

MARIANO ASLA

Universidad Austral

Argentina

masla@austral.edu.ar

La brújula y el gusto: dos analogías para una aproximación realista a la experiencia moral

Recibido 13 de abril de 2023. Aceptado 15 de mayo de 2023.

Resumen: En el presente escrito me propongo utilizar dos analogías a fin de ofrecer una caracterización realista de la experiencia moral. La analogía de la brújula permite profundizar en las relaciones entre las nociones de teleología (objetiva) y orientación (subjetiva), al tiempo que la del gusto saca a la luz el innegable rol de la intuición y la afectividad en los dictámenes de la conciencia. Finalmente, pondré en diálogo mis reflexiones con algunas tesis morales de Francisco Leocata.

Palabras clave: ética – objetividad – subjetividad – virtud – gusto

The Compass and the Taste: Two Analogies for a Realistic Approach to Moral Experience

Abstract: In this paper, I propose to use two analogies in order to offer a realistic characterization of moral experience. The analogy of the compass allows us to delve into the relationships between the notions of teleology (objective) and orientation (subjective), while that of taste brings to light the undeniable role of intuition and affectivity in the dictates of moral conscience. Finally, I will discuss my reflections with some moral theses of Francisco Leocata.

Keywords: Ethics – Objectivity – Subjectivity – Virtue – Taste

Introducción

Existen realidades que están más allá de la experiencia ordinaria, como lo enormemente grande o lo extremadamente pequeño o, en otros órdenes de cosas, como lo metafísico o como Dios mismo. De allí que su conocimiento, particularmente difícil, sea muchas veces indirecto. Necesitamos para entender mejor este tipo de realidades

compararlas con otras, análogas, que nos resultan más cercanas o más transparentes.¹ Algo de este estilo sucede con la dimensión moral, pero no porque se encuentre más allá de nuestro conocimiento ordinario sino, por el contrario, porque está, de alguna manera, “más acá”. Lo moral pertenece a ese ámbito de experiencias primordiales que nos permiten captar un aspecto de la realidad pero que, en esencia, no pueden ser explicadas por algo distinto de ellas mismas. Para ilustrar este hecho, el filósofo inglés George Edward Moore ha dicho que captar el bien moral de un acto es como ver el color amarillo, es decir, percibir una cualidad simple que no se puede deducir de ninguna otra propiedad sensible ni se puede explicar a aquel que no ha tenido la experiencia directa². La vida moral parte de un abrir los ojos, de un hecho, de una vivencia primigenia: el encontrarnos siendo sujetos capaces de distinguir el bien del mal.

Pero la experiencia moral, intuitiva y primigenia, requiere ser luego analizada y ponderada reflexivamente, tiene que ser sistematizada, educada y compartida, y en ese punto se hacen patentes, además de su inmediatez, su complejidad y su profundidad. Complejidad, por las múltiples dimensiones vitales con las que se relaciona (biológicas, psicológicas, espirituales y sociales) y profundidad porque su justificación última depende de la mirada que se tenga sobre el entramado metafísico del universo.

En su intento por desentrañar la experiencia moral, la filosofía se ha valido de expresiones analógicas que arrojan luz sobre algunos de sus aspectos esenciales. Quizás, las más frecuentes sean los símiles jurídicos, pero también se han propuesto imágenes visuales y

¹ La utilización de metáforas en filosofía y ciencias ha sido explorada contemporáneamente desde una perspectiva que se denomina conocimiento encarnado (*embodied cognition*). Véase: George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western Thought* (New York City: Basic Books, 1999); George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

² George E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1993), 62.

espaciales, que aluden a la luz o a la rectitud de la conciencia, a fines elevados o a dar en el blanco; imágenes relacionadas con la salud y la higiene, como las nociones de fortaleza y debilidad o de pureza y corrupción, y se han esgrimido, por fin, otras expresiones que la relacionan con la exactitud de las matemáticas o con las ideas de florecimiento, equilibrio, medida y balance.³ En el presente escrito, me propongo hacer una presentación de dos de esas analogías que, tomadas en conjunto, permiten esbozar una caracterización realista, pero al mismo tiempo no ingenua de la experiencia moral. En concreto, exploraré algunas posibles implicancias de las imágenes de la conciencia moral como brújula y como un sentido (semejante al gusto), poniéndolas luego en diálogo con algunas tesis del Padre Francisco Leocata.

La analogía de la brújula

La expresión “*moral compass*” es muy usual en el ámbito anglosajón, y aunque existen algunas referencias en Kant⁴, sus orígenes precisos son difíciles de establecer. Sea históricamente como fuere, se trata de una expresión altamente intuitiva que implica una semejanza que se apoya en la idea subjetiva de orientación y en la noción objetiva de finalidad. El sentido moral (o la razón práctica en la tradición clásica) officiarían como el instrumento que ayuda a un sujeto a ubicarse en la dimensión moral. No está de más aclarar, que ayudan a ubicarse a un sujeto que es capaz de leerla e interpretarla y que tiene la intención de llegar a un lugar determinado.

³ Vid. John Noonan, «The metaphors of morals», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, No. 2 (1988): 30-42. En esta línea, Michael Gill argumenta que la división moderna entre el racionalismo y el sentimentalismo éticos puede explicarse parcialmente como consecuencia de la centralidad de dos analogías divergentes. La analogía con la matemática que privilegia el apriorismo y la universalidad y la de la belleza que subraya la relevancia de la afectividad como factor motivacional. Vid. Michael Gill, «Moral rationalism vs. moral sentimentalism: Is morality more like math or beauty?», *Philosophy Compass* 2, No. 1 (2007): 16-30.

⁴ Vid. Jordan Sobel, «Kant's compass» *Erkenntnis* 46 (1997): 365-392.

De nada le serviría a aquel que descrea que exista una meta deseable y accesible a la que llegar, o al que ha elegido perderse voluntariamente.

De esto se sigue una primera idea, bastante sencilla, casi un postulado *naif*, pero imprescindible: la experiencia moral sólo tiene sentido para aquel que se propone el fin de obrar bien o, mejor, de ser bueno. En ese mismo sentido, en la filosofía clásica el estudio filosófico de la ética no se justifica plenamente en el conocimiento teórico de la virtud sino en su puesta en práctica. La vida moral del hombre, así entendida, sería la realización del bien conforme a las particulares circunstancias que le tocan y por los motivos adecuados, en definitiva, la actualización de una verdad práctica.⁵

En este punto, la comparación con la brújula permite también sacar a la luz un error que, a fuerza de no explicitarse, puede hacerse frecuente en un tiempo de crisis de la razón como el que nos toca vivir en la posmodernidad. Este sería el error de considerar que todas las personas alcanzan forzosamente la plenitud moral o, de la mano de esto, que todos los caminos vitales resultan equivalentes. Esta visión, que se podría calificar como un optimismo irreflexivo, pierde de vista que en cualquier ámbito relevante de las actividades humanas el llegar a ser buenos es el final de un largo camino y rara vez el comienzo. El alcanzar la excelencia en algo requiere de esfuerzos, del pedido de consejos y de autoexamen, e involucra, por fuerza, caídas, levantadas y una importante dosis de paciencia y de buen humor para sostener el sacrificio en el tiempo. El error de la autocomplacencia moral desconoce, finalmente, que a nivel antropológico las únicas obras inexorables del tiempo suelen ser el envejecimiento y la muerte.

Una segunda idea que se puede desprender de la metáfora es que la brújula señala e indica el norte, pero no fuerza a seguir el camino.

⁵ Un estudio filosófico muy sugestivo acerca del valor heurístico de la noción de verdad práctica puede verse en: José Manuel Chillón, Ángel Martínez y Luca Valera, eds., *Verdad Práctica: Un concepto en expansión* (Granada: Comares, 2022).

En consonancia con esto, desde su perspectiva cercana a la ética de los valores, Leocata señalará que: “entre la atracción afectiva que un valor despierta y una decisión puede insertarse un espacio de distancia, de no necesidad”.⁶ Es por esto que lo propio del juicio moral es manifestarse como un llamado, como una invitación que se acepta o que se rechaza, de donde se sigue otra imagen clásica que es la de la conciencia como una voz íntima. Luego, el hecho de que esa voz pueda desoírse en la práctica constituye la raíz de una buena parte de la diversidad moral que se observa en el comportamiento humano, y que se podría calificar como diversidad “no genuina”. Esa diversidad no obedece a la falta de principios de juicio comunes, ni a la equivalencia moral de las opciones, sino al hecho de que los seres humanos somos capaces de obrar el mal a sabiendas. Para ponerlo en términos sencillos, la innegable presencia de actos de egoísmo en el mundo (y en nuestro propio corazón) no disminuye un ápice la validez de la regla de oro, por ejemplo, sino que manifiesta la triste posibilidad de no tenerla en cuenta. La patencia de ese precepto se impone al hombre de buena fe y ha sido reconocida con claridad por tradiciones éticas y religiosas de muy diversas culturas.⁷

Un tercer elemento que involucra la analogía tiene que ver con que la brújula es un instrumento imperfecto. Con el correr de la historia, se han diseñado otros mecanismos de navegación mucho más completos, sofisticados y precisos. De igual modo, es un instrumento susceptible a la influencia externa, como la de un imán, por ejemplo, que puede enloquecer sus mediciones y transformarla en un reloj inútil. Con todo, a pesar de esas debilidades, se trata de un instrumento robusto que, alejado de las influencias indebidas, resulta suficientemente confiable. Pero ¿Qué significa, de un modo específico, que la conciencia moral es suficientemente

⁶ Francisco Leocata, *Estudios sobre Fenomenología de la Praxis*, (2007) 55. Consultado en <https://franciscoleocata.com.ar/docs/libroestudios.pdf> el 3 de abril de 2023.

⁷ Vid. Nathan Cofnas, «The Golden Rule: A Naturalistic Perspective», *Utilitas* 34, No. 3 (2022): 262-274.

confiable? Para explicar esto es necesario precisar en qué sentido los juicios morales son afirmaciones verdaderamente objetivas.

Muchas veces la discusión en torno a la objetividad de la moral esconde, como un supuesto epistémico inconsciente, una división radical entre los ámbitos de lo objetivo y lo subjetivo, como si se tratara de dos dimensiones absolutamente heterogéneas e inconexas. En el ideario social, muchas veces ajeno a las vicisitudes de la epistemología del siglo XX, la ciencia seguiría siendo el paradigma de la objetividad, mientras que las apreciaciones estéticas representarían el lugar donde las razones se rinden y prima lo subjetivo. Esta dicotomía, evidentemente, peca por simplista en ambos polos por lo que requiere ser matizada. Dejando de lado aquí la crítica del supuesto irracionalismo absoluto de la estética, se trata de entender que el conocimiento humano es al mismo tiempo objetivo y subjetivo, cierto y limitado, imperfecto pero fehaciente. Si se explica bien esto, es posible evitar el movimiento pendular que, según Alfredo Marcos, afecta a la filosofía desde la modernidad hasta nuestros días, como una oscilación permanente entre la obsesión por la certeza y la desesperación escéptica.⁸

En primer lugar, conviene recordar que sujeto y objeto son nociones correlativas (se refieren la una a la otra). Es más, no constituye una concesión exagerada al kantismo, aceptar que son, de alguna manera, condición de posibilidad la una de la otra. Ser objeto es etimológicamente ser *ob-iectum*, es decir, ser “(algo) que está delante de” un alguien, y ese alguien es un sujeto. Es precisamente la presencia de un sujeto la que transforma a las meras cosas en objetos. Por otro lado, lo más propio de la vida consciente del sujeto es su permanente fluir, por medio de relaciones intencionales, hacia distintos objetos, ya sea en el orden del conocimiento o del afecto.

⁸ Alfredo Marcos, *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia* (México DF: FCE, 2010)105.

Ser sujeto implica la conciencia, y ésta el pensar (en algo), esperar (algo), temer (algo), proyectar (algo), hacer (algo), etc.

Ahora bien, ¿cómo se aplica esta correlación al análisis de la dimensión moral? Si bien es cierto que los actos libres tienen una realidad objetiva y pueden cambiar los estados de las cosas en el mundo, el juicio de valoración moral es siempre el acto de un sujeto. Las acciones realizadas, bien pueden estar cargadas de una moralidad intrínseca, como el matar o el mentir, que son de suyo y siempre actos malos, pero el hecho de reconocer esa maldad es el acto de un sujeto que juzga. De allí que, en un primer sentido, el juicio moral como cualquier tipo de ponderación pertenece a lo que la tradición aristotélica considera accidentes que inhiere en una sustancia, en este caso un sujeto, del cual dependen en el ser. En un lenguaje más contemporáneo, se hablaría de fenómenos de ontología de primera persona, que es una ontología esencialmente subjetiva.

Por otra parte, la calificación moral se aplica a los actos libres de un sujeto, no a meros procesos físicos involuntarios ni, mucho menos, a las cosas o a los fenómenos naturales. Lo que se juzga, el objeto sobre el que recae la ponderación moral, es una realidad que existe en tanto que es producto de la acción u omisión de un sujeto. A esto debe añadirse que, por lo menos desde la perspectiva adoptada, la finalidad propia de la evaluación moral es que un sujeto se haga bueno a sí mismo mediante la práctica de la virtud y no, simplemente, lograr un mundo mejor. En ese hacerse mejor, la práctica de la virtud requiere, a su vez, un término medio que no ostenta la objetividad de la aritmética, sino que es una objetividad relativa al sujeto. Resumiendo, la dimensión moral es subjetiva en por lo menos cuatro sentidos no tan problemáticos: (i) existe como una forma de evaluación propia de un sujeto libre, (ii) se aplica como objeto a los actos voluntarios, (iii) implica una modulación de los afectos que es altamente subjetiva y (iv) tiene como fin que la persona se haga mejor como persona.

Sin embargo, sabemos que, habitualmente, cuando se subraya la subjetividad del juicio moral no se hace alusión a los mencionados

aspectos ontológicos y fenomenológicos, sino que se prepara el terreno para una argumentación relativista. Desde esta perspectiva, parecería que la subjetividad, lejos de ser un elemento constitutivo, es un obstáculo para la existencia de un conocimiento verdadero. En este punto, puede ser interesante señalar, con John Searle, que el error consiste en confundir la subjetividad ontológica del juicio con una subjetividad epistémica.⁹ Así, el juicio moral, incluso desde una perspectiva realista clásica, es ontológicamente subjetivo, y no podría, por lo tanto, exigírsele irrestrictamente la cláusula de tener que ser independiente de la mente, como parece suceder en algunas formas robustas del cognitivismo moral actual. Con todo, esto no significa que no sea epistémicamente objetivo, en el sentido específico de que su contenido no es manipulable al antojo del sujeto, sino que tiene un correlato real e intersubjetivamente accesible.

La analogía con el sentido del gusto

Ser testigos de un acto bueno causa agrado, una complacencia interior que inclina al reconocimiento, la gratitud y la imitación. También resulta grato recordar esos actos en los que uno sacó a relucir lo mejor de sí mismo y estuvo a la altura de las circunstancias. Por el contrario, presenciar una injusticia o una crueldad suscita el desagrado, un movimiento interno de indignación y de rechazo, que puede derivar en actos de reprimenda o de venganza, o de remordimiento y reparación si se trata de actos propios.

De alguna manera, esas reacciones, espontáneas e inmediatas, casi viscerales, se asemejan al acto de gustar, en que son percepciones fuertes que afectan nuestro clima interior y nos disponen a obrar en un sentido u otro. Estas semejanzas, basadas en el compromiso de la

⁹ John Searle, «How to study consciousness scientifically», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 353, no. 1377 (1998): 1935-1942. Robert Richards aplica esta distinción específicamente al plano moral. Vid. Robert Richards, «Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism», en *The Cambridge handbook of evolutionary ethics* (2017): 150.

afectividad, resultan bastante conspicuas, y son la causa de que la metáfora del gusto fuera utilizada dentro de marcos filosóficos, por todo lo demás bien diversos, como los de la ética de la virtud y el sentimentalismo inglés. Ahora bien, no alcanza con mostrar que una analogía ha logrado cierta aceptación, sino que es útil analizar su potencial heurístico. Para ello, seguiré una estrategia ambivalente. En primer lugar, señalaré tres limitaciones fundamentales que la atraviesan y que impiden una extrapolación acrítica de un campo a otro, puesto que también se aprende de las cosas por sus diferencias. Finalmente, describiré algunos aspectos potencialmente interesantes de la comparación.

La primera limitación de la analogía se sigue de que mientras para la tradición ética clásica la razón práctica es de suyo recta, es decir, que es fiable en sus principios primeros; el sentido del gusto puede no comportarse como un criterio válido, incluso dentro de su propio ámbito. Así, la función adaptativa del gusto sería la de asegurar una ingesta suficientemente rica y variada de nutrientes, evitando al mismo tiempo la pérdida de potenciales fuentes de alimentos y la ingesta de lo que pueda resultar nocivo. Ahora bien, hoy sabemos que algunas inclinaciones vehementes y bastante universales del gusto, como los azúcares y las grasas, que pudieron tener sentido en otros contextos vitales, pueden resultar mal-adaptativas en un mundo como el nuestro con una oferta superabundante de alimentos. El gusto, aunque importante porque fija un marco, requiere ser modulado racionalmente y no puede tener la última palabra en la nutrición.

Una segunda dificultad de la analogía es el carácter predominantemente pasivo con que se desarrolla la sensación del sabor, como algo que acontece sin demasiado margen para el control voluntario. Así, puedo reconocer que un estado febril está distorsionando mi percepción de los sabores, pero eso no le devuelve al acto de comer su sensación habitual. Puedo también saber que tengo que beber sulfato de bario como medio de contraste radiológico, pero eso no mejora tampoco la experiencia de hacerlo.

Finalmente, reconocer que determinados alimentos no son adecuados para una dieta no impide que sigan siendo apetitosos. Esto no quiere decir que el gusto no pueda ser, hasta cierto punto, perfeccionado por la educación que transforma la actividad sensorial en una experiencia estética, ni que resulte inmune al mero acostumbramiento o a las particulares expectativas (al hambre o a la sed) del sujeto.¹⁰ Simplemente quiero decir que las percepciones sensibles tienen algo de incorregibles. Las intuiciones morales, por el contrario, emergen de la intersubjetividad y parecen más susceptibles de ser corregidas mediante la reflexión, el diálogo con otras personas y la práctica de la virtud. Así como también pueden ser deformadas por el vicio. Toda la dimensión electiva y afectiva de las virtudes se apoya en este núcleo personal en el que lo sensible y lo espiritual se potencian para permitir la práctica gustosa del bien.¹¹

La tercera diferencia, y quizás la más importante, radica en que al hablar del gusto por un sabor o un plato la predilección se sitúa en una instancia que, si bien no es totalmente autónoma respecto del juicio racional, sin embargo, no se apoya en este ámbito para su justificación. De este modo, si digo: “me gusta el té” o “no me gusta el anís” no parece que estas valoraciones puedan ser discutidas. Estas afirmaciones son, de hecho, perfectamente compatibles con que sus contrarias sean verdaderas en boca de otra persona. Por eso, dos expertos cocineros podrían coincidir en las características objetivas que atribuyen a un plato (balance, textura, aspecto, etc.) y no acordar

¹⁰ Detrás de su simplicidad, la captación del sabor esconde una experiencia multisensorial, que involucra al gusto, al olfato, sensaciones en el nervio trigémino, así como también el color, la temperatura, la textura, la cantidad, el movimiento, etc. De igual modo, se ve afectada por factores contextuales y la educación estética del sujeto. Vid. Barry Smith, «The nature of sensory experience: The case of taste and tasting», *Phenomenology and Mind* 4 (2013): 212-227.

¹¹ Tomás de Aquino observa esto con claridad: “Por otra parte, lo propio del hábito es inclinar la potencia a obrar en la forma a él adecuada, haciendo parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Pues lo mismo que el gusto aprecia los sabores según su disposición, la mente del hombre juzga también lo que debe hacer según su habitual disposición”. S. Th., II II, q. 24, a. 11, c.

en la sentencia definitiva acerca de si les gustó o no. Esa valoración en sí misma es inobjetable. Evidentemente, no sucede lo mismo cuando se trata de juicios morales. En este sentido, el filósofo David Enoch, señala que la “fenomenología del desacuerdo moral”, es decir, la forma en que las discusiones morales se nos presentan, es esencialmente objetivista. No puede reducirse nunca a un simple juego de preferencias subjetivas.¹² De este modo, afirmaciones del tipo: “a mí no me gusta la segregación racial” o “en esta sociedad no nos agrada maltratar a nadie” ni siquiera llegan a asomarse al ámbito propio de lo moral, y no resultan nunca equivalentes a juicios plenamente morales como: “la segregación racial es una práctica injusta” o “el maltrato debe ser evitado”. Los desacuerdos morales, por ende, son desacuerdos genuinos y se parecen, más bien, a desacuerdos fácticos, es decir, a desacuerdos sobre cómo son o no son las cosas. De allí que los debates morales obligan a ponderar razones y, más allá de las intenciones en el corazón de las personas, las tesis contrapuestas no pueden ser simultáneamente verdaderas.

Con todo, a pesar de las diferencias que supone, creo que a esta analogía del gusto se le pueden reconocer algunos méritos heurísticos.

En primer lugar, sugiere que tanto el gustar como el juicio moral se dan mayormente de un modo espontáneo e intuitivo, pero involucrando dos aspectos distintos. Por un lado, se percibe algo objetivo, un sabor o un acto, dotados de ciertas características que los distinguen, luego, a esa percepción le sigue necesariamente una cierta aprobación o desaprobación internas: “esto es rico o es feo”, “esto es bueno o es malo”. Esa percepción valorativa solo eventualmente requiere un proceso reflexivo previo. Por eso, de ordinario, sabemos con suficiente claridad qué debemos hacer o, por lo menos, qué evitar y son pocas las ocasiones en las que un dilema moral nos obliga a elaborar complejas consideraciones teóricas hasta

¹² David Enoch, *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism* (New York: OUP, 2011).

encontrar una respuesta. Incluso, en otras oportunidades, podemos darnos cuenta de que algo no está bien como si pudiéramos sentirlo en las vísceras, sin necesidad de ir mucho más allá de la obviedad. Creo que un ejemplo extremo de esto sería el tabú del incesto (largamente discutido en la antropología cultural desde que fue propuesto por Edward Westermarck en 1906), y que muy posiblemente se apoya en una aversión psicológica innata a las uniones sexuales entre personas que fueron criadas en condiciones de estrecha proximidad durante la infancia.¹³ Esta aversión deriva en una evitación del incesto que se registra incluso en sociedades en las que no fue posible (o necesario) elaborar una prohibición explícita al respecto. A raíz de esto, se postula que es una característica universal del tipo “émico” (del sufijo de la voz inglesa *phonemics*), a diferencia de otras características que sí son reconocidas de un modo explícito, los llamados: universales “éticos” (de *phonetics*).¹⁴

En esta misma línea, algunas investigaciones contemporáneas en psicología moral sugieren que la enorme mayoría de las personas reconoce sin dificultad que las relaciones incestuosas (incluso si fueran consentidas) resultarían moralmente reprochables. Ese rechazo intuitivo se manifestó, como es de esperar, marcadamente transcultural. Sin embargo, no ocurrió lo mismo con las justificaciones de esas intuiciones, que resultaron altamente variables de acuerdo con el contexto cultural y, en ocasiones, redondamente pobres y poco rigurosas. La imposibilidad de dar razones de los juicios (o incluso algún cambio de postura respecto de la intuición negativa inicial) se observó en las personas que realizaban el análisis moral dentro de un marco consecuencialista, frecuente en las sociedades occidentales desarrolladas. En este marco, el fenómeno moral tiende a circunscribirse casi exclusivamente a la prohibición de los comportamientos injustos o

¹³ Edward Westermarck, *The history of human marriage* (London: Macmillan, 1906).

¹⁴ Vid. Donald Brown, «Human universals, human nature & human culture» *Daedalus* 133, no. 4 (2004): 47-54.

agresivos, al tiempo que se favorece una desensibilización moral frente a la dimensión afectivo-sexual de la vida humana, como si fuera un ámbito aséptico en esa materia. Sea como fuere, a este tipo de disonancia entre las intuiciones espontáneas y las justificaciones racionales se lo ha llamado perplejidad moral (*moral dumbfounding*).

15, 16

El psicólogo social Jonathan Haidt, interpreta estos datos y los encuadra dentro de la denominada teoría de los fundamentos morales, en la que la metáfora del gusto juega un papel central. A su juicio, los seres humanos naceríamos con un conjunto de predisposiciones morales, semejantes a las papilas gustativas, que nos permitirían “sentir” algo como bueno o malo. Esos receptores tendrían un origen evolutivo y cumplirían una función adaptativa, por lo que serían universales, y se especializarían cada uno en un ámbito particular de las realidades humanas, de un modo similar a como todos los hombres tenemos los mismos receptores para los mismos cinco sabores.¹⁷ Esos ámbitos que conforman la paleta moral de la humanidad tienen que ver con: el cuidado del débil, la justicia y la reciprocidad, la lealtad al grupo, el respeto por la autoridad y la santidad o pureza del cuerpo.¹⁸ De este modo, así como sobre la base orgánica de los mismos receptores y sobre la experiencia sensorial de los mismos sabores, las culturas han creado sistemas culinarios

¹⁵ Cillian McHugh, Marek McGann, Eric Igou y Elaine Kinsella, «Reasons or Rationalisations: The Role of Principles in the Moral Dumbfounding Paradigm», *Journal of Behavioral Decision Making* 33 (2020): 376–392.

¹⁶ Jonathan Haidt y Matthew Hersch «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals» *Journal of Applied Social Psychology* 31, no. 1 (2001): 191–221.

¹⁷ Fiona Macpherson, «Taxonomising the senses» *Philosophical Studies* 153 (2011): 123–142.

¹⁸ Jesse Graham, Brian Nosek, Jonathan Haidt, Ravi Iyer, Spassena Koleva y Peter H. Ditto. «Mapping the moral domain» *Journal of personality and social psychology* 101, no. 2 (2011): 366. Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller y Maria G. Dias. «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?» *Journal of personality and social psychology* 65, no. 4 (1993): 613.

diferentes, en el ámbito moral los ámbitos referidos habrían sido siempre objeto de ponderación, aunque no necesariamente fueran modulados racionalmente conformando sistemas morales idénticos.

Para explicarlo con algunos ejemplos sencillos, no hay cultura de la que tengamos noticia en la historia que no haya elogiado la valentía del héroe, la honestidad del juez o la abnegación de la madre o que no haya denostado la irresponsabilidad en el trabajo, la falta de respeto de los hijos o la injusticia entre pares. Sin embargo, las formas específicas en que estas ponderaciones se explicitan y concretan pueden variar de acuerdo con el contexto cultural. Una mirada honesta sobre la historia humana nos sugiere entonces que una misma paleta de percepciones morales se realiza en un cuadro complejo, con luces y sombras, con aspectos comunes y con diferencias impactantes. Un juego intrincado en el que lo natural y lo cultural se encuentran en un permanente contrapunto que debe someterse a la lucidez de la razón.

En resumen, la analogía del gusto permitiría dar razón de por lo menos cuatro aspectos comparables con la experiencia moral. En ambas se observa: (i) Una potencial disociación entre la faz intuitiva y la discursiva del conocimiento; (ii) Una percepción que se abre intencionalmente a objetividades pero que interpela al mundo interior del sujeto, es decir, una percepción valorativa que aprueba o desaprueba; (iii) Una función vital propia, ya sea al servicio de mera vida o de la vida plena; (iv) Una combinación de elementos naturales abiertos a una realización con cierto margen de variabilidad en el plano de la cultura.

Orientación al bien y rol de la afectividad: afinidades con la fenomenología moral de Francisco Leocata

Dentro de un marco metafísico optimista que postula la constitución teleológica del universo y la orientación fundamental de la persona humana al bien, Leocata entiende que la conciencia moral

ha sido con frecuencia malinterpretada, asociándola unilateralmente a la culpa. Por el contrario, la conciencia expresa, más bien, una “clarividencia entre la intencionalidad práxica y la meta axiológica, de manera que sería más apropiado considerarla un índice o una brújula en el camino moral”¹⁹. Pero la coincidencia no se reduce a la utilización explícita de la analogía, sino que gran parte de la argumentación con la que se analizó la dialéctica objetivo-subjetiva que ésta sugiere, no resultaría para nada ajena, a mi juicio, a su marco fenomenológico. En sus escritos se hace clara, además, una concepción del conocimiento moral que, aunque se encuentra atravesado por dificultades y debilidades, sigue siendo fiable. En sus propias palabras:

Nada más frágil que el equilibrio de la conciencia moral, sacudida a menudo por fuerzas instintivas, inclinaciones de vario tipo, presiones o sugerencias provenientes del medio social. Pero la conciencia tiene un sentido de orientación y de guía en cuanto es la unión entre dos luces: la primera es la que emana del impulso primigenio hacia el bien que a pesar de todo inhabita el corazón humano; la segunda es la que nos viene al encuentro desde la realidad del bien y desde los valores, que indican el camino hacia el don de sí.²⁰

En este punto es justo aclarar que en las reflexiones morales de Leocata, por influencia de la fenomenología de Edmund Husserl, el rol de la intersubjetividad para la constitución de la experiencia moral resulta mucho más relevante y explícito que en las interpretaciones de ambas analogías que he propuesto, y que se centran más bien en una perspectiva de la primera persona.

En cuanto a la segunda analogía, no he encontrado referencias parecidas en el autor, sin embargo, creo que desde la interpretación que he propuesto de ella sí se podrían establecer algunas afinidades no triviales. En primer lugar, el marco general de la comparación que viene dado por el reconocimiento de ciertas resonancias afectivas y vitales que atraviesan toda la dimensión espiritual de la persona,

¹⁹ Leocata, *Ibid.* 210.

²⁰ *Ibid.*, 210.

tanto en su faz intelectual como voluntaria. Para Leocata, el sentimiento vital fundamental penetra el corazón humano, entendido en el sentido pascaliano como la sede de los primeros principios intelectuales y de los movimientos primordiales de las pasiones, y le confiere al obrar del hombre una base común. Desde esta base surge un “dinamismo preintelectivo”²¹ desde el cual, a su vez, lo propiamente intelectual y lo moral luego se elevan a sus dimensiones específicas e irreductibles. Leocata es, de este modo, un pensador que en continuidad con la tradición filosófica clásica rescata la unidad y el equilibrio antropológicos por los que se unen sin confundirse la racionalidad y la vida²².

Desde el mencionado centro interior de la persona se hace posible su apertura intencional a la objetividad de los valores, pero atravesando siempre la mediación de lo sensitivo y de lo instintivo, que le dejan a todas sus decisiones y actos una marca distintivamente humana. Por esa apertura a una escala de valores objetiva, la moral excede esencialmente cualquier planteo meramente “utilitario-individual” y se abre al reconocimiento del valor personal del otro en cuanto otro, del otro en cuanto persona²³. De ahí que, si bien creo que pueden reconocerse las señaladas afinidades, en las reflexiones de Leocata quedan muy en claro sus reparos a las interpretaciones que acentúan de un modo simplista la continuidad entre lo biológico-psicológico y lo propiamente moral. Estas interpretaciones podrían conducir, bajo el paraguas de la eudaimonía, a “formas amortiguadas de hedonismo”²⁴. Es por eso que el “despegue” o, mejor, la trascendencia de lo propiamente moral respecto de cualquier otro tipo de motivación se hace particularmente explícito en la conciencia

²¹ Leocata, *ibid.* 94.

²² “Ya Aristóteles había observado que el acto intelectual, y la inteligencia en cuanto tal son vida, y que en sí mismos comportan un sentimiento (como por ejemplo el goce por el descubrimiento de una verdad)”. *Ibid.* 55.

²³ *Ibid.* 114.

²⁴ *Ibid.* 203.

del deber y de la ley, sin que esto implique una vuelta a formas estériles de legalismo.

En lo normativo se alcanza entonces una forma cualitativamente inédita de objetividad y de universalidad, que va mucho más allá de la utilidad biológica y de la eventual coincidencia de los intereses particulares para situarse en el ámbito “de la obligación y de la donación”²⁵. Una obligación que se le impone a la persona y que le exige pero que no contradice, sino que lleva a su plenitud su orientación fundamental al bien y el deseo natural de felicidad.

Bibliografía

- Aquinatis, Thomas. *Summa Theologiae*. Matriti: BAC, 1962.
- Brown, Donald. «Human universals, human nature & human culture» *Daedalus* 133, no. 4 2004.
- Chillón, José Manuel - Ángel Martínez y Luca Valera, eds., *Verdad Práctica: Un concepto en expansión*, Granada: Comares, 2022.
- Cofnas, Nathan. «The Golden Rule: A Naturalistic Perspective», *Utilitas* 34, No. 3 (2022): 262-274.
- Enoch, David. *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism*, New York: OUP, 2011.
- Gill, Michael. «Moral rationalism vs. moral sentimentalism: Is morality more like math or beauty?», *Philosophy Compass* 2, No. 1 (2007): 16-30.
- Graham, Jesse - Nosek, Brian - Haidt, Jonathan - Iyer, Ravi – Koleva, Spassena y Peter H. Ditto. «Mapping the moral domain» *Journal of personality and social psychology* 101, no. 2 (2011): 366-385.

²⁵ Ibid. 190.

- Haidt Jonathan – Hersh, Matthew «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals» *Journal of Applied Social Psychology* 31, no. 1 (2001): 191-221.
- Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller y Maria G. Dias. «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? » *Journal of personality and social psychology* 65, no. 4 (1993): 613.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western Thought*, New York City: Basic Books, 1999.
- Leocata, Francisco. *Estudios sobre Fenomenología de la Praxis*, 2007 55. Consultado en <https://franciscoleocata.com.ar/docs/librostudios.pdf> el 3 de abril de 2023.
- Macpherson, Fiona. «Taxonomising the senses» *Philosophical Studies* 153 (2011): 123-142.
- Marcos, Alfredo. *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, México DF: FCE, 2010.
- McHugh, Cillian - Marek McGann, Eric Igou y Elaine Kinsella, «Reasons or Rationalisations: The Role of Principles in the Moral Dumbfounding Paradigm», *Journal of Behavioral Decision Making* 33 2020: 376–392.
- Moore, George. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1993.
- Noonan, John. «The metaphors of morals», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, No. 2 (1988): 30-42.
- Richards, Robert. «Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism», en *The Cambridge handbook of evolutionary ethics* (2017): 150.

- Searle, John. «How to study consciousness scientifically», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 353, no. 1377 (1998): 1935-1942.
- Smith, Barry. «The nature of sensory experience: The case of taste and tasting», *Phenomenology and Mind* 4 (2013): 212-227.
- Sobel, Jordan. «Kant's compass» *Erkenntnis* 46 (1997): 365-392.
- Westermarck, Edward. *The history of human marriage*, London: Macmillan, 1906.