

Hacia un intento de explicitar las dificultades concernientes a los intentos de derivar la “Tragedia del sentido común” de la “Tragedia de los comunes”

Towards an Attempt to Explicitly Address the Difficulties Concerning Efforts to Derive the 'Tragedy of Common Sense' from the 'Tragedy of the Commons'

María Natalia Zavadvker*

*Universidad Nacional de Tucumán

maria.zavadvker@filo.unt.edu.ar

<https://orcid.org/0009-0000-5698-3083>

Resumen

Nos proponemos analizar críticamente el planteo de Joshua Greene en *Moral Tribes*, en el que establece una suerte de continuidad entre el problema del “Yo vs. Nosotros” y el del “Nosotros vs. Ellos”, alegando que es nuestra propia maquinaria moral cerebral la que, al permitirnos resolver en “modo automático” el primer problema, simultáneamente crea el segundo. Alegaremos que se trata de dos problemas diferentes, ya que el primero alude al conflicto entre intereses individuales y colectivos dentro de un grupo; y el segundo a las incompatibilidades ideológicas entre tribus en base al contenido de sus creencias. Dadas las dificultades de encontrar un hilo conductor entre ambos dilemas, analizaremos posibles implicancias de la extensión del primer problema (egoísmo vs. cooperación) al ámbito de las relaciones intergrupales, e, inversamente, del segundo problema (desacuerdos ideológicos) al ámbito de las diferencias ideológicas individuales dentro de un grupo. También analizaremos los límites del pragmatismo profundo como metamoralidad universal por dos razones: los ideales de felicidad pueden variar en cada tribu tanto como sus principios deontológicos, y resulta difícil establecer un criterio universal de felicidad que satisfaga los intereses de todos, siendo que en el límite la felicidad de unos depende del sacrificio de otros.



Received: 28/06/2024. Final version: 31/03/2025

eISSN 0719-4242 – © 2025 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

Palabras clave: “Yo vs. Nosotros”- “Nosotros vs. Ellos”- modo automático- modo manual- pragmatismo profundo.

Abstract

We propose to critically analyze Joshua Greene's approach in *Moral Tribes*, in which he establishes a sort of continuity between the problem of "Me vs. Us" and "Us vs. Them", claiming that it is our own brain moral machinery that, by allowing us to solve the first problem in "automatic mode," simultaneously creates the second. We will argue that these are two different problems, since the first refers to the conflict between individual and collective interests within the framework of the conflict. We will argue that these are two different problems, since the first refers to the conflict between individual and collective interests within a group; and the second to the ideological incompatibilities between tribes based on the content of their beliefs. Given the difficulties of finding a common thread between the two dilemmas, we will analyze possible implications of the extension of the first problem (selfishness vs. cooperation) to the realm of intergroup relations, and, conversely, of the second problem (ideological disagreements) to the realm of individual ideological differences within a group. We will also analyze the limits of deep pragmatism as a universal metamorality for two reasons: the ideals of happiness can vary in each tribe as much as their deontological principles, and it is difficult to establish a universal criterion of happiness that satisfies the interests of all, since at the limit the happiness of some depends on the sacrifice of others.

Keywords: “Me vs. Us”- “Us vs. Them”- automatic mode- manual mode- Deep pragmatism.

1. Introducción

El objetivo general de este trabajo es, sin menoscabar el valor e interés de la tesis defendida por Joshua Greene en *Moral Tribes: Emotion, reason and the gap between us and them* (2013), sobre todo por destacar el valor del utilitarismo moral (o, como él lo llama, *pragmatismo profundo*) y su factibilidad como una posible vía de solución metamoral al problema del tribalismo; procurar desglosar cada una de sus hipótesis a los fines de poner de manifiesto algunas incongruencias que hacen difícil encontrar un hilo conductor lo suficientemente coherente en sus argumentos.

A nuestro juicio, la principal incongruencia reside en el hecho de no advertir las diferencias entre la forma en que plantea el problema del “Yo vs. Nosotros”, y el problema del “Nosotros vs. Ellos”, ya que en el primer caso hace referencia al problema de cómo conciliar los intereses egoístas de cada individuo con el interés general de un colectivo social determinado, para lo cual afirma que existiría una solución adaptativa pre-inscripta en nuestra arquitectura biológica (similar al funcionamiento en “modo automático” de una cámara fotográfica).

fica) consistente en una disposición natural a la empatía¹ y consideración moral específicamente dirigida a los miembros del endogrupo, lo que deriva en una disposición a cooperar y relegar parcialmente el autointerés en pos de la satisfacción de metas colectivas que redundarían en beneficio del grupo en su conjunto y, concomitantemente, de cada uno de sus miembros. A continuación afirma que son precisamente esas mismas actitudes pro-sociales espontáneas dirigidas a miembros del endogrupo (nuestro “modo automático”), las que constituyen un obstáculo muy poderoso a la hora de entendernos con miembros del exogrupo (la interpretación más evidente sería simplemente decir “para extender nuestra empatía y consideración moral a exogrupos, o a círculos cada vez más amplios”, pero, de nuevo, el autor no hace referencia explícita a la empatía). Sin embargo, cuando aborda el problema del “Nosotros vs. Ellos”, en principio podría suponerse que el énfasis residiría en la misma dicotomía entre egoísmo y altruismo a la que se apeló previamente para abordar el problema del “Yo vs. Nosotros”, ya que podríamos considerar que se trata de un problema similar pero extensible al ámbito de las relaciones intergrupales, en donde el autointerés sería ahora un atributo de cada tribu (plasmado en actitudes etnocéntricas, nacionalistas, o, en términos más generales, *tribalistas*) debido a la fuerte identificación de sus miembros con el colectivo al que pertenecen; y el desafío estaría en la posibilidad de extender la empatía y consideración moral a miembros del exogrupo. Sin embargo, en este segundo caso el planteo no se remite fundamentalmente a la indiferencia moral, o directamente hostilidad natural entre dos tribus, sino a los *disensos y desacuerdos axiológicos e ideológicos profundos* entre miembros de diferentes tribus. De allí su apelación al concepto de “tribus morales”, ya que el acento está puesto en los desacuerdos ideológicos profundos entre diversos grupos que sustentan concepciones del mundo y del bien radicalmente diferentes. Por otra parte, el autor no parece referirse fundamentalmente al concepto original de tribu entendido como grupo étnico que comparte un mismo espacio geográfico, histórico y cultural; sino a su extrapolación a una noción más amplia y actualizada que refiere sobre todo a grupos humanos cuya afinidad consiste en compartir ideologías y valoraciones sustantivas, aunque no pertenezcan al mismo país ni cultura ni compartan un mismo espacio geográfico.

Este viraje de perspectiva entre el modo en que el autor interpreta la esencia del primer y del segundo problema, requeriría al menos de una mayor explicitación que dé cuenta del salto de un aspecto al otro. Una pregunta relevante que ayudaría a esclarecer el nexo entre ambos problemas sería la siguiente: ¿son las ideologías y creencias sustantivas de intragrupal una mera excusa para fortalecer en cada individuo su sentido de pertenencia a un grupo (vale decir, su sesgo tribalista), *con independencia del contenido de las mismas*? ¿o el contenido específico de las creencias en pugna tiene relevancia *per se* para los grupos que las sustentan? La primera

¹ Como ya veremos, si bien hace referencia un tanto marginalmente a la cuestión de la empatía, mencionándola como una entre muchas emociones pro-sociales que forman parte de nuestra psicología coalicional innata, junto con otras como la culpa, la vergüenza, la venganza, el honor, la indignación, etc., no la menciona explícitamente como la condición de posibilidad básica de nuestro sentido moral.

posibilidad supone asumir la tesis de que la razón principal por la cual adherimos a los valores, ideologías y patrones culturales propios de nuestro grupo de pertenencia, no sería tanto su contenido particular sino el *hecho de que éstos cumplen la función adaptativa de promover la cohesión social al interior del grupo*, la cual favorece a su vez la cooperación intragrupal y la coordinación de acciones para el logro de propósitos que ningún individuo podría alcanzar por sí mismo. De allí que el valor adaptativo de los procesos de identificación con el intragrupo (debidos en parte a una presunta predisposición biológica, y en parte a los procesos de socialización en el seno de una cultura determinada) sea lo suficientemente relevante como para asumir que la selección natural pudo favorecer tales disposiciones psicológicas. La segunda posibilidad, en cambio, requiere asumir que el contenido de las creencias y valoraciones sustentadas por diferentes tribus morales no es un aspecto menor y constituye también un factor causal *per se* a la hora de explicar fenómenos como la polarización ideológica.

Algunos ejemplos que da el autor en *Moral tribes* parecen apuntar a otorgar mucha mayor fuerza a la primera posibilidad: los desacuerdos morales e ideológicos profundos estarían inspirados fundamentalmente en la autoafirmación de un Yo colectivo que busca erigir y fortalecer su identidad diferenciándose de lo “Otro”, y la inspiración más profunda de esta tendencia no sería el contenido de las ideologías en disputa, sino ese deseo de reafirmación de lo propio, menoscabando o procurando anular el valor de lo “Otro”. A su vez, Greene, al apelar, por ejemplo, a la disputa entre individualistas y colectivistas, señala como factor causal de sus discrepancias el hecho de que ambos grupos fueron socializados en entornos diferentes y que dichos procesos de socialización ejercieron un rol crucial en sus respectivas perspectivas, de modo tal que los argumentos racionales ejercerían una influencia prácticamente nula a la hora de modificar sus puntos de vista. En síntesis, asume que nuestros posicionamientos axiológicos e ideológicos dependen mucho más de factores causales de índole biológico (funcionalidad adaptativa de la identificación con el endogrupo) y sociológico (procesos de socialización en el entorno cultural de los agentes en disputa), que de posiciones explícita y conscientemente asumidas como resultado de procesos de deliberación racional (si bien también tiene en cuenta en su libro los argumentos esgrimidos por ambas posiciones). Sin embargo, admite también que esas limitaciones “de fábrica” (que metaforiza apelando al funcionamiento de una cámara en “modo automático”), pueden ser subsanadas gracias a nuestra capacidad de funcionar también en “modo manual”. Para explicarlo recurre a su teoría del proceso dual, fruto de sus famosas investigaciones previas con los dilemas del tranvía y el puente, de las que ha concluido que nuestra arquitectura cerebral consta de dos sistemas de procesamiento: uno rápido y emocional, que estaría íntimamente ligado a nuestros juicios deontológicos (adhesión espontánea y visceral a ciertas normas básicas de comportamiento por su alto valor adaptativo en el contexto social, y rechazo visceral a las transgresiones de tales normas); y el procesamiento lento, asociado a procesos deliberativos, que para Greene estaría ligado exclusivamente a la racionalidad instrumental o estratégica, vale decir, a nuestra capacidad de formular *juicios utilitaristas*, que depende a su vez de la capacidad de prever las consecuencias futuras de las acciones y preferir (sopesando costes y beneficios) aquellas que acarrear mejores resultados para la mayoría de los sujetos involucrados (en el

caso de las decisiones morales propiamente dichas, si bien se trata de un tipo de razonamiento más amplio que abarca cualquier toma de decisión). Esta exclusiva identificación de nuestra capacidad racional con el razonamiento instrumental-estratégico en general, y utilitarista (aplicado al ámbito moral) en particular, es también en sí misma cuestionable, ya que, como intentaremos analizarlo más adelante, el pensamiento lento no tiene por qué conducirnos forzosamente a conclusiones utilitaristas, ni tampoco se aplica exclusivamente al razonamiento instrumental medios-fines.

Dado que de los argumentos del autor pueden desprenderse muchas aristas diferentes pero interconectadas entre sí que darían lugar a diversas réplicas, en lo que sigue intentaré analizar por separado diversas implicancias que podrían derivarse de las afirmaciones de Greene si asumiéramos una potencial continuidad entre el planteo del primer y segundo problema de la moralidad.

1. En las diferencias intertribales por conflictos de interés el “Nosotros vs. Ellos” no parece diferir radicalmente del “Yo vs. Nosotros”

Greene argumenta que nuestros cerebros fueron moldeados por la selección natural para resolver, mediante dispositivos emocionales automáticos, dilemas morales asociados al conflicto “Yo vs. Nosotros”. Dado que la eficacia biológica de los individuos en las sociedades humanas depende crucialmente de sistemas basados en la cooperación intragrupal, mediante los cuales sacrificamos parcialmente nuestras metas egoístas en beneficio del grupo, a los fines de alcanzar logros que benefician a la tribu en general y concomitantemente a cada uno de sus miembros; estamos “cableados” con predisposiciones emocionales que nos instan a identificarnos profundamente con los miembros de la propia tribu, y esta emoción etnocéntrica opera como un incentivo que nos dispone espontáneamente a sacrificarnos por el bien de la propia comunidad. A su vez argumenta que esta solución adaptativa (la lealtad intragrupal como un incentivo para moderar nuestras inclinaciones egoístas en la competencia por bienes y recursos) promovió el surgimiento de las primeras inclinaciones morales, basadas en una empatía y consideración ética selectiva, exclusivamente restringida a los miembros del intragrupo. De allí que la propia eficacia adaptativa de dicha predisposición impusiera al mismo tiempo un límite a la posibilidad de extender la consideración moral a los exogrupos (problema del “Nosotros vs. Ellos”). En otras palabras, la solución al problema de la competencia individual mediante inclinaciones morales que nos instan a cooperar con los miembros del endogrupo, genera el problema adicional de trasladar la competencia de individuos a grupos: cada tribu consolida una identidad propia y sus miembros cooperan entre sí en pos de competir con otras tribus, con lo cual la prosocialidad intragrupal genera simultáneamente disposiciones emocionales negativas hacia los “Otros” (desde la mera falta de empatía e indiferencia hasta la hostilidad y enemistad directa).

Apelando a su metáfora de la cámara fotográfica, que consta de un modo automático y un modo manual, Greene argumenta que estamos automáticamente programados para resolver el primer problema (“Yo vs. Nosotros”) pero no contamos con herramientas automáticas para resolver el segundo (“Nosotros vs. Ellos”). En tal caso, debemos apelar a nuestra “configuración manual”, mucho más flexible, vinculada a procesos deliberativos lentos y accesibles a la conciencia, que para Greene estarían fundamentalmente ligados a una racionalidad instrumental medios-fines (vale decir, a la consideración pragmática de que ciertas respuestas “automáticas” -ligadas a nuestros sesgos morales espontáneos- pueden generar en la práctica consecuencias negativas, y que si las inhibiéramos en ciertas situaciones relevantes podríamos obtener mejores resultados). En otras palabras, a diferencia del “modo automático”, que nos insta a guiar nuestro comportamiento con arreglo a principios normativos que percibimos por la vía emocional como incondicionalmente válidos e irrenunciables (tendencia que Greene asocia a las posiciones filosóficas deontologistas), el “modo manual” nos permite evaluar a largo plazo las consecuencias de nuestras acciones en términos de costes y beneficios.

A continuación intentaremos plantear bajo qué condiciones podríamos interpretar que, en realidad, el segundo problema de la moralidad no sería radicalmente distinto del primero, sino una extensión del mismo al ámbito de las relaciones intergrupales. Para tal fin deberíamos comenzar por proponer una distinción mínima entre diferentes tipos de “tribus”, tomando como criterio demarcatorio las posibles *razones por las cuáles estas suelen enfrentarse*. Si bien originalmente el concepto de tribu (proveniente del campo de la antropología) aludía específicamente a grupos o clanes de individuos unidos entre sí por lazos étnicos, geográficos y culturales; luego el término fue extrapolado, por un lado, a grupos humanos cuyos lazos identitarios pueden pasar por “ponerse la camiseta” o “portar la bandera” de algún equipo de fútbol, colegio, club, vecindario o cualquier agrupación que compite con otras comunidades rivales por algún *conflicto de interés* (tales como querer ganar un campeonato, enfrentarse en una guerra por territorio, recursos materiales, etc.); y, por otro lado, a grupos enfrentados entre sí por *diferencias ideológicas, axiológicas, políticas*, etc. *sustantivas, y a menudo irreconciliables*. En este último caso, si bien tales diferencias pueden darse entre grupos de distinto origen geográfico, étnico y cultural; fenómenos como la globalización dieron lugar a la diseminación de ideologías, valores y creencias religiosas, políticas, etc. a lo largo de todo el planeta; de modo tal que en la actualidad las tribus ya no requerirían compartir un espacio geográfico común, ni pertenecer a una misma etnia o cultura determinada: basta con adherir a ciertas ideologías para sentirse identificado con quienes piensan “como uno” y percibir al “Otro” como el enemigo al que hay que erradicar².

² Cabe señalar, de todos modos, que si bien distinguimos estas dos caracterizaciones de las disidencias entre tribus (por conflictos de interés y por diferencias ideológicas) a los fines del análisis, en la práctica ambas pueden converger. Por un lado, las ideologías pueden en muchos casos encubrir y a la vez legitimar intereses materiales concretos, y, por el otro, también pueden operar como una suerte de afirmación de la propia identidad intra-grupal frente a la necesidad de diferenciarse del “Otro” (y en tal caso, la ideología no importa tanto por su

Comenzaré por referirme a los primeros tipos de agrupación, a los que calificaré como *‘tribus enfrentadas por conflictos de interés’*. En estos casos las tribus en disputa no suelen diferir entre sí en aspectos ideológicos, axiológicos y culturales sustantivos. Por ej., podría decirse que las barras bravas de dos equipos de fútbol comparten hábitos, costumbres, valores, comportamientos y expectativas sociales prácticamente idénticas (vale decir, forman parte de una misma sub-cultura, o al menos muy parecida en casi todos sus aspectos). El conflicto “intertribal” específico en estos casos radicaría, entonces, en lo que en teoría de juegos se conoce como “juegos de suma 0” o juegos competitivos: ambos grupos persiguen un mismo objetivo (por ejemplo, ganar un partido o torneo), pero sólo uno puede obtenerlo, de modo tal que el que gana se queda con todo el “botín”, mientras el que pierde lo pierde todo. En síntesis, se trata de tribus en las que, si bien podrían existir algunas diferencias meramente convencionales (precisamente porque la identidad de cualquier grupo debe forjarse en torno de algún contenido simbólico que contribuya a sedimentar y fortalecer el sentido de pertenencia -por ej., los colores de la bandera o camiseta de un equipo-) no existe ninguna diferencia profunda entre ellas en términos de valores, expectativas y fines sustantivamente asumidos. Todo lo que hay es un mero conflicto de interés en la competencia por algún recurso, recompensa, territorio, etc.

Ahora bien, si Greene sólo estuviera pensando en grupos rivales que, sin ser necesariamente diferentes en aspectos ideológicos sustantivos, se enfrentan entre sí por la obtención de algún recurso (o por perseguir las mismas metas), entonces el problema del “Nosotros vs. Ellos” a mi juicio no sería, como lo sugiere el autor, radicalmente diferente al problema del “Yo vs. Nosotros”: mientras este último consiste en la conflictividad entre el interés individual y el colectivo en el seno de un intragrupo; el “Nosotros vs. Ellos” plantea el mismo problema llevado al plano de la competencia intergrupar, en donde opera una suerte de “Yo colectivo”, producto del establecimiento de lazos solidarios intragrupal que incrementan la eficacia grupal en la competencia con grupos rivales. Al igual que el “Yo individual”, el “Yo colectivo” brega por la defensa de sus propios intereses intragrupal a la hora de competir con otros grupos que persiguen objetivos similares.

Ahora bien, mientras Greene asume que la selección natural nos “programó” para experimentar emociones de adhesión e identificación con el propio grupo, y, por ende simpatía y consideración moral espontánea hacia nuestros “coterráneos” y disposición a cooperar con ellos y con el grupo en general; dado que estas predisposiciones espontáneas no se dan a nivel intergrupar (no tenemos una afinidad natural con miembros de exogrupos); la solución al problema del “Yo vs. Nosotros” vendría, aparentemente, por el lado del cálculo utilitarista (que Greene no aplica en realidad al problema de los conflictos de interés sino a las disputas ideológicas, pero acá intentaremos extraer posibles conclusiones asumiendo provisoriamente

contenido específico, sino por servir de excusa para generar rasgos identitarios cuya función principal es la de diferenciarse del grupo opositor).

la tesis de la continuidad de los conflictos de interés de individuos a grupos). Si bien los ejemplos propuestos sobre equipos de fútbol aluden a situaciones intrínsecamente competitivas (donde directamente no aplicaría la solución utilitarista consistente en generar lazos estratégicos de cooperación con el exogrupo), podemos plantear otros ejemplos en los que es posible evaluar en términos pragmáticos que la cooperación entre grupos podría reportar mayores ventajas que la competencia (por ej., cuando se generan alianzas estratégicas –geopolíticas, económicas, militares, etc.- entre países, empresas, etc. por advertir que la cooperación mutua redundará en mejores resultados que la competencia). Un ejemplo puntual es cuando las empresas de un mismo rubro, en lugar de competir entre sí bajando cada vez más sus precios para intentar eliminar a la competencia (lo que a la larga afecta su rentabilidad), adoptan la estrategia cooperativa de fijar por consenso un precio mínimo y comprometerse a respetarlo.

El ejemplo anterior pretende encajar (o procurar extraer consecuencias) de la tesis del autor según la cual los lazos de solidaridad intragrupales serían espontáneos, genuinos y viables por emociones viscerales con las que ya venimos equipados “de fábrica”; mientras que la solidaridad o cooperación intergrupales (que supone además la consideración moral extendida a miembros de exogrupos) no sería realmente espontánea ni genuina, sino más bien fruto de un cálculo estratégico conscientemente asumido en virtud del cual reconocemos que, bajo ciertas circunstancias, la cooperación intergrupales reportaría ventajas para todas las partes involucradas. Se trata de consecuencias que podríamos extrapolar si asumiéramos que el verdadero motor de los desacuerdos intertribales son los conflictos de interés, aunque claramente no son las consecuencias que asume Greene, para quien los conflictos intertribales residen fundamentalmente en la incompatibilidad entre concepciones del mundo y del bien radicalmente distintas.

Sin embargo, todas estas suposiciones a su vez podrían relativizarse, ya que la tendencia a dejar de lado nuestros intereses egoístas para optar en beneficio del conjunto (el supuesto “modo automático” que resuelve el primer problema de la moralidad) tampoco es de ningún modo espontánea y poco costosa, más bien es producto de un arduo proceso de socialización en el que se nos van inculcando por muchas vías el sentido de lo comunitario, los valores patrióticos, etc. La tensión entre los intereses individuales y el interés colectivo siempre está presente en toda sociedad, y de hecho también varía en gran medida dependiendo de los valores culturales e ideológicos de un entorno cultural determinado (si se trata por ej., de culturas más individualistas como las sociedades capitalistas actuales, o de sociedades más cerradas y colectivistas). En tal sentido, la dicotomía entre una solución puramente deontologista basada en impulsos espontáneos de adhesión emocional a los valores y miembros del propio grupo; y una solución aparentemente utilitarista ligada a la percepción de que también puede acarrear beneficios extender nuestra consideración moral a los miembros de otros grupos, no parece sostenerse. A mi juicio, en ambos casos la solución requiere de la activación de los dos recursos psicológicos (el “modo automático” y el “modo manual”): por un lado, nuestra capacidad de sentir empatía (tanto emocional como cognitiva) frente al dolor y

el sufrimiento del otro, y por ende nuestra preocupación genuina por el bien común (mecanismo cuya activación da lugar a juicios deontologistas ligados al sentido justicia, compasión, etc.); y, por el otro, nuestra capacidad cognitiva de realizar cálculos utilitarios que nos permiten advertir que ciertas acciones pueden acarrear mayores beneficios que perjuicios para el conjunto, e indirectamente para nosotros mismos. Precisamente la solución al dilema conocido como “tragedia de los comunes”, al que apela Greene para ilustrar el problema del ‘Yo vs. Nosotros’, es en principio netamente *utilitarista*, ya que se basa en la advertencia de que si cada uno de los pastores que comparten un pastizal comunitario limitan la cantidad de pasto que permitirán que coman sus vacas, a la larga a todos les irá mejor que si todos se aprovechan ilimitadamente del recurso compartido (ya que esto último conduce, a la larga, a la extinción del recurso). En realidad lo que Greene quiso decir es que, dado que la solución cooperativa resultó ser la mejor estrategia evolutiva para superar dicho problema, nuestra arquitectura biológica viene equipada “de fábrica” con impulsos morales espontáneos que nos instan a cooperar exclusivamente con los miembros de la propia tribu, ya que las ventajas adaptativas de la cooperación se limitan (o estuvieron limitadas durante un largo período en la historia de la humanidad) a las normas de convivencia intragrupal, fuera de las cuales la cooperación sería incluso inadaptativa. Ahora bien, dicha funcionalidad adaptativa se sostenía en un contexto ancestral de competencia entre diferentes clanes con un reducido número de miembros (por lo general emparentados entre sí) que mantenían estrechas relaciones cara a cara, lo que habría generado lazos de empatía mutua y, al mismo tiempo de hostilidad con los miembros de las otras tribus con las que competían por recursos, territorios, etc. En la actualidad existen nuevos desafíos adaptativos como resultado de la globalización que exigen la extensión de la consideración moral hacia grupos cada vez más amplios, y el establecimiento de lazos cooperativos a gran escala. Pero al tratarse de desafíos relativamente noveles considerando los tiempos evolutivos, nuestra capacidad de extender la empatía emocional a grupos cada vez más alejados, más aún si existen rivalidades históricas entre ellos, tendría una suerte de limitación biológica “de base”. De allí que podríamos inferir que Greene asume que sólo un cálculo utilitarista capaz de hacernos advertir la conveniencia de la cooperación a gran escala y de una suerte de comunión universal podría subsanar ese déficit de empatía emocional espontánea.

¿Pero es correcta y adecuada esta distinción? ¿Sería correcto afirmar que la empatía genuina es el impulso emocional capaz de solucionar el problema moral del “Yo vs. Nosotros”, mientras que el problema del “Nosotros vs. Ellos” sólo puede resolverse apelando a un cálculo utilitario? A nuestro modo de ver el verdadero fundamento, tanto emocional como cognitivo, de nuestra capacidad de consideración ética hacia los demás no es otro que la empatía, de modo tal que, cuando extendemos nuestra consideración moral a círculos cada vez mayores (que pueden abarcar incluso a agentes no humanos como los animales), no estamos apelando a ningún cálculo utilitario, simplemente estamos ampliando nuestra capacidad de experimentar empatía hacia otros sujetos aunque no formen parte de nuestro círculo cercano. El fenómeno de extensión de la empatía emocional, que se activa mediante el con-

tacto directo cara a cara en las interacciones cercanas, se fue volviendo progresivamente posible a medida que los grupos humanos empezaron primero a dispersarse por el planeta y entrar en contacto con otras culturas, y luego por la ayuda de las nuevas tecnologías de comunicación que nos permiten un acceso virtual a experiencias de dolor y sufrimiento en rincones muy alejados de nuestro ámbito geográfico, posibilitando la activación de esos mecanismos antes restringidos a las interacciones cara a cara. Aun así, cabe admitir que la empatía emocional sigue muy atada a los contactos cercanos y a los miembros del endogrupo. Sin embargo, nuestra capacidad racional de descentración puede subsanar, al menos parcialmente, las limitaciones de la empatía emocional reemplazándola por la empatía cognitiva, que nos permite forjarnos una representación mental de la situación de otras personas, lo que puede resultar suficiente para activar mecanismos que procuren mitigar ese sufrimiento aun en ausencia de fuertes reacciones emocionales. Es cierto que algunos autores, tales como Paul Bloom (2016), suelen asociar este tipo de empatía cognitiva a la posición utilitarista, alegando que nuestros recursos racionales resultan suficientes para impulsar acciones beneficiosas para terceros aun cuando nuestra consideración empática hacia ellos no esté acompañada de fuertes reacciones emocionales (afirmación aplicable a fines tales como la ayuda humanitaria, la asunción cognitiva de la perspectiva del que piensa distinto, o la interpretación de las necesidades e intereses del enemigo o rival en un contexto competitivo como tan válidas y legítimas como las propias). El aspecto utilitarista de esta posición residiría básicamente en la idea de que la distribución más racional y correcta a la hora de proporcionar ayuda humanitaria, por ejemplo, requeriría más de la activación de nuestra capacidad de empatía cognitiva que de la empatía emocional, ya que, mientras esta última suele estar atada a los casos más cercanos, resonantes, o emocionalmente más impactantes, la empatía cognitiva nos permite evaluar más eficazmente las consecuencias de nuestras acciones en términos de valor agregado, y comprender que distribuir los recursos disponibles entre muchas personas acarreará mayores beneficios para un número mayor de individuos que aportar demasiados recursos a una única causa por el impacto emocional que genera. Otro ejemplo de Bloom alude a que la anulación de la empatía emocional (lo que podríamos denominar “sangre fría”) contribuye a proporcionar una ayuda más eficaz en ciertos contextos, mientras que el excesivo contagio emocional del dolor o sufrimiento ajenos puede entorpecer más que favorecer las intervenciones eficaces. Por ejemplo: un médico demasiado empático se contagiará de las emociones negativas de un paciente diagnosticado con cáncer, en lugar de contraponer a dichas emociones actitudes asertivas que podrían contribuir a dar mayor fortaleza y seguridad al paciente; o un cirujano muy impresionable será menos eficaz a la hora de practicar una operación quirúrgica.

Sin embargo, más allá del aspecto utilitarista involucrado en la preferencia de Bloom por la empatía cognitiva, este autor sigue asumiendo un aspecto fundamental al que Greene no le da la suficiente importancia en tanto fundamento último de la moralidad: el de la empatía como el verdadero motor que impulsa cualquier tipo de consideración moral hacia otros, y como el factor que en última instancia explica por qué el utilitarismo moral prioriza aquellas acciones que tienden a potenciar el bien común. El enfoque utilitarista, en cambio, no pone

el énfasis en el fundamento último de la moralidad sino en nuestra capacidad más amplia (no limitada estrictamente a la esfera moral) de razonamiento estratégico orientado a fines. Pero si las decisiones utilitaristas (uso aquí el término en el sentido específico del utilitarismo de John Stuart Mill) persiguen no cualquier tipo de propósito particular sino concretamente el bien común, es porque la suerte de los demás nos importa, y dicha motivación depende exclusivamente de nuestra capacidad de experimentar empatía. Es ésta la que moviliza nuestros recursos cognitivos (vale decir, nuestra racionalidad instrumental estratégicamente orientada a fines) conduciéndolos a la meta de incrementar el bienestar o felicidad colectiva, mientras que la mera racionalidad estratégica no puede explicar por sí misma nuestro interés por el bienestar de terceros o del colectivo social.

Retomemos entonces la pregunta inicial: ¿es efectivamente cierto que el problema del “Yo versus Nosotros” se resuelve apelando a disparadores emocionales que dan lugar a una adhesión visceral a ciertas normas en una dirección puramente deontologista; mientras que el problema del “Nosotros vs. Ellos”, requiere necesariamente de la apelación a cálculos utilitarios para su resolución, al no involucrar la activación de emociones empáticas? Como hemos intentado sugerirlo, los juicios deontológicos de adhesión o rechazo a ciertas prácticas o escenarios morales que se desprenden básicamente de nuestra capacidad de experimentar empatía hacia el prójimo, son el verdadero fundamento de todo nuestro sentido moral, vale decir, el motor que nos impulsa a buscar por la vía racional soluciones utilitaristas que redunden en el Bien común, en lugar de orientarse exclusivamente a la satisfacción de metas individuales. En tal sentido, ambas capacidades son complementarias y no tendría mucho sentido afirmar que el primer problema (“Yo vs. Nosotros”) no implica de ningún modo la apelación a cálculos utilitarios, ni que el segundo (“Nosotros vs. Ellos”) no requiere de la extensión de nuestra consideración empática a miembros del exogrupo, aun cuando dicha extensión se tope con algunas limitaciones.

Pero hay además otro sentido en el que puede entenderse este doble juego de los impulsos automáticos inconscientes versus los cálculos utilitarios conscientemente asumidos. Una hipótesis fundamental de la metaética evolucionista es que todo organismo vivo persigue las metas egoístas de supervivencia, éxito reproductivo y bienestar, de modo tal que cualquier acción en última instancia está estratégicamente dirigida, de manera directa o indirecta, al logro de tales fines. A diferencia de otros organismos, en los que rige una suerte de *teleología natural*, en virtud de la cual orientan sus actos en una dirección adaptativa por estar pre-programados por la selección natural para ejecutar automáticamente aquellos patrones de conducta que resultan eficaces en su nicho ecológico, pero sin ser conscientes de ello; los seres humanos hemos alcanzado un grado de desarrollo cognitivo tal que nos habilita para asumir conscientemente nuestras propias metas adaptativas, de modo tal de poder direccionarlas a voluntad con una enorme flexibilidad (‘modo manual’), pero también venimos equipados con impulsos y predisposiciones que nos ayudan a orientar inconscientemente nuestros actos en una dirección adaptativa (‘modo automático’). De allí que, si bien estaríamos

equipados para experimentar emociones *genuinamente morales*, vale decir, para sentir un verdadero contagio emocional frente al dolor y los infortunios ajenos, o para identificarnos profundamente con los valores y patrones culturales de nuestro grupo; también somos capaces de tornarnos conscientes de las ventajas adaptativas que pueden resultar de la cooperación con otros, la reciprocidad en el intercambio de favores, el establecimiento de alianzas estratégicas, etc. De hecho, vivimos en permanente conflicto entre nuestros valores y códigos morales, y nuestros intereses (personales, colectivos, corporativos, de clase, etc.). Esa sería otra explicación plausible de por qué tanto la solución del primer problema como del segundo implican la activación de ambos tipos de recursos (el emocional, que nos habilita para ser naturalmente empáticos y a comprometernos emocionalmente con causas colectivas; y el cognitivo, que nos permite advertir la conveniencia práctica de cooperar en pos del bien común, intercambiar favores, etc.)

Esto no implica que Greene no tenga cierta razón al afirmar que existirían mecanismos psicológicos y recursos cognitivos diferenciales para la resolución del primer y segundo problema, pues es cierto que el sentido del “Nosotros” asociado al endogrupo es mucho más emocional, espontáneo y directo; mientras que la extensión de nuestra consideración moral y voluntad de cooperar cuando se trata de grupos más grandes es cognitivamente más costosa y requiere inhibir la adhesión emocional más inmediata favorable al propio grupo, para abarcar otros grupos con los que en principio no nos sentimos emocionalmente vinculados. Pero, como intentamos demostrarlo, lo que habría más bien en el segundo caso es, más que un cálculo utilitario, un reemplazo relativamente deliberado y consciente de la empatía emocional por la empatía cognitiva, vale decir, una comprensión más racional y conceptual de que todo ser humano vale por igual y merece el mismo trato digno y consideración moral más allá de su cercanía étnica, cultural o ideológica con la nuestra. Dicha comprensión es fruto de procesos deliberativos lentos y costosos en los que juega un rol determinante la educación moral ligada al pensamiento crítico y a la revisión de los propios supuestos y prejuicios de sentido común (el “proceso civilizatorio”, capaz de contrarrestar los efectos negativos de la “psicología coalicional” con la que venimos equipados biológicamente). Estos procesos se darían, en términos de las teorías del desarrollo moral de Piaget (1935) y Kohlberg (1971, 1981), tanto a nivel *psicogenético* (vale decir, durante el desarrollo individual), como *sociogenético* (evolución histórica de las creencias y valores morales en el plano sociocultural), y consistirían básicamente en el pasaje desde la perspectiva *egocéntrica* a nivel individual (y su extensión a actitudes *etnocéntricas*, *nepotistas* o, en términos generales, *tribalistas* en el nivel grupal), a sucesivos procesos de *descentración*, habilidad que nos permite ampliar la esfera de nuestra subjetividad para ser capaces de situarnos cognitiva y emocionalmente desde la perspectiva del otro.

Cabe señalar, por otra parte, que existen diversas teorías del procesamiento dual que interpretan de manera distinta la dicotomía entre el “modo automático” y el “modo manual”. No todos los autores asimilan los procesos deliberativos lentos y conscientes a la razón ins-

trumental medios-fines y, por ende, a la reflexión utilitarista. Dichos sistemas de procesamiento pueden aplicarse, por otra parte, a ámbitos no necesariamente ligados a la cognición moral. Kahneman y Tversky (2011), por ejemplo, lo aplican a diversos tipos de razonamiento como el matemático, distinguiendo entre las intuiciones erróneas que se disparan automáticamente mediadas por ciertos sesgos o atajos mentales, y un procesamiento lento y concienzudo de la información disponible, cognitivamente más costoso pero que da lugar a respuestas más precisas y fiables. Si aplicamos estos mecanismos al terreno moral, el pensamiento lento nos permite, por ejemplo, monitorear nuestros propios sesgos ligados a la cognición social (tales como los prejuicios hacia ciertas personas o grupos sociales), así como aquellas inclinaciones morales espontáneas de origen emocional pero cuestionables una vez que las sometemos a crítica racional mediante procesos reflexivos de “segundo orden”, entre los que se cuentan precisamente la tendencia a adjudicar mayor estatus y consideración moral a los “propios”, los “cercanos”, aquellos con los que compartimos vínculos de parentesco, étnicos, culturales y, por extensión, afinidades axiológicas, ideológicas, políticas, partidarias, corporativas, etc. (vale decir, el *tribalismo*). Como ya lo mencionamos, a mi juicio el mecanismo que estaría en la base de esta capacidad de monitoreo racional de nuestros sesgos morales espontáneos es la capacidad de superar las limitaciones de la empatía emocional apelando a la empatía cognitiva. Más aun, una vez que superamos dichas limitaciones podemos generar nuevas emociones secundarias que nos instarán a adherir a principios tales como los de justicia, igualdad e imparcialidad, también de un modo afectivo y visceral, pero dichas emociones, tal como lo plantea Kohlberg en su teoría del desarrollo moral (1971, 1981) surgirán como producto de un largo proceso de reflexión racional al que no todos llegan, de modo tal que Kant no habría estado tan equivocado al suponer que aquellos principios que llegamos a asumir como incondicionalmente válidos (deontologismo) emergen como producto de un largo proceso de reflexión racional, y no necesariamente dependen de manera exclusiva de activaciones automáticas de origen emocional, como supone Greene. Puede que las investigaciones sobre juicios deontologistas y consecuencialistas en los dilemas del tranvía y el puente apuntaran a sesgos morales con los que realmente “venimos equipados de antemano” por su alto valor adaptativo. Pero existirían otros principios normativos (igualdad, justicia, reciprocidad, imparcialidad), que serían precisamente fruto de un arduo proceso de reflexión racional que nos habilita para someter nuestras emociones espontáneas a un escrutinio crítico.

3. El problema del “Yo versus Nosotros”: las disidencias ideológicas entre tribus y la propuesta de una metamoralidad universal como moneda común

Como procuramos demostrarlo, todo el análisis precedente apunta a una interpretación del sentido del segundo problema de la moralidad planteado por Greene como si se tratara meramente de la incapacidad de extender la consideración moral aplicable a las relaciones intragrupales (“Yo vs. Nosotros”) al ámbito de las relaciones intergrupales (“Nosotros vs.

Ellos”). Sin embargo, al mencionar el segundo problema de la moralidad, Greene hace referencia puntualmente a las diferencias que emergen entre dos tribus por sustentar ideologías y concepciones del mundo y del bien radicalmente distintas y en principio incompatibles entre sí. Cabe preguntarse si esta extrapolación directa de un tipo de problema a otro se debe a que el autor supone que tales diferencias ideológicas son, fundamentalmente, una suerte de “excusa” para que cada grupo, condicionado por sesgos tribalistas, apele a sus propios valores y creencias no tanto por la relevancia de su contenido, sino como un modo de legitimar una identidad colectiva que permite a sus miembros reafirmar su propia identidad personal, incrementar su autoestima y orgullo por pertenecer a un grupo autopercebido como moralmente superior; y, en consecuencia, colocar al “Otro” en un lugar de inferioridad, demonizándolo, desconfiando de sus intenciones, etc. En otras palabras, si las diferencias ideológicas entre tribus no se justificaran realmente por la relevancia del contenido de las ideologías en pugna, y en cambio fueran una mera excusa para que ambos grupos legitimen su propio sentimiento de superioridad y mantengan sus hostilidades mutuas, la deriva del primer problema al segundo podría tener algo de sentido. Pero cuando Greene propone como solución del segundo problema la apelación a una metamoralidad universal basada en un criterio utilitarista, se está tomando en serio el problema de las dificultades para alcanzar consensos básicos entre ideologías opuestas, al menos en parte, por el *contenido* de tales ideologías, y no por el mero hecho de que éstas refuerzan el tribalismo. Vale decir, entra de lleno en otro tema que no guarda una relación evidente con el primer problema de cómo conciliar los intereses individuales y colectivos al interior de un grupo.

Greene llama a este segundo problema “tragedia del sentido común”, alegando que esta consiste en la fatalidad de creer que los conflictos intergrupales se pueden resolver aplicando los criterios que funcionan al interior de un grupo en particular, lo cual no es posible por el hecho de que los diferentes grupos no comparten los mismos criterios morales (vale decir, no evalúan del mismo modo ni tienen los mismos sentimientos frente a la situación que provocó un determinado conflicto).

¿Qué sería entonces exactamente lo que Greene interpreta como “sentido común”? En apariencia se está refiriendo al conjunto de creencias, normas, valores y patrones de comportamiento con los que fueron socializados los miembros de un determinado grupo (y en un determinado momento histórico), y, por ende, son percibidos como “verdades de sentido común”. Sin embargo, los valores y normas de comportamiento básicas que permiten dar solución al primer problema de la moralidad (“Yo vs. Nosotros”), no dependen del relativismo cultural propio de cada “tribu”, ya que, debido a la enorme importancia adaptativa para el funcionamiento eficaz de cualquier grupo de dejar de lado parcialmente los intereses individuales para bregar por el interés colectivo y contribuir a una causa común, es de esperar que cualquier tribu sustente valores básicos compatibles con la cooperación intragrupal. A lo sumo puede haber, como lo señala Greene, sociedades más colectivistas y otras más individualistas, que podrían sustentar ciertos desacuerdos en relación a hasta qué punto cada individuo debe relegar sus propios intereses y supeditarlos a intereses comunitarios, pero esa

sería, a mi modo de ver, la única disidencia intertribal relevante a la hora de afrontar el primer problema de la moralidad. Cualquier otra diferencia cultural o en términos de valores, creencias y hábitos de comportamientos entre diferentes tribus no guarda, como el propio Greene lo sugiere, ninguna relación (al menos ninguna directa) con el problema del “Yo vs. Nosotros”. Otra posibilidad es que reinterpretemos parcialmente el sentido del problema del “Yo vs. Nosotros” en términos de las diferencias axiológicas e ideológicas a nivel individual dentro de un grupo, vale decir, a menos que entendamos dicho problema también en términos del conflicto entre la idiosincracia personal de cada individuo (su propio sistema de valores) y la necesidad de adaptarse a las normas y valores de su grupo de pertenencia. De ser así, podríamos establecer alguna analogía entre los valores individuales y socio-culturales en el nivel del intragrupo, y las disidencias ideológicas y axiológicas entre miembros de diferentes grupos. Pero tampoco Greene ha planteado el asunto en esos términos. En síntesis, a nuestro juicio la afirmación de Greene según la cual no podemos resolver el segundo problema con las herramientas del primero es trivialmente verdadera, no por las razones que él aduce, sino porque se trata de problemas claramente diferentes.

Otra interpretación posible de lo que Greene llama “sentido común” (que, nuevamente, no es la que el autor sustenta explícitamente, pero podría funcionar de algún modo para que su tesis “cierre”) es la de asimilar dicho término al propio *sesgo tribalista*. Vale decir, las creencias y valoraciones de sentido común en cualquier grupo instan a sus miembros a priorizar sus propios valores culturales y a su “propia gente”, y esto sería, nuevamente, una pauta axiológica y normativa común a toda “tribu”. De nuevo, este planteo requiere que ese “sentido común” realmente exprese una pauta universal de comportamiento. Sin embargo, se podría alegar que es precisamente dicho sesgo tribalista universal el que favorece la asimilación por parte de cada individuo de las pautas y valores culturales de su propio grupo (incorporadas mediante aprendizaje cultural) como verdades de “sentido común”, lo que permitiría enlazar ambas nociones de sentido común: una más universal referida a nuestra predisposición biológica a identificarnos y empatizar con los miembros del propio grupo; y otra que sería producto de sucesivos procesos de socialización en los que vamos incorporando y naturalizando las pautas y valores de nuestro entorno cultural (o de diversas sub-culturas si se trata de sociedades más abiertas y complejas).

4. Conclusiones

Como ya lo hemos visto, Greene asume en el plano descriptivo que nuestra razón evolucionada, la que opera en modo manual con la flexibilidad suficiente como para permitirnos superar las constricciones de nuestro funcionamiento en “modo automático”, es básicamente una razón estratégicamente orientada a fines. Al mismo tiempo asocia al deontologismo con nuestra tendencia a adherir a ciertas normas que percibimos, por la vía emocional, como incondicionalmente válidas. Si continuamos con los intentos de interpretar qué quiere decir el autor exactamente con “moral del sentido común” (ya dijimos que esta expresión podría

referirse tanto a los sesgos morales con los que venimos equipados “de fábrica” –por ej., el sesgo tribalista-; como a los códigos éticos, normas, valores y pautas de comportamiento aprendidos en el seno de cada “tribu”), Greene pareciera asociar dicha expresión a nuestras actitudes *deontologistas*, vale decir, al valor incondicional e innegociable que le adjudicamos a las creencias y normas morales que rigen en nuestro entorno cultural, precisamente porque también nuestro “modo automático” nos predispone a adherir incondicionalmente a tales normas por el hecho de ser “las nuestras” y no “las del Otro”.

Sin embargo, nuestra maquinaria cerebral viene equipada con una gran cantidad de sesgos morales, algunos de los cuales apuntan al tribalismo y, por ende, a la tendencia a priorizar los valores sustentados por el endogrupo (lo que podría redundar en los hechos en un relativismo moral) mientras que otros, por el contrario, son compatibles con principios universales (justicia, igualdad, imparcialidad, inhibición de comportamientos que causen activamente daños directos a terceros, inclinación a ayudar a quienes están en apuros, etc., incluso cuando éstos puedan estar relativamente limitados por el sesgo tribalista). Hemos argumentado –siguiendo a Piaget (1935) y Kohlberg (1971, 1981) que los sesgos ligados a principios éticos universales emergen en parte como resultado del desarrollo progresivo de nuestra capacidad de razonamiento moral. Sin embargo, cabe suponer que si alcanzamos tales principios por la vía indirecta del razonamiento, pero además somos capaces de tener reacciones emocionales automáticas de rechazo, por ejemplo, a causar daño directo en un contexto de relaciones cara a cara (como lo demuestran los resultados del dilema del puente en los que se basa el propio Greene para argumentar a favor de las bases emocionales innatas de nuestros juicios deontológicos), es porque dichos sesgos –de los que se desprenderían ciertos principios universales capaces de trascender las fronteras culturales- estarían también inscriptos en nuestra arquitectura biológica. Tales predisposiciones, como ya lo argumentamos, estarían en la base de nuestra preocupación moral por el prójimo, y, por ende, justificarían el afán utilitarista de buscar la mayor felicidad (o el mayor bien) para la mayoría. Greene reconoce esto al afirmar que nuestro éxito como especie depende de combinar la “regla de oro” con la meta utilitarista de buscar las vías más eficaces para incrementar la felicidad colectiva (en otras palabras, combinar nuestros fines ligados a la búsqueda del bien común, que sólo se pueden justificar asumiendo la existencia de la empatía como motivación última de nuestro sentido moral, con las habilidades cognitivas necesarias para alcanzarlos).

Aun así podríamos considerar que el utilitarismo (o *pragmatismo profundo*, como lo llama Greene para evitar las confusiones y objeciones que podrían surgir de un nombre tan poco agraciado), no apunta simplemente a la búsqueda de los medios más idóneos para alcanzar un fin, sino precisamente a los fines mismos que permitirían incrementar las cuotas de felicidad. No entraremos aquí en todas las disquisiciones muy bien tratadas en el libro sobre el sentido atribuible al término “felicidad”. Baste decir que las diferentes tribus (ya sea por sus diferencias culturales o por sustentar ideologías diferentes, por ej. en el ámbito de la política) no sólo adhieren a diferentes principios normativos, sino que lo hacen precisamente porque

tienen diferentes estándares acerca de cuáles serían las metas deseables capaces de incrementar la felicidad colectiva, ya que, en última instancia como lo menciona el propio Greene, las normas tienen sentido sólo en función de los fines que podrían alcanzarse si todos las cumplieramos. Podría alegarse, como parece suponerlo Greene, que la propia meta de alcanzar la felicidad probablemente sea reciente en la historia de la humanidad, y que no necesariamente los principios normativos de cada tribu están al servicio de incrementar el bienestar general, sino que se trata de imposiciones sustentadas por el sólo hecho de ser consideradas “correctas” (por ejemplo, el autosacrificarse por la propia tribu en un contexto de guerra, la evitación del pecado, etc.). Pero aun cuando llegáramos a un consenso universal en torno de la felicidad o el bienestar como la meta hacia la cual debiéramos orientar todos nuestros esfuerzos, no estaríamos haciendo más que trasladar el relativismo de las normas intratribales al relativismo de los fines que las diversas ideologías y concepciones del mundo consideran verdaderamente valiosos para alcanzar la felicidad (entendida no como una sensación esporádica, sino en el sentido amplio de realización personal y colectiva que le da Greene). Así, por ejemplo, para un libertario la verdadera vía para alcanzar la felicidad sería suprimir el Estado y desregular la economía para que los individuos tengan total libertad para satisfacer sus metas económicas sin que nadie les ponga un límite, aun cuando se pueden demostrar empíricamente los efectos de las políticas libertarias en términos del incremento de la desigualdad social y la concentración de la riqueza en los grandes grupos económicos. Si bien Greene podría relativizar este argumento alegando la tendencia, a la que también hace referencia en su libro, al autoengaño o razonamiento motivado (generalmente inconsciente) consistente en procurar disfrazar de prédicas morales universalizables decisiones funcionales a los propios intereses personales, corporativos, tribales o de clase; es un hecho que los libertarios consideran sus ideales de realización como “buenos para todos”, y alegan que estos promoverían el desarrollo económico (ligado a su propia concepción de felicidad) de la sociedad en su conjunto.

Para intentar superar este dilema, en virtud del cual pareciera difícil resolver las diferencias ideológicas intertribales apelando a lo que “mejor funcione”, vale decir, lo que más incrementa la felicidad colectiva, mientras las diferentes tribus tengan diferentes ideales de felicidad, Greene apela a la distinción entre *valores* y *hechos*. Desde esta perspectiva, los hechos serían el presunto dato objetivo, libre de apreciaciones valorativas, que debería dar cuenta de si realmente la amplia mayoría de las personas incrementa o no su felicidad como efecto de ciertas acciones, o al menos se *autopercibe* subjetivamente como más o menos feliz (ya que los únicos datos relativamente objetivos que podrían obtenerse dependen del autoreporte mediante encuestas de felicidad, en donde lo que cuenta es la percepción subjetiva de los afectados por ciertas decisiones). Quizás la apelación a los hechos pueda tener cierta relevancia cuando se trata de evaluar aquellos bienes cuya ausencia trae infelicidad de manera muy evidente (por ej., acceso a recursos y derechos básicos cuya ausencia deja a las personas en situación de extrema pobreza y marginalidad, la paz en contextos de guerra, la seguridad e integridad personal en entornos peligrosos y violentos, etc.). Pero en casos menos evidentes, la valoración de las consecuencias de ciertas decisiones o de la implementación de ciertas

políticas dependerá de lo que subjetivamente se considere como un fin deseable. Por ejemplo, para un conservador la prohibición o disuasión de comportamientos sexuales desviados de la “norma” incrementaría la felicidad colectiva al permitirnos salvaguardar la familia tradicional y preservar el orden social; mientras que para un progresista la misma prohibición disminuiría la felicidad colectiva al privar de derechos a personas con hábitos sexuales disidentes, restringir libertades individuales, promover la represión sexual cercenando el acceso a nuevas experiencias, etc.

Por otra parte, no se puede negar que las valoraciones encubren intereses, por lo general inconscientes, de modo tal que los parámetros de “felicidad” muchas veces están inconscientemente ligados a lo que nos favorecería diferencialmente, con lo cual su universalización en tanto condición deseable para toda o la mayoría de la humanidad puede dar lugar a formulaciones paradójicas (como las de los ejemplos citados anteriormente). ya que en algunos casos una misma decisión puede beneficiar a unos y afectar a otros. Esto sucede porque las diferentes tribus morales que conviven en las actuales sociedades plurales persiguen distintos ideales de realización compatibles con sus propias ideologías, pero también intereses distintos; y en algunos casos incluso el beneficio para unos requiere inevitablemente de la explotación o perjuicio de otros. Por ej., para que algunos puedan elegir libremente su profesión por gusto o vocación, es necesario que otros hagan los trabajos “sucios”, necesarios para que todos gocemos de ciertas comodidades sin tener que dedicarnos a lo que nadie elegiría voluntariamente si tuviera la oportunidad; o para que algunas mujeres puedan emanciparse de las tareas domésticas y de cuidado para realizarse profesionalmente o destinar tiempo a sí mismas, necesariamente otras de condición social inferior deben realizar esas tareas y cuidar hijos ajenos (a menudo a costa de los propios) por sueldos muy bajos y en condiciones de semi-explotación. De estas reflexiones podríamos desprender que la extensión de nuestra consideración moral a círculos cada vez más amplios (que Greene asocia casi exclusivamente a la empatía cognitiva –*modo manual*- vale decir, a la comprensión meramente teórica de que el bienestar y los derechos del otro valen tanto como los nuestros) se topará con el límite infranqueable de nuestros intereses, en la medida en que todo comportamiento obedece en última instancia a la necesidad de satisfacción egoísta de nuestras propias metas –que en este caso, siguiendo también a Greene, responderían al *modo automático*-. Por otra parte, si el utilitarismo apunta a la afirmación de que nuestra meta última es alcanzar la felicidad, el único criterio de felicidad aceptable “para el conjunto” sería aquel que no entre en colisión con la felicidad propia, y es un hecho que el incremento de nuestra felicidad depende, al menos en algunos casos límite, del sacrificio o explotación de otros. Una forma extrema de ilustrar esta paradoja del utilitarismo es la que formuló John Rawls (Greene, 2013, pp. 205): “¿Sería aceptable que el 90% de la población incremente su felicidad esclavizando al otro 10%?”. Al tratarse de una objeción extrema, Greene la pudo refutar alegando que la felicidad no consiste en la obtención de riquezas, que no es plausible que los propietarios obtengan más felicidad esclavizando a otros hombres que la que dichos hombres pierden por ser esclavos, y que nadie escogería ser un esclavo durante la mitad de su vida para incrementar sus ingresos

durante la otra mitad. El problema es que, si bien a medida que evolucionan nuestras habilidades cognitivas para asumir la perspectiva del otro iremos reduciendo nuestra tendencia a explotar a los demás en beneficio propio, al ser organismos programados para satisfacer en última instancia nuestras propias metas egoístas, sólo estaremos dispuestos a extender nuestra consideración moral hacia otros en la medida en que esto no nos obligue a incurrir en un autosacrificio que implique atentar contra el propio interés. De allí la exhortación básica del pragmatismo a imponernos metas compatibles con un enfoque realista en relación a las limitaciones de nuestro sentido moral, por ejemplo, buscando formas prácticas de maximizar los beneficios de la ayuda al prójimo pero sin que esto implique un coste incompatible con nuestras propias metas e intereses.

Referencias bibliográficas

- Bloom, Paul (2016), *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, New York: Harper Collins. <https://doi.org/10.1007/s12115-018-0236-z>.
- Greene, Joshua, Nystrom, Leigh E. *et al.* (2004), “The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment”. *Neuron* 44(2), pp. 389-400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>.
- Greene, Joshua (2008) *The Secret Joke of Kant's Soul. En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), Moral psychology, Vol. 3. The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development (pp. 35–80). Boston Review*, pp. 35-80. <https://doi.org/10.22370/rhv2022iss20pp183-229>.
- Greene, Joshua (2013), *Moral Tribes: Emocion, reason and the gap between us and them*, USA: Penguin Press. <https://doi.org/10.1080/03057240.2015.1012365>.
- Kahneman, Daniel, Tversky, Amotz (2011), *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate. <https://doi.org/10.1007/s00362-013-0533-y>.
- Kohlberg, Lawrence (1981), “Stages of Moral Development As A Basis For Moral Education”. *Moral education: Interdisciplinary Approaches*. Toronto: University of Toronto Press, 1971, pp. 23-92. <https://doi.org/10.3138/9781442656758-004>
- Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco, CA: Harper & Row Pubs. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:151504451>.
- Mill, John Stuart (2007) *El utilitarismo*, Alianza.
- Piaget, Jean (1935), *El criterio moral en el niño*. Fontanella, 1983.