critique», *General Review of Psychology*, vol. 8, 2004, pp. 273-282; S. Clarke. «The SIM and the city: Rationalism in Psychology and Philosophy and Haidt's account of Moral Judgement», *Philosophical Psychology*, vol. 21, pp. 799-820.

Con todo lo dicho se pone de manifiesto que este modelo intuicionista de psicología moral trasciende el mero enfoque descriptivo que pretende defender Haidt. Concluir el carácter irracional de la práctica totalidad de nuestros juicios morales, fruto de la disonancia entre nuestros juicios y el razonamiento, no representa una simple afirmación descriptiva de un fenómeno psicológico, como pudiera ser un correlato neuronal o una respuesta dada ante un caso planteado en un estudio. Por el contrario, esta afirmación posee evidentes implicaciones normativas. En concreto, afecta de una manera directa a la comprensión de nosotros mismos como seres morales. Para dar respuesta a las consecuencias del intuicionismo social creo conveniente partir de esa disociación entre el juicio moral y el razonamiento. Así a continuación analizaremos la hipótesis planteada por Haidt sobre el «desconcierto moral», a partir de la cual pretende explicar las causas de esa esquizofrenia moral en la que nos encontramos inmersos.

### 3. El desconcierto moral

El «desconcierto moral» es definido por Haidt como «el mantenimiento obstinado y perplejo de un juicio sin unas razones que lo apoyen»<sup>32</sup> y se produce al preguntar a alguien por la moralidad o inmoralidad de situaciones como las siguientes:

*Incesto:* «Julia y Marcos son hermanos y están de vacaciones en el extranjero. Una noche, junto a la playa, deciden que sería divertido mantener una relación sexual. Esta sería una gran experiencia para cada uno de ellos. Ambos emplean métodos anticonceptivos para una mayor seguridad. Disfrutaron la experiencia, pero deciden no volverlo a hacer y mantuvieron esa noche como un secreto especial entre ellos que les hace sentir incluso más unidos el uno al otro».<sup>33</sup>

*Familia:* «El perro de una familia murió atropellado por un coche en frente de casa. Ellos habían oído que la carne de perro era deliciosa. Por ello, trocearon el cuerpo del animal, lo cocinaron y lo comieron para cenar».<sup>34</sup>

Estos casos, denominados «males sin daño», se caracterizan por tres elementos principales: Por un lado, en ellos no hay nadie que resulte dañado por la acción; son además situaciones que ocurren en secreto; y por último, provocan sentimientos de repugnancia o disgusto entre quienes las observan. Con estos ejemplos pretende mostrar que, frente a lo afirmado por la teoría psicológica racionalista defendida por Piaget, Kohlberg o Turiel, la moral no se reduce a las situaciones en que se produce un daño hacia alguien. Esto sólo ocurriría así entre los miembros de estratos sociales elevados y personas de una mayor formación cultural. Por su parte, quienes pertenecen a un nivel sociocultural bajo moralizan también los males sin daño. Esta diferencia en el juicio demostraría que las intuiciones morales son moldeables a través del contexto social.

32 J. Haidt, F. Bjorklund y S. Murphy. «Moral dumbfounding: when intuition finds no reason», p. 1.

33 *Ibid.*, p. 18.

34 J. Haidt, S. H. Kollert y M. Dias. «Affect, culture and morality, or is it wrong toe at your dog?», p. 617.

Según el modelo intuicionista social quienes moralizan los males sin daño lo hacen a partir de un sentimiento de repugnancia o disgusto que se tiene al representarse mentalmente la situación.<sup>35</sup> Sin embargo, sucede que esas personas son incapaces de presentar razones convincentes para apoyar su juicio y a pesar de ello no lo rectifican. En ese momento los sujetos se ven confundidos y exclaman resignados: «no sé por qué, pero sé que eso es inmoral».<sup>36</sup> Esa incapacidad para dar razones convincentes del juicio de inmoralidad es una prueba para Haidt de que, por un lado, lo que lleva a cada persona a condenar moralmente algo no es la evaluación atenta de las consecuencias dañinas que pudieran revertir esos hechos sobre alguien (pues aquí nos encontramos precisamente ante unos «males sin daño»), sino una fuerte reacción afectiva ante la observación de ese hecho. Así también, refleja que sus razonamientos no consisten sino en un conjunto de relatos construidos de forma consciente sobre los daños que conllevaría la práctica del incesto, aunque no sean aplicables al caso expuesto. Esos relatos se adoptan del conjunto de razones comunes en esferas de la sociedad a las que cada persona concede credibilidad como pueden ser los de la ciencia o el la religión. La diferencia entre estas situaciones de desconcierto moral y las usuales estribaría en que en éstas el sujeto es capaz de articular razones *post hoc* convincentes sobre su juicio (llevando así a la ilusión de que esas razones son la causa del juicio),<sup>37</sup> mientras que en los casos de desconcierto moral es incapaz de hacerlo. Ello hace que gracias a lo que sucede en los males sin daño la ilusión del modelo racionalista quede al descubierto y con ella la naturaleza intuitiva de la práctica totalidad de los juicios morales así como el carácter *post hoc* del razonamiento, constituyendo así juicio y razonamiento dos procesos independientes.

Sin embargo, la pretensión de Haidt de inferir, a partir del desconcierto moral, la irracionalidad de nuestros juicios morales (y por ende la desconexión entre juicios y razonamiento) sólo será aceptable si se cumplen dos condiciones: Por un lado, si, como Haidt mantiene,<sup>38</sup> la repugnancia constituye propiamente una emoción con un valor cognitivo de relevancia moral, de tal forma que pueda ser fuente de juicios morales. Por otro, si, aceptando lo anterior, por extensión, el resto de emociones que son fuente de juicios morales carecen de valor racional. Sólo si existe una desconexión real entre emociones morales y racionalidad podremos concluir que nuestros juicios morales tienen una naturaleza irracional. Comencemos analizando el valor cognitivo de la repugnancia.

Es innegable que la repugnancia posee un fuerte contenido cognitivo que lleva a las personas a repeler ciertos actos. Como diversos estudios ponen de manifiesto,<sup>39</sup> la repugnancia está relacionada con la contaminación y por ende con el daño que los objetos contaminados puedan producirnos. Es una reacción visceral que nos alerta de la presencia ante nosotros de algo que nos puede resultar contaminante si entramos en contacto con él.<sup>40</sup> Esa valencia

35 Nosotros analizaremos el caso de la repugnancia. El disgusto, por su parte, se siente en escenarios como el de una mujer que rasga una bandera nacional vieja y la utiliza para lavar un baño.

36 J. Haidt, S. H. Kollert y M. Dias. «Affect, culture and morality, or is it wrong toe at your dog?», p. 617.

37 J. Haidt. «The emotional dog and its rational tail», p. 823.

38 J. Haidt, F. Bjorklund y S. Murphy. «Moral dumbfounding: when intuition finds no reason», p. 11.

39 W. I. Miller. *The anatomy of disgust*. Cambridge, Harvard University Press, 1987; P. Rozin, J. Haidt y C. McCauley. «Disgust», en: M. Lewis y J. Haviland (eds.) *The handbook of emotions*. New York, Guilford Press, 1993, pp. 575-94.

40 Ahora bien, la repugnancia no se puede asimilar a la percepción de un peligro, pues los objetos que dan miedo no causan repulsión.

cognitiva se ve reforzada por el hecho de que, aunque la repugnancia puede tener un origen y desarrollo evolutivo como mecanismo de defensa, no puede entenderse separada del contexto cultural. La repugnancia, como el resto de emociones, va asociada a creencias formadas socialmente. Salvo ciertas excepciones (como las secreciones corporales) lo repugnante es para nosotros lo que la sociedad nos enseña como tal por las consecuencias negativas que traería para nosotros el contacto con ello. Un claro ejemplo de ello son los alimentos. Qué sea o no gustoso está condicionado socialmente. En occidente consideramos repugnante comer insectos; en cambio, en culturas orientales esos animales se consideran muy gustosos.

Sin embargo, lo que no está nada claro es que la repugnancia, así como los juicios que hacemos de rechazo derivados de ella a cosas que consideramos repugnantes, tenga un valor moral. Esto es algo que autores como Martha Nussbaum han puesto seriamente en duda. Para Nussbaum la repugnancia es una emoción problemática en el ámbito moral. Puede adquirir un valor moral sólo en sentido figurado, cuando, por ejemplo, al contemplar una situación injusta, decimos «lo que le han hecho a Juan es repugnante». Con esas palabras queremos expresar realmente nuestra indignación y rechazo ante ese comportamiento que ha tenido otra persona para con Juan. La causante de nuestro juicio es la sensación de indignación, no una de asco. Pero cuando la repugnancia aparece como una reacción visceral, ese valor moral se desvanece. Así, al presenciar la escena de un asesinato escabroso podemos sentir repugnancia y ese sentimiento puede ir acompañado de un juicio moral de condena en proporción a la repugnancia sentida. Pero que la repugnancia y la valoración moral vayan de la mano no significa que ésta sea consecuencia de aquélla. La causa del juicio moral es la creencia de que cuanto más mutilado está un cuerpo, más creemos que ha sufrido y por lo tanto más cruel nos parece el crimen. Pero la sensación de repugnancia no conduce por sí misma al juicio moral, y no es por tanto una emoción moral, pues la valoración moral del crimen (a partir de la valoración que hacemos del sufrimiento de la víctima) es independiente de la repugnancia que podamos sentir al ver la sangre.<sup>41</sup> Por ello afirmar que la causa del juicio moral es la sensación de repugnancia, como hace Haidt, supone no entender adecuadamente el fenómeno moral.<sup>42</sup>

Es más, el asco no sólo no es moralmente relevante, sino que incluso puede ser contrario al comportamiento moral.<sup>43</sup> Esto se produce porque la repugnancia no hace una distinción entre el carácter repulsivo de un acto y la persona que lo comete. Así, para algunas personas, la contemplación de una persona tullida puede causar repugnancia; sin embargo ese sentimiento no les legitima para hacer burla de esa persona por su apariencia física. Esa actitud supone realizar una transición indebida entre lo que es una reacción visceral ante un hecho (la observación de un cuerpo tullido) a otra actitud claramente inmoral de falta de respeto hacia alguien. En este sentido, que algo parezca repugnante no implica necesariamente que deba ser inmoral. Estos son dos niveles diferentes. Mientras lo repugnante se asimila a la contaminación, o, según Nussbaum, al rechazo de nuestra animalidad, lo inmoral conlleva la trasgresión de determinados principios en un ámbito de reciprocidad, algo que, en esa situación realiza precisamente quien pretende moralizar la repugnancia.

41 M. Nussbaum. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 126.

42 Cuál sea la causa del juicio en los casos de males sin daño lo analizaremos en la siguiente sección.

43 M. Nussbaum. *El ocultamiento de lo humano*, p. 101.

Ahora bien, aunque la repugnancia no posee una relevancia moral, esto no significa que debamos escindir por completo el ámbito de las emociones del de la valoración moral, y que por tanto las emociones no puedan causar juicios morales. Nada más alejado de la realidad. Frente al contenido irracional que Haidt les atribuye, las emociones tienen un lugar destacado dentro del mundo moral, y en este mismo sentido son también plenamente racionales, al igual que los juicios que puedan provocar esas emociones. Como señala Cortina, nuestra razón posee una naturaleza cordial. Para empezar, nuestra evaluación racional de la realidad no es meramente aséptica, sino que ya desde el comienzo se ve configurada desde las emociones. Ciertas emociones, gracias a su dimensión cognitiva, nos permiten prestar más atención a unos elementos que a otros de la realidad para ampliar de este modo nuestro universo moral.<sup>44</sup> Del mismo modo, la crítica argumentativa y racional sólo adquiere sentido desde un horizonte de compromiso y estima hacia unos valores concretos que actúen como punto de referencia moral. Este horizonte viene dado por el corazón y de ahí la ligazón intrínseca de éste con la razón. Como señala Cortina, el corazón, por medio de las emociones y nuestra actitud comprometida con la justicia, nos lleva a descubrir en la realidad situaciones donde se producen relaciones de injusticia.<sup>45</sup> En este sentido afirma Cortina, «la ceguera emocional produce ese analfabetismo emocional sin el que la vida ética es inviable».<sup>46</sup>

Entre esas emociones con relevancia moral podemos citar como ejemplo la compasión. Quien carece de ésta no puede percibir el sufrimiento de otras personas. Así también, la indignación es esencial para discernir la justicia en nuestro entorno. La indignación, como la ira, se siente ante la contemplación de un daño producido injustamente a alguien.<sup>47</sup> Justamente porque las emociones morales nos permiten percibir situaciones de injusticia, presuponen la existencia de una relación entre los sujetos regida por unos principios morales. Esa relación se fundamenta en una expectativa impersonal de cumplimiento de normas morales, dirigido tanto hacia los demás como a uno mismo.<sup>48</sup> Es este carácter impersonal que las acompaña el que hace a las emociones morales un elemento central de la vida moral, ya que mediante ellas se revela en el sujeto una conciencia del deber que va más allá de la mera reacción afectiva de agrado o desagrado que tenemos en determinadas circunstancias y a la que Haidt pretende reducir la moral. Sentimos indignación, culpa, ira, humillación o vergüenza porque creemos que alguien (nosotros u otra persona) no se comporta del modo en que es exigible para todos según esa expectativa recíproca que está a la base del comportamiento moral, o bien porque creemos que alguien no ha recibido el trato que merece.<sup>49</sup> Las emociones morales presuponen, por tanto, y a la vez expresan, un criterio racional de justicia e injusticia, siendo ese precisamente su elemento distintivo.

Esta dimensión cognitiva de las emociones morales, que está por completo carente en el caso de la repugnancia, resulta desatendida por Haidt. Contra lo que éste cree, las emo-

44 S. Kause. *Civil passions. Moral sentiment and democratic deliberation*. Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 101.

45 A. Cortina. *Ética de la razón cordial. Educar a la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Nobel, 2007, pp. 192-3.

46 A. Cortina. *Ética de la razón cordial*, p. 87.

47 M. Nussbaum. *El ocultamiento de lo humano*, p. 124.

48 A. Cortina. *Neuroética y neuropolítica*, pp. 144-5.

49 J. Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Crítica, 1965, p. 66. Por lo tanto, toda pretensión de que las emociones morales representen una amenaza para la racionalidad de los juicios morales debe quedar rechazada por completo.

ciones morales, lejos de ser una reacción afectiva e irracional, presuponen la existencia de razones en las que asentar nuestros juicios. De modo general, la valoración moral que se hace de la acción de un sujeto no tiene lugar de un modo intuitivo (Proceso 1), sino a partir de una reflexión en torno a un conjunto de variables, que Haidt explica mediante el Proceso 6. Sin embargo, la deliberación no puede reducirse a un mero pulso entre intuiciones sobre dos modos de ver un problema que aparecen de manera irreflexiva en nuestra mente. Al contrario, la valoración moral requiere tener en cuenta al menos dos elementos principales sobre el sujeto que ya fueran señalados por Aristóteles: Por un lado, el conocimiento de las circunstancias y por otro la intencionalidad.<sup>50</sup> Sólo en la medida en que podemos atribuir estos elementos al sujeto de la acción, a la luz de las variables que conozcamos en cada momento, sentiremos unas emociones u otras que nos permitirán reconocer si está violando efectivamente una expectativa recíproca de buena voluntad: sentiremos ira cuando se las atribuímos y condenamos su acción; sentiremos indulgencia cuando reconocemos que no se las podemos atribuir e incluso arrepentimiento si advertimos que se las hemos atribuímos de forma equivocada. No basta con decir, como hace Haidt,<sup>51</sup> que encontrarnos ante un nuevo escenario se genera una nueva intuición que nos lleva a sentir ira o arrepentimiento, porque ese nuevo escenario sólo se reconoce tras el proceso reflexivo que nos lleva a atribuir al sujeto conocimiento de las circunstancias y voluntariedad, todo ello a partir de una serie de razones. Es esta referencia a unas razones que verdaderamente fundamentan el juicio, y no el recurso a unas razones *post hoc* convincentes como cree Haidt, lo que explica que ante las emociones morales no se produzca el desconcierto moral, frente a lo que ocurría con la repugnancia.

Por otro lado, como hemos dicho, las emociones morales están relacionadas con el daño. Pero para empezar ese daño nada tiene que ver con el que pueda derivarse de la contaminación producida por objetos o actos repugnantes, ya que éste último carece de dimensión moral. En segundo lugar, el daño considerado en la moral va más allá de la mera lesión de intereses o la agresión física, como se entiende desde la perspectiva psicológica racionalista.<sup>52</sup> Como señala Cortina, el daño más profundo es la falta de reconocimiento.<sup>53</sup> Las personas buscan sentirse reconocidas y esa carencia de reconocimiento es la que hace aflorar en ellas o en sus semejantes, las emociones morales. Éstas constatan, por ejemplo, que alguien no ve reconocidas sus necesidades ante una situación de pobreza, o que se produce una vulneración de sus derechos como víctima, o que no se ve reconocido por el grupo al que pertenece en su identidad religiosa o cultural, etc... Todas estas son claramente formas en que una persona se ve dañada injustamente ya que carece de algo que merece en justicia. Esta situación, no obstante, se deriva de la violación de esa expectativa recíproca de cumplimiento de normas. Pero lo que es más importante: aquellas situaciones en las que no se produzca un daño en ninguno de los sentidos morales señalados (esto es, donde haya males sin daño), al no vulnerarse ninguna expectativa recíproca de reconocimiento, no podemos decir con propiedad que nos encontremos ante un asunto de relevancia moral.

---

50 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Gredos, 2.000, 1111 a 20.

51 J. Haidt. «The emotional dog gets mistaken for a possum», *Review of General Psychology*, vol. 8, 2004, p. 287.

52 E. Turiel. *El desarrollo del conocimiento social. Moralidad y convención*. Madrid, Debate, 1984, pp. 191-192.

53 A. Cortina. *Neuroética y neuropolítica*, p. 146.

Todo lo dicho refleja la enorme separación existente entre la repugnancia y las emociones propiamente morales. Sin embargo, ello no explica por qué se produce la disonancia que da cuerpo a los casos de desconcierto moral. Para aclarar este punto abordaremos, por un lado, por qué se produce el desconcierto moral y por otro por qué los llamados males sin daño presentados por Haidt no tienen un carácter moral. Comencemos por el primero de esos puntos.

#### 4. Claves del desconcierto moral

Una explicación de esa disonancia entre nuestros juicios y las razones en que creemos apoyarlos ha sido desarrollada por Neil Levi y revisada por Adela Cortina. No obstante, como mostraré después, creo que esta explicación debe ser ampliada con otros aspectos relativos al valor cognitivo de las emociones. Tanto Levi como Cortina señalan que, efectivamente, existen situaciones en las que las personas realizan valoraciones morales que, sin embargo, son incapaces de justificar mediante razones. Sin embargo, esto no puede llevar a proclamar la existencia de una esquizofrenia moral latente en el conjunto de nuestros juicios morales, como piensa Haidt. Más bien para estos autores se trataría de un fenómeno ocasional fruto de la heteronomía en que las personas adoptan muchas de sus creencias y juicios relativos a diversos ámbitos, entre ellos el de la moral.

Según Levi todos aprendemos sucesos históricos o verdades científicas por la escucha de expertos poseedores de una legitimidad social sobre esa área concreta y son éstos quienes aportan las razones que sustentan esas afirmaciones. El resto, como legos en esas materias, aceptamos acríticamente sus puntos de vista en virtud de su autoridad. Según Levi, algo parecido sucedería con la moral. También aquí habría «expertos morales», aunque en moral los expertos no se reducirían a los miembros de la academia. También otros colectivos, como los movimientos sociales y de cambio cultural realizan importantes contribuciones al progreso moral de la sociedad. Sus juicios innovadores sobre diversos asuntos morales son adoptados acríticamente por el resto de personas, así como las razones que ellos aducen.<sup>54</sup>

Cortina comparte con Levi que, efectivamente, nosotros adoptamos muchos de nuestros posicionamientos sobre diversos temas morales de una forma heterónoma, por la confianza que depositamos en ciertas personas o grupos, tal y como sucede en ámbitos como el científico. Ello explica que en casos como los presentados por Haidt las razones que aduce el sujeto no encajen con la situación. El sujeto las expone porque son las únicas que conoce y las únicas que sabe articular sobre el asunto en cuestión. Sin embargo, Cortina lamenta la existencia de esta formación de juicios morales producida no sobre la reflexión (y por ende de forma autónoma) sino por medio de la adopción acrítica de los juicios de otros. Para que eso no suceda se hace necesario que los ciudadanos puedan formar sus juicios mediante la deliberación y no desde etiquetas o consignas preestablecidas.<sup>55</sup> Dicho de otro modo, se debe fomentar la autonomía moral de los sujetos en la formación de sus juicios morales.

Dicho esto, en mi opinión, el recurso a la heteronomía, aunque es aplicable a ciertos asuntos morales, no es suficiente para explicar casos de desconcierto moral como los presentados por Haidt. ¿Por qué en ellos los sujetos no cambian su juicio al advertir la situación

---

54 N. Levi. *Neuroethics.*, pp. 308-11.

55 A. Cortina. *Ética de la razón cordial*, p. 255.

de desconcierto? En mi opinión, una respuesta a esta pregunta se halla en un aspecto de la dimensión cognitiva de intuiciones como la repugnancia que Haidt no tiene en cuenta. Haidt asocia el daño producido en los «males sin daño» a la contaminación que puede producirse a partir del contacto con unos gérmenes. Por ese motivo, como en los males sin daño no se produce ninguna contaminación (pues los hermanos emplean métodos anticonceptivos y el perro fue cocinado matando toda posible bacteria), tampoco es posible daño alguno. En consecuencia, para Haidt, las razones aducidas (referentes al daño) no son válidas y poseen un carácter irracional.

No obstante, este análisis no es correcto. La repugnancia no tiene que ver sólo con la contaminación directa por el contacto con gérmenes. También existe lo que Rozin denomina «contaminación psicológica» y que actúa mediante la «ley del contagio», según la cual la contaminación permanece asociada a un elemento incluso cuando aquélla ya no tiene lugar. Aún entonces se cree que el peligro está presente.<sup>56</sup> La gente siente repugnancia porque cree que la contaminación (y en consecuencia el daño) permanece, ya que ésta no se mide por una propiedad determinada del objeto, como el número de gérmenes que puedan permanecer en el objeto de la intuición. Como vimos antes, la repugnancia va asociada a creencias y entre ellas se incluyen también unas referentes al rol funcional del objeto.<sup>57</sup> Es más, el propio Haidt mantenía en su teoría que la repugnancia se siente sólo con la observación de los objetos, sin atender a la información sobre la limpieza que puedan contener.

Algo similar sucede con los casos del incesto y la familia que come su perro. La repugnancia que sienten los sujetos al observar ambos relatos alerta de que realizan actos considerados dañinos (en tanto que contaminantes) y no tanto que se pueda producir o no una contaminación en ese momento. El incesto no deja de ser repugnante porque se usen métodos anticonceptivos, pues esa repugnancia se asocia más bien al perjuicio personal o social que suele asociarse a esa práctica. Del mismo modo, comer un perro, aunque sea el propio perro, produce repugnancia en quien observa la escena porque ese animal no es considerado gustoso en nuestra sociedad. Tampoco anula su carácter contaminante el estar cocido para eliminar todos sus gérmenes. En este sentido, aunque estas situaciones son denominadas «males sin daño», el sujeto no deja de percibir situaciones contaminantes y por consiguiente, dañinas. Porque lo contaminante no se reduce al daño que pueden producir unos gérmenes que hay presentes.

Esto explica que se produzca la desconexión entre los juicios y las razones. Los sujetos aducen unas razones relativas a unos daños que, según creen, se podrían producir en circunstancias normales. Presentan esas razones y no otras en virtud de la heteronomía a la que antes aludíamos: porque esas son las únicas razones que reconocen como válidas para aplicar a esa tipología de casos, repito, en circunstancias normales. Pero que los sujetos no

---

56 M. Nussbaum. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona, Paidós, 2008, p. 237.

57 D. Jacobson. «Moral dumbfounding and moral stupefaction», *Oxford Studies in Normative Ethics*. vol. 2, 2012, p. 30. En prensa. Esto explica que por ejemplo las personas se nieguen a beber zumo en un orinal de hospital esterilizado. El orinal está esterilizado, sí, pero al cabo es un orinal y éste está en contacto habitualmente con gérmenes. Por añadidura, ese orinal pertenece a un hospital; allí habrá sido utilizado antes por algún enfermo, que, por definición, también está contaminado. En este caso, la propuesta realizada produce repugnancia porque ésta nos advierte de que el orinal es un elemento contaminante, y esto es así no por el número de gérmenes que contiene en ese momento, sino porque es un objeto que está en contacto continuo con gérmenes

tengan razones para justificar su juicio y que aún así se nieguen a cambiarlo no significa que dichos juicios sean irracionales. Este es un prejuicio que Haidt hereda de la concepción racionalista que él mismo critica. Los sujetos no cambian su juicio porque la repugnancia, por su valor cognitivo, les alerta de que se está produciendo algo considerado contaminante, haya o no gérmenes.

Cosa distinta es que desgraciadamente el sujeto no sea capaz de articular razones que apoyen su negativa a cambiar su juicio. Las personas no responden de forma adecuada a las réplicas porque no advierten esa dimensión funcional que caracteriza a los actos repugnantes. En cualquier caso, esa circunstancia no hace de ellos unos dogmáticos o unos irracionales. Más bien al contrario, esas personas están actuando racionalmente de acuerdo al contenido cognitivo de la repugnancia, porque éste alerta de que se está produciendo algo contaminante aunque no contenga gérmenes, de la misma forma que para nosotros el agua seguiría siendo agua aunque adoptara un color rosado, mientras ello no afectara a su composición química. En este sentido, lo que se espera de esas personas es que se comporten del modo en que lo harían ante cualquier otro objeto contaminante que sí pueda transmitir gérmenes.<sup>58</sup> Esto último permite además rebatir la tesis mantenida por Haidt sobre el carácter irracionalista de los juicios derivados de intuiciones. No serán irracionales siempre que sean acordes con el contenido cognitivo propio de las intuiciones.<sup>59</sup>

No obstante, eso no implica que esa condena, aun siendo racional, pueda tener un carácter moral. La pregunta que deseamos abordar para concluir es la siguiente: Si la repugnancia no tiene una dimensión cognitiva de carácter moral, ¿por qué las personas condenan moralmente las acciones producidas en relatos como el del incesto o el de la familia que come su perro? Por un lado, el caso del incesto sería explicable por referencia a la heteronomía. El rechazo a las prácticas incestuosas tiene un origen ancestral, con unas bases psicológicas que permiten su transmisión no sólo a un nivel ontogénico sino también filogénico.<sup>60</sup> De este modo, como señalan antropólogos culturales como Lévi-Strauss, la prohibición del incesto constituye la plasmación en el plano de las relaciones de parentesco de la regla de reciprocidad que rige el inconsciente humano, en el sentido dado a este concepto por Marcel Mauss y su teoría del don.<sup>61</sup> Representa una norma que regula no sólo la convivencia familiar sino también la misma sociedad, favoreciendo la exogamia frente a la endogamia tanto dentro como hacia fuera del grupo. Ello ha permitido que por inercia haya sido moralizado en las distintas sociedades con dos fines concretos. Por un lado, el de buscar un sentido racional a esa práctica arraigada en nuestro subconsciente, y por otro, condenar a quienes la puedan transgredir. Así se explica también que las razones por las que se condena el incesto sean todas ellas adquiridas de forma heterónoma, al ser adoptadas (que no aprendidas) acriticamente en la sociedad, como señalan Levi y Cortina. Efectivamente, no existe en la sociedad un aprendizaje moral que lleve a las personas desde niños a reconocer como inmoral el incesto y mucho menos a asentar ese rechazo en razones, como sí sucede con el robo o la agresión a otras personas. Sin embargo, el incesto, al tratarse de un tabú cultural, no puede considerarse un ejemplo paradigmático de problema moral.

58 D. Jacobson. «Moral dumbfounding and moral stupefaction», p. 30.

59 *Ibid.*, p. 30.

60 S. Freud. *Tótem y tabú* en *Obras completas* volúm. 13. Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 39.

61 C. Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 51.

Por lo que hace a la familia que come a su perro (y que puede asimilarse a otros presentados por Haidt), aquí nos encontramos ante un suceso no moral que es erróneamente moralizado. Quien lo moraliza está realizando una transición ilegítima desde lo que es repugnante a lo que es inmoral. La dimensión moral es diferente a la repugnancia aunque ambas puedan ir de la mano, como sucede en el caso del crimen sangriento. Comer animales domésticos, insectos, animales de pezuña hendida o carne los viernes de Cuaresma se puede considerar inmoral en determinados grupos sociales si esos alimentos se consideran impuros para una doctrina religiosa o si ello supone violar ciertos preceptos morales establecidos en una sociedad. Pero eso no tiene nada que ver con la repugnancia que nos pueda causar ver a alguien haciéndolo. Esto último sucederá o bien porque quien los come no guarda los debidos modales en la mesa, porque se ingieren en unas condiciones consideradas repugnantes (en el sentido de Rozin de la contaminación psicológica) o porque ese alimento no se considere gustoso. Pero mientras la repugnancia que causa ver a una persona mal educada comiendo es independiente de la valoración moral que podamos hacer de su comportamiento, la que nos puede causar ver a alguien comer de un modo que consideramos repugnante o comer algo no gustoso, no es siquiera una cuestión moral.<sup>62</sup> Por lo tanto, y ya para concluir, el intento de Haidt de hacer derivar los juicios morales de intuiciones como la repugnancia no es sólo erróneo, sino incluso también ilegítimo.

## 5. Conclusión

En este trabajo hemos pretendido realizar una exposición del intuicionismo social, así como una crítica a algunas de sus tesis más importantes: por un lado, que muchos de los juicios morales tienen como origen una respuesta intuitiva ante la observación de un acto; por otro la existencia de una disonancia cognitiva entre dichos juicios y las razones en que ilusoriamente creemos apoyarlos, pero que tendrían un carácter *post hoc*. Esto le lleva a concluir el carácter irracional de nuestros juicios morales. Estas ideas son deducidas por Haidt a partir de su hipótesis del desconcierto moral. Sin embargo, nuestro estudio de este fenómeno presentado por Haidt nos ha llevado a concluir no sólo que las tesis de Haidt son erróneas sino que incluso tampoco realiza una aproximación adecuada al fenómeno moral.

Haidt acierta al señalar que el desconcierto moral es un fenómeno que de hecho sucede entre las personas en determinadas situaciones; acierta también al reflejar cómo muchos de nuestros juicios morales se realizan de manera heterónoma, por la simple asunción acrítica tanto de posicionamientos como de razones tomados de la sociedad. Pero sobre todo, él, al igual que otros neurocientíficos, realiza una valiosa contribución al mostrar el contenido cognitivo que poseen las emociones, así como el papel que éstas desempeñan en el proceso de la formación de nuestros juicios. Todos estos elementos reflejan que el modelo racionalista tradicional resulta ya anacrónico en el estudio de la moral y que hemos de contar en adelante con factores que hasta ahora eran subestimados de forma generalizada en el ámbito filosófico, como sucede con esa dimensión emocional de la deliberación moral.

---

62 Cosa distinta es que queramos condenar moralmente la falta de respeto que supone no guardar los modales en la mesa delante de otras personas, ya que entonces presuponemos que comete un daño intencionado a otros. Pero eso tampoco es aplicable aquí, pues los males sin daño apuntados por Haidt ocurren en secreto.

Pero el error de Haidt reside precisamente en mantenerse en un esquema humano de mera oposición al racionalista, contraponiendo razón (en la medida en que permite realizar juicios no viciados) e intuición, y reduciendo el fenómeno moral a la respuesta intuitiva que los sujetos tienen ante ciertos dilemas o situaciones sin atender siquiera a si esa reacción afectiva (así como esas situaciones que presenta) es poseedora o no de una dimensión moral, así como racional. No tiene sentido afirmar que lo sucedido en los casos de desconcierto moral es extrapolable al conjunto de nuestros juicios morales, cuando esas situaciones de desconcierto moral carecen precisamente de una dimensión moral. Como hemos mostrado en las páginas precedentes, la repugnancia carece de una dimensión moral más allá de un mero sentido figurado que en realidad hace referencia a otros sentimientos como la indignación; de ahí que no sea posible asignar a los juicios que ella provoca un valor y sentido moral. Las emociones que nos revelan un ámbito moral son otras distintas que, lejos de representar meras corazonadas, presuponen ya la existencia de unos principios morales que deben ser respetados. Es esto justamente y no la valencia afectiva que cause en nosotros la observación de una situación, la que nos revela su carácter moral y hace a los juicios de condena derivados de ellas también plenamente racionales.

Por lo que respecta a las situaciones que provocan en nosotros meramente reacciones de repugnancia tampoco son propiamente morales, ya que en ellas no tiene lugar una violación de una expectativa recíproca de cumplimiento de unos principios. Esa violación es detectada por otras emociones diferentes, las de tipo moral, que no debemos confundir con las que carecen de esa dimensión para no caer en el mismo error cometido por Haidt. A este respecto, Haidt se pregunta en un momento por qué las situaciones que él presenta provocan en los sujetos el desconcierto moral mientras no sucede lo mismo con el dilema de Heinz expuesto por Kohlberg. La respuesta que da es que en éste dilema aparecen consideraciones relativas al daño, mientras que Haidt amplía la dimensión moral a los males sin daño. Por ello, concluye Haidt, Kohlberg mantiene una concepción de la moral demasiado estrecha que debe ser extendida para incluir esos otros casos.<sup>63</sup> Sin embargo, como se pone de manifiesto por todo lo dicho, la verdadera diferencia que existe entre ambas situaciones es más bien que sendos escenarios suscitan emociones claramente distintas: las de Haidt, repugnancia, mientras que el dilema de Heinz puede despertar otras como la indignación o la compasión. Pero sólo las de éste último tipo tienen una dimensión moral y, al ser plenamente racionales, es lógico que no provoquen en los sujetos el desconcierto moral a diferencia de lo que sucede en los males sin daño. Pretender, por tanto, ampliar el ámbito moral a otras emociones distintas, como hace Haidt, sería un completo error derivado de no comprender adecuadamente el ámbito moral.

---

63 J. Haidt, F. Bjorklund y S. Murphy. «Moral dumbfounding: when intuition finds no reason», p. 11.