

una sociedad dada o como 'justas' o como 'injustas'" (Berkowitz, 1964, p. 44). En rigor, esta doctrina no es científicamente neutral o imparcial porque prejuzga los hechos. Asume que no hay criterios culturales universales que puedan ayudar a definir el campo de la moral, y que las variaciones en las evaluaciones culturales no pueden ellas mismas ser determinadas como más o menos adecuadas, o morales, en términos de algún criterio universal. Podemos inferir el sentido de la definición al imaginar una estrategia semejante para definir opiniones científicas; por ejemplo, que son "pareceres acerca del mundo, generalmente considerados por los miembros de una sociedad dada como verdaderos o falsos". Esto implica que no hay características universales que distinguan opiniones científicas de otras opiniones, esto es, que el llegar a opiniones a través de alguna concepción culturalmente universal de método o razonamiento científico es irrelevante para su definición como "científico", y que la adecuación de la opinión no puede ser juzgada independientemente de su conformidad con el parecer del grupo. Como científicos sociales, rechazamos tal definición de la ciencia. Al reconocerla como epistemológicamente defectuosa, reconocemos también que no puede ser una base útil para la explicación científico-social. El psicólogo o historiador social que explique el desarrollo de la opinión de Darwin sobre la evolución en los mismos términos que explica el desarrollo de la opinión de un obispo anglicano sobre la creación divina sería, simplemente, un pobre científico social. Debemos al menos considerar que la misma posibilidad existe en la esfera moral.

La definición de los valores morales de Berkowitz refleja una forma especial de la tercera confusión relativista, o sea, la confusión entre una definición *a priori* de la moral en términos de relatividad cultural y la conclusión de que la moral es culturalmente relativa. Como casi todos los pueblos o culturas no están de acuerdo en que la moralidad sea definida por los valores de la mayoría, ¿por qué ha de ser la definición de Berkowitz menos arbitraria que la de un sacerdote católico que define la moralidad como la creencia en el catecismo? Escondida tras la definición de moralidad de Berkowitz subyace una teoría ética normativa y una teoría científico-social. La teoría ética es que la moral deriva del contrato social y es justificada por su contribución al bienestar de la sociedad (nuestro estadio 5). La teoría científico-social es la de Durkheim acerca de que los orígenes psicosociales de la moralidad han de fundarse en las creencias colectivas del grupo, en tanto éstas forman un sistema superior a las creencias de los individuos. Estas teorías pueden ser aceptables, pero requieren justificación y no pueden ser asumidas con anterioridad a la investigación.

La confusión de "neutralidad científica" con relativismo involucrada en la definición de Berkowitz no deriva de una confusión de "es" y "debe ser", sino de la visión de gente como Weber (1949), quien distingue entre una esfera racional de métodos y descubrimientos de la ciencia social ("es"), y una esfera de los valores ("debe ser"), frente a la cual una persona racional, o un científico, tiene que tomar una posición de "neutralidad valorativa", esto es, reconocer que su posición es personal, arbitraria e históricamente condicionada.

Esto nos lleva a la cuarta confusión, la confusión entre lo "racional" como lo "científico o fáctico" y lo "racional" como lo "valorativamente neutral". El concepto de "neutralidad valorativa" (d) de los científicos sociales más que justificar la relatividad ética la asume. Asumir la relatividad ética es excluir la posibilidad de métodos racionales para llegar a un acuerdo ético, sin tomar en cuenta la validez de tales métodos en su verdadero detalle. Weber mismo arguye que una idea moral no puede considerarse más adecuada que otra y que no hay progreso moral. Pero su argumento es legislativo, no basado en un análisis cuidadoso de las tendencias empíricas. Dice:

El uso del término 'progreso' es legítimo en nuestras disciplinas cuando se refiere a problemas 'técnicos', o sea, a los 'medios' para alcanzar un determinado fin no ambiguo. No puede elevarse nunca a la esfera de evaluaciones 'fundamentales' (1949, p. 38).

Pero Weber no puede dar leyes que establezcan que el "progreso moral" es un concepto ilegítimo para un científico social, tampoco puede dar leyes que establezcan que el acuerdo racional es imposible para los filósofos; estos problemas son temas para la investigación.

La cuestión es que cuando Weber toma una posición valorativa (incluso la posición de neutralidad valorativa) intenta apoyarla con una muy cuidada argumentación racional. Aún más, como Brandt (1959) señala, los filósofos morales pueden definir criterios metodológicos de juicio y argumentación morales con tanto consenso y claridad como los filósofos de la ciencia pueden definir criterios metodológicos de juicio y argumentación científicos. Así, aunque Weber niega la posibilidad de una actitud "neutral" en materia de adecuación ética, los filósofos se comprometen en discusiones sobre la adecuación de los principios morales en relación a un conjunto de reglas metodológicas para una argumentación imparcial, análogas a aquellas de los científicos que discuten cuestiones de hecho. En verdad, los propios argumentos de Weber acerca de la neutralidad valorativa buscan adaptar de un modo aproximado esas discusiones sobre criterios de valor.

Weber postula correctamente la necesidad de neutralidad científica para la investigación, o sea, la necesidad de examinar las conexiones fáctico-causales de la conducta sin tomar en cuenta la deseabilidad de esas conexiones. En esto, él está plenamente en lo justo. Sin embargo, confluente entonces con "prejuicio" al uso que los científicos hacen de algún criterio de adecuación propio de los sistemas de valor examinados. Pero la investigación de hechos no necesita, y no puede, estar basada en la ignorancia de los criterios de adecuación de la conducta investigada. Para establecer conexiones científico-históricas "objetivas" en el desarrollo de las opiniones de Darwin sobre la evolución, se presupone algún punto de vista justificable acerca de la adecuación cognitivo-científica de estas opiniones. Esto también es verdadero respecto al desarrollo de las opiniones morales.

En resumen, hemos anotado un número de confusiones y suposiciones *a priori* que han predispuesto fuertemente a los científicos sociales en favor tanto de la relatividad ética como de la relatividad cultural, con anterioridad a la consideración de los hechos sobre variabilidad cultural y de los argumentos filosóficos sobre las posibilidades de consenso racional y moral. Estas confusiones han conducido a los científicos sociales a argüir que los científicos no pueden encontrar un desarrollo o evolución moral y que los filósofos morales no pueden llegar al consenso. Nosotros hemos tratado de demostrar una verdad trillada: es ilógico sostener que algo es imposible antes de investigar al respecto. Podemos ahora continuar con los resultados de nuestra investigación empírica.

B. ESTUDIOS EMPÍRICOS DEL DESARROLLO MORAL Y SUS IMPLICACIONES. Durante quince años hemos estado estudiando el desarrollo del juicio y carácter morales, primeramente siguiendo al mismo grupo de setenta y cinco muchachos* con intervalos de tres años, desde la temprana adolescencia (al comienzo, muchachos entre 10 y 16 años) hasta jóvenes adultos (ellos tienen ahora entre 22 y 28 años), complementado este seguimiento con una serie de estudios del desarrollo en otras culturas.

Estos estudios nos llevaron a definir los estadios descriptivos en el Cuadro 1. Los métodos por los que definimos estos estadios son respuestas a hipotéticos dilemas morales, deliberadamente "filosóficos", algunos hallados en trabajos medievales de casuística. (Un completo tratamiento de los dilemas y de sus resultados puede encontrarse en Kohlberg & Turiel, 1971.)

* Cuando utilizamos los términos "muchachos" o "chicos" hacemos notar que se trata siempre de varones. Ya que las muestras de Kohlberg fueron realizadas exclusivamente sobre ellos, sin la participación de mujeres. <N. del T.>

Quando recién había decidido examinar el desarrollo en otras culturas por este método, mi primer intento fue el estudio de dos pueblos —uno atayal (malayo aborigen), otro taiwanés. Cuando mi guía, un joven etnógrafo chino, comenzó a traducir las respuestas de los chicos empezó a retirarse de algo ante lo que yo me había reído, también, cuando lo había escuchado por primera vez de chicos norteamericanos. Hay diferencias culturales, pero éstas no son las que lo hicieron retir. A modo de ilustración permítaseme citar para ustedes un dilema similar al de Heinz sobre el robo, adaptado para las poblaciones investigadas:

Un hombre y su mujer emigraron de las altas montañas. Comenzaron a cultivar una granja, pero no llovía y las cosechas no se daban. Nadie tenía alimento suficiente. La mujer enfermó y estaba próxima a morir por la falta de alimento. Había sólo un almacén en el pueblo, y el almacenero cobraba un muy alto precio por los alimentos. El marido le pidió alimento para su mujer, diciéndole que le pagaría después. El almacenero le respondió: "No, no te daré ningún alimento si antes no me pagas". El marido les pidió a todos en el pueblo que le dieran algo para comer, pero nadie tenía algo de lo que pudiera prescindir. Él se desesperó e irrumpió en el almacén a fin de robar alimentos para su esposa. ¿Debia el marido haber hecho eso? ¿Por qué?

Cuadro 1 Definición de los estadios morales

I. Nivel preconvencional

En este nivel el niño es obediente a las reglas y rótulos culturales de bien y mal, justo e injusto, pero interpreta estos rótulos en términos o de las consecuencias físicas o hedonistas de la acción (castigo, recompensa, intercambio de favores), o en términos del poder físico de aquéllos que enuncian las reglas y los rótulos. El nivel está dividido en los dos estadios siguientes:

Estadio 1: Orientación según castigo y obediencia. Las consecuencias físicas de la acción determinan su bondad o maldad sin tener en cuenta el significado o el valor humano de estas consecuencias. Elusión del castigo y deferencia incuestionada al poder son valoradas según el propio derecho, no en términos de respeto por un orden moral fundamental sostenido por el castigo y la autoridad (esto último corresponde al estadio 4).

Estadio 2: Orientación relativista instrumental. La acción justa consiste en aquello que satisface instrumentalmente las necesidades de uno mismo y ocasionalmente las necesidades de los otros. Las relaciones humanas son vistas en términos semejantes a los del mercado. Elementos de honradez, de reciprocidad, y de igualdad de participación están presentes, pero siempre son interpretados de modo físico pragmático. La reciprocidad es cuestión de "tú me rasguñas la espalda y yo te rasguño la tuya", no de lealtad, de gratitud o de justicia.

II. Nivel convencional

En este nivel, el mantener las expectativas de la familia del individuo, de su grupo, o de su nación es concebido como valioso por derecho propio, sin considerar las consecuencias obvias e inmediatas. La actitud es no solamente la de *conformidad* a las expectativas personales y al orden social, sino de lealtad hacia éste, de *mantenimiento* activo, sosten y justificación del orden, y de identificación con las personas o grupo comprometidos. En este nivel están los dos estadios siguientes:

Estadio 3: Concordancia interpersonal u orientación hacia "buen chico-buena chica". Buena conducta es aquella que agrada o ayuda a los otros y es aprobada por ellos. Hay gran conformidad con imágenes estereotípicas de lo que es una conducta "natural" o mayoritaria. La conducta es frecuentemente juzgada por la intención—"él tiene buenas intenciones" se vuelve importante por primera vez—. Uno gana aprobación siendo "bueno".

Estadio 4: Orientación según "la ley y el orden". Existe la orientación hacia la autoridad, las reglas fijas, y el mantenimiento del orden social. La conducta justa consiste en cumplir el propio deber, mostrar respeto por la autoridad, y mantener el orden social dado en consideración del mismo orden.

III. Nivel postconvencional, autónomo, o de principios

En este nivel hay un claro esfuerzo por definir valores y principios morales que tengan validez y aplicación dejando de lado la autoridad de los grupos o personas que sostienen esos principios, y prescindiendo de la propia identificación del individuo con esos grupos. Nuevamente, este nivel tiene dos estadios:

Estadio 5: Orientación legalista del contrato social, generalmente con visos utilitaristas. La acción justa tiende a ser definida en términos de los derechos individuales generales y de las pautas que fueron críticamente examinadas y acordadas por toda la sociedad. Hay una clara conciencia de la relatividad de las opiniones y valores personales y un énfasis correspondiente sobre las reglas de procedimiento para alcanzar consenso. Aparte de lo que es constitucional y democráticamente acordado, lo justo es cuestión de "opiniones" y "valores" personales. El resultado es el énfasis sobre el "punto de vista legal", pero poniendo de relieve la posibilidad de cambiar la ley en términos de "consideraciones racionales de utilidad social" (más que congelarla en términos de "ley y orden" del estadio 4). Fuera del dominio legal, el libre acuerdo y contrato es el elemento valedero de la obligación. Esta es la moralidad "oficial" de la constitución y gobierno norteamericanos.

Estadio 6: Orientación según el principio ético universal. Lo justo es definido por una decisión de conciencia de acuerdo con los autoescogidos principios éticos que apelan a la comprensibilidad, universalidad y consistencia lógicas. Los principios son abstractos y éticos (la Regla de Oro, el imperativo categórico); no son reglas morales concretas como los Diez Mandamientos. Esencialmente, son principios universales de justicia, de *reciprocidad e igualdad* de los derechos humanos, y del respeto por la dignidad de los seres humanos como *personas individuales*.

En el pueblo taiwanés los sujetos del estadio 2 investigados por nosotros respondieron a la historia precedente como sigue: "El debería robar los alimentos para su mujer, pues si ella muetiera, él deberá pagar por su funeral y esto cuesta mucho". En el pueblo atayal, los funerales no eran algo tan importante, y los muchachos del estadio 2 decían: "El debería robar los alimentos porque necesita a su mujer para que le cocine". En otras palabras, debimos consultar a nuestro etnógrafo para saber qué contenido incluía un chico del estadio 2 en sus cálculos de intercambio instrumental, pero lo que hizo reír a nuestro etnógrafo fue la diferencia de forma entre el pensamiento del chico y el suyo propio, una diferencia definible con independencia de la cultura particular.

Es este énfasis en la forma distintiva (como opuesta al contenido) del pensamiento moral del niño, lo que nos permite llamar *universal* al desarrollo moral. En todas las culturas encontramos los mismos aspectos o

categorías de juicio y evaluación morales; estos aspectos están clasificados en el CUADRO II.

Nuestras nociones de las categorías morales vienen a la vez de la tradición psicológica piagetiana y del análisis ético tradicional. El análisis estructural de Piaget sobre el desarrollo cognitivo está basado en la división del conocimiento en categorías básicas tales como lógica, espacio, tiempo, causalidad, número. Estas categorías definen clases básicas de juicios, o relaciones, en términos de las cuales cualquier experiencia física debe ser explicada—esto es, debe ser ubicada en las coordenadas tempoespaciales, considerada como un efecto de una causa, etc.—. Las categorías cognitivas de Piaget se derivan del análisis de las categorías de la razón pura de Kant, y para Kant hay un conjunto análogo de categorías de la razón pura práctica, o de la acción bajo el modo de la libertad.

Las categorías kantianas del juicio moral no son tan útiles para nuestros propósitos como lo es el tratamiento de las categorías morales de Dewey (1903), quien se hace eco de las distinciones de Kant de una manera más próxima a nuestro propio uso. Dewey dice:

El juicio distintivamente intelectual explica un objeto en términos de otros objetos similares y tiene, necesariamente, su propia estructura inherente, la cual proporciona las categorías fundamentales de toda ciencia física. Unidades de espacio, tiempo, masa, energía definen para nosotros las condiciones limitativas bajo las cuales los juicios de este tipo hacen su trabajo. Los términos limitativos del juicio moral (del juicio que explica actividad y contenido mutuamente, el uno al otro) constituyen los rasgos característicos, o categorías, del objeto de la ciencia ética, exactamente como los términos limitativos del juicio aquel que explica un objeto en términos de otro objeto constituyen las categorías de la ciencia física. Una discusión del juicio moral desde este punto de vista puede ser denominada "lógica de la conducta". La discusión ética está plagada de tales términos, lo sensorial y lo ideal, la norma y lo justo, la obligación y el deber, libertad y responsabilidad son muestras (1903, p.22).

A los términos particulares anotados por Dewey, nosotros los llamamos *modos*, o sea, términos que definen *clases funcionales* de juicio moral. Igualmente básicos son los *elementos* o principios del juicio moral. También *problemas* morales universales, o valores (la aplicación de las categorías al área de contenido o instituciones), que van desde la ley a la autoridad, a la vida. Cualquier juicio moral dado puede ser simultáneamente asignado, en nuestro esquema, a un modo, a un elemento y a un problema.

Cada modo, elemento y problema se define en cada uno de los estadios del desarrollo. Como ejemplo, el CUADRO III define la orientación de cada estadio hacia el problema "Valor de la vida humana" y da ejemplos concretos de la manera en que este valor es definido en cada uno de los estadios.

Cuadro II

Aspectos del juicio moral

I. Modos del juicio de obligación y valor

- A. Juicio sobre lo justo
- B. Juicio sobre tener un derecho
- C. Juicio de deber y obligación
- D. Juicios de responsabilidad—concepciones de las consecuencias de la acción o de las demandas y opiniones de otros que uno debería considerar además de los deberes estrictos o estricto respeto de los derechos de los otros—
- E. Juicios de elogio o censura
- F. Juicios de penalidad y recompensa
- G. Justificación y explicación
- H. Juicios de valor no moral o de benevolencia

II. Elementos de obligación y valor

- A. Prudencia—consecuencias deseables o indeseables para sí mismo—
- B. Bienestar social—consecuencias deseables para los otros—
- C. Amor
- D. Respeto
- E. Justicia como libertad
- F. Justicia como igualdad
- G. Justicia como reciprocidad y contrato

III. Problemas o instituciones

- A. Normas sociales
- B. Conciencia personal
- C. Roles y problemas del afecto

- D. Roles y problemas de autoridad y democracia, de división del trabajo entre roles relativos al control social
- E. Libertades civiles—derechos a la libertad e igualdad de las personas como seres humanos, como ciudadanos, o como miembros de grupos—
- F. Justicia de las acciones además de los derechos establecidos—reciprocidad, contrato, confianza y equidad en las acciones o reacciones de una persona—
- G. Justicia punitiva
- H. Vida
- I. Propiedad
- J. Verdad
- K. Sexo

Cuadro III Seis estadios en las concepciones de valor moral de la vida humana

Estadio 1: No hay diferenciación entre el valor moral de la vida y el valor de su status material o social.

Tommy, 10 años (III). ¿Por qué debería el farmacéutico darle la droga a la moribunda si su marido no puede pagarla? "Si alguien importante está en un avión y es alérgico a la altura, y la azafata no quiere darle la medicina a él porque sólo hay suficiente para una persona y ella tiene a un amigo enfermo atrás, probablemente la pongan en una cárcel de mujeres porque no ayudo a la persona importante".

(¿Es mejor salvaría vida de una persona importante, o la de una cantidad de gente sin importancia?) "Toda la gente que no es importante porque un hombre sólo tiene una casa, tal vez muchos muebles, pero un montón de gente tiene muchos muebles feos y algunos de entre esa gente pobre puede tener una gran cantidad de dinero, aunque no lo parezca".

Estadio 2: El valor de la vida humana es visto como instrumental para la satisfacción de las necesidades de su poseedor o de otros. La decisión de salvar la vida es relativa a, o ha de ser realizada por, su poseedor. (Hay diferenciación entre valor de interés y valor físico de la vida, diferenciación entre su valor para sí mismo y para los otros).

Tommy, 13 años (IV). Debe el médico "matar por piedad" ante el requerimiento de una mujer fatalmente enferma, motivado por su sufrimiento? "Tal vez sería mejor sacarla de su sufrimiento, ella estaría mejor sin él. Pero el marido no querría esto, esto no es como con un animal. Si un animal querido muere, puedes seguir adelante sin él—no es algo que realmente necesites—. Bien, puedes tener una nueva esposa, pero esto no es verdaderamente lo mismo."

Jim, 13 años (La misma pregunta). "Si ella lo pide, es realmente asunto de ella. Está sufriendo tan terriblemente, ni más ni menos como la gente saca siempre a los animales de su sufrimiento."

Estadio 3: El valor de la vida humana está basado en la empatía y el afecto de la familia y de los demás hacia su poseedor. (El valor de la vida humana en cuanto está basado en la coparticipación social, la comunidad, y el amor es diferenciado del valor hedonista e instrumental aplicable también a los animales.)

Tommy, 16 años (La misma pregunta). "Podría ser mejor para ella, pero su marido—es una vida humana—no es como un animal, que no tiene la misma relación que un ser humano tiene con la familia. Uno puede estar muy ligado a un perro, pero tú sabes, nada parecido a un ser humano."

Estadio 4: La vida es concebida como sagrada en términos de su lugar en un orden categórico moral, o religioso, de derechos y deberes. (El valor de la vida humana, como miembro categórico de un orden moral, es diferenciado de su valor respecto a otras personas específicas en la familia, etc. Sin embargo, el valor depende todavía, en parte, de servir al grupo, al estado, a Dios, etc.)

Jim, 16 años (La misma pregunta). "No lo sé. En un sentido, es un asesinato, no es un derecho o un privilegio del hombre el decidir quién deberá vivir y quién debería morir. Dios pone la vida en todos sobre la tierra y tú estás quitando de esa persona algo que le viene directamente de Dios, y estás destruyendo algo que es muy sagrado, es de algún modo parte de Dios, y es casi como destruir una parte de Dios cuando matas a una persona. Hay algo de Dios en cada uno."

Estadio 5: La vida es valorada a la vez en términos de su relación con el bienestar de la comunidad y en términos de ser un derecho humano universal. (La obligación de respetar el derecho básico a la vida es diferenciada del respeto generalizado por un orden sociomoral. El valor general de la

vida humana independiente es un valor autónomo primario, no dependiente de otros valores.)

Jim, 20 años (La misma pregunta): "Especificada la ética del médico que ha tomado la responsabilidad de salvar la vida humana, desde este punto de vista probablemente él no debería, pero hay otro aspecto, cada vez hay más gente en la profesión médica que piensa que es un sufrimiento para todos, la persona, la familia, cuando tú sabes que ellos van a morir. Cuando una persona es mantenida con vida por un pulmón o riñón artificial, es más bien como ser un vegetal que un ser humano que está vivo. Si es su propia elección, pienso que hay ciertos derechos y privilegios que corresponden al ser humano. Yo soy un ser humano y tengo ciertos deseos respecto a la vida, y creo que todos los demás los tienen también. Tú tienes un mundo del cual eres el centro, y todos los demás también, en este sentido somos todos iguales".

Estadio 6: Creencia en la sacralidad de la vida humana en tanto representa un valor humano universal de respeto por el individuo. (El valor moral de un ser humano, en tanto objeto de principio moral, es diferenciado del reconocimiento formal de sus derechos.)

Jim, 24 años (III): "Debe el marido robar la droga para salvar a su mujer? ¿Qué sucede en relación a alguien que recién conoce?": "Sí. Una vida humana tiene precedencia sobre cualquier otro valor moral o legal, sea cual fuere. Una vida humana tiene un valor que le es inherente, sea este valorado o no por un individuo particular."

(¿Por qué es así?): "El valor inherente de todo ser humano individual es el valor central de un conjunto de valores en el cual los principios de justicia y amor son normativos para todas las relaciones humanas."

El concepto de estadios recién descripto, implica algo más que tendencias de las edades. Primero, los estadios implican una secuencia invariante. Cada niño debe ir paso a paso a través de cada una de las clases de juicio moral bosquejadas. Es, por supuesto, posible para un niño moverse a diferentes velocidades y detenerse ("fijarse") en cualquier nivel del desarrollo; pero si continúa moviéndose hacia arriba, deberá moverse de acuerdo a estos pasos. El estudio longitudinal de muchachos norteamericanos de 10, 13, 16, 19 y 23 años sugiere que este es el caso. Un ejemplo de tal movimiento gradual es señalado aquí en el cuadro III. Tommy es estadio 1 a la

edad de 10, estadio 2 a la edad de 13 y estadio 3 a los 16 años. Jim es estadio 4 a la edad de 16, estadio 5 a la edad de 20 y estadio 6 a los 24 años. (Ver Kohlberg 1963b, 1969, para una discusión más detallada de los descubrimientos empíricos.)

Segundo, los estadios definen "todos estructurados", modos globales de pensamiento, no actitudes hacia situaciones particulares. Como puede verse en el cuadro IV, que ilustra argumentos preparados ("motivos") a favor y en contra del robo de la droga, un estadio es el modo de pensar que puede ser usado para sostener una u otra alternativa en una elección de acción; o sea, que esto ilustra la distinción entre forma moral y contenido moral (elección de acción). Nuestros estudios correlacionales indican un factor general de nivel moral que corta transversalmente una fase. Un individuo que está en el estadio 6 en el aspecto "cognitivo" (valor universalizado de la vida), está probablemente también en el estadio 6 en el aspecto del "motivo" (motivo para la acción moral difícil en términos de autocondenas internas). Un individuo en el estadio 6, que se encuentra en la situación de robar una droga para su esposa, está, probablemente, en el estadio 6 respecto a una historia que involucra desobediencia civil (ayudar a los esclavos a escapar, antes de la Guerra Civil). Hay que hacer notar que ningún individuo, por lo general, está enteramente en un solo estadio. Comúnmente, mientras los niños se desarrollan están, en parte, en el estadio superior (alrededor del 50% de sus ideas), en parte, en el estadio en que se están moviendo y, en parte en el estadio que acaban de dejar atrás. De cualquier modo, ellos raramente usan los estadios cuando en su desarrollo se trasladan de uno al otro.

Cuadro IV Motivos por los cuales comprometerse en la acción moral (Aspectos 10 y 13)*

Estadio 1. La acción esta motivada por la intención de evitar el castigo, y "conciencia" significa temor irracional al castigo.

Pro: Si dejas morir a tu mujer, te meterás en problemas. Serás censurado por no gastar dinero para salvarla y te investigaran a ti y al farmacéutico en relación a la muerte de tu esposa.

* Fuente: Rest, 1968.

Contra: No debes robar la droga porque si lo haces te capturarán y te enviarán a prisión. Si te salvas, tu conciencia te inquietará al pensar que la policía puede atraparte en cualquier momento.

Estadio 2. La acción es motivada por el deseo de recompensa o beneficio. Son ignoradas las posibles reacciones de culpa y el castigo es considerado de una manera pragmática. (Se diferencian el propio temor, placer o dolor, de las consecuencias del castigo.)

Pro: Si sucediera que te atraparan, podrías devolver la droga y no recibirías una sentencia severa. No te debería inquietar demasiado cumplir un cierto período en la cárcel, si cuando sales la tienes a tu mujer.

Contra: El no tendrá mucho tiempo de cárcel si roba la droga, pero su mujer probablemente morirá antes que él salga y esto no será bueno para él. Si su mujer muere, no debería culparse a sí mismo, no fue su falta pues ella tiene cáncer.

Estadio 3. La acción es motivada por la anticipación de la desaprobación de los demás, ya sea real o hipotéticamente imaginada (por ejemplo, culpa). (Se diferencia desaprobación de castigo, temor y dolor.)

Pro: Nadie pensará que eres malo por robar la droga, pero tu familia pensará que eres un marido inhumano si no lo haces. Si dejas morir a tu mujer, nunca más podrás mirar a nadie a la cara.

Contra: No es sólo el farmacéutico quien pensará que eres un criminal, todos los demás también lo harán. Después que la robes te sentirás mal al pensar que llevaste la deshonra para tu familia y para ti mismo; no te será posible enfrentarte nuevamente a nadie más.

Estadio 4. La acción es motivada por la anticipación del deshonor; es decir, censura institucionalizada por faltas al deber y por culpabilidad ante el daño concreto hecho a otros. (Se diferencia deshonor formal de desaprobación informal. Se diferencia culpa por las malas consecuencias de desaprobación.)

Pro: Si tu tienes algún sentido del honor, no dejarás morir a tu mujer porque temes hacer la única cosa que la salvará. Si no haces lo que debes por ella, te sentirás siempre culpable de haber causado su muerte.

Contra: Estás desesperado y puedes no saber que obras mal al robar la droga. Pero sabrás que obraste mal cuando seas castigado y enviado a la cárcel. Siempre te sentirás culpable de tu deshonestidad y por violar la ley.

Estadio 5. Importa mantener el respeto de los semejantes y de la comunidad (se supone que el respeto de ellos está basado en la razón más que en las emociones). Importa también el respeto de sí mismo; o sea, evitar juzgarse a sí mismo como un irracional, inconsistente y sin propósitos. (Se discrimina entre censura institucionalizada y falta de respeto de la comunidad o de sí mismo.)

Pro: Si no la robas, pierdes el respeto de la gente, no lo ganas. Si dejas morir a tu esposa será por temor y no por razonar al respecto. Así perderás tu propio respeto y, probablemente, también, el respeto de los otros.

Contra: Pierdes tu posición y respeto en la comunidad y violas la ley. Pierdes el respeto por ti mismo si te dejas llevar por la emoción y olvidas la perspectiva de largo alcance.

Estadio 6. Importa la autocondena por violar los propios principios. (Se diferencia entre respeto de la comunidad y respeto propio. Se diferencia entre el respeto de sí mismo por lograr en general la racionalidad y el respeto de sí mismo por mantener los principios morales.)

Pro: Si no robas la droga y dejas morir a tu mujer, después te condenarás a ti mismo siempre por eso. No serás culpado y podrás vivir conforme a la regla exterior de la ley, pero no vivirás conforme a tus propias normas de conciencia.

Contra: Si robaste la droga, no eres censurado por los otros, sino que te condenas a ti mismo por no haber vivido conforme a tu conciencia y propias normas de honestidad.

Tercero, el concepto de estadio implica universalidad de secuencia bajo condiciones de cultura que varían. Esto implica que el desarrollo moral no es meramente una cuestión de aprendizaje verbal de valores o reglas propios de la cultura del niño, sino que refleja algo más universal en el desarrollo, algo que ocurre en cualquier cultura.

Las Figuras 1 y 2 indican la universalidad cultural de la secuencia de estadios que nosotros hemos encontrado. La Figura 1 presenta las tendencias por edades en muchachos de clase media urbana de los Estados Unidos, Taiwán y México. A los 10 años en cada país el mayor número de

manifestaciones morales se dan en los estadios más bajos. En los Estados Unidos, a los 16 años, el orden es inverso, así la mayor proporción usa los estadios más altos, con la excepción del estadio 6 que es raramente usado. En México y Taiwán los resultados son los mismos, con la salvedad de que el desarrollo es algo más lento. El dato más sobresaliente es que, a los 16 años, el pensamiento del estadio 5 es mucho más notorio en Estados Unidos que en México o Taiwán. Sin embargo, está presente en los otros países, por

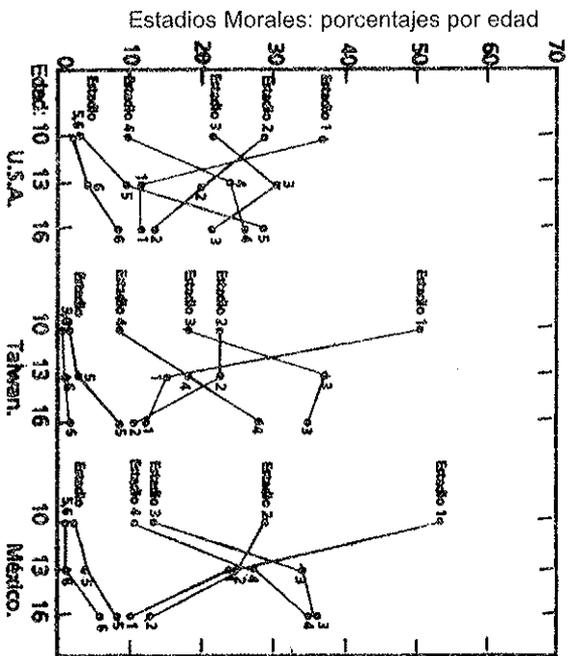


Fig. 1. Chicos de clase media urbana en Estados Unidos, Taiwán y México. A la edad de 10 años, los estadios son usados de acuerdo con la dificultad. A la edad de 13, el estadio 3 es más usado por los tres grupos. A la edad de 16, los muchachos de EE.UU. han invertido el orden de los estadios de la edad de 10 años (con la excepción del 6). En Taiwán y México los estadios convencionales (3 - 4) prevalecen a los 16 años, usándose también el estadio 5, pero poco (Kohlberg, 1968 b).

lo cual sabemos que no es un puro invento democrático norteamericano. La Figura 2 indica los resultados de dos pueblos aislados, uno en Yucatán, otro en Turquía. La similitud de los patrones en ambos pueblos es sorprendente. Aunque el pensamiento moral convencional (estadios 3 y 4)

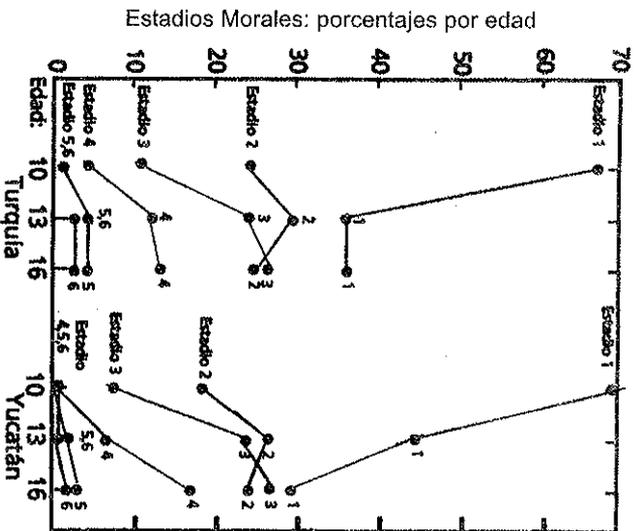


Fig. 2. Dos pueblos aislados, uno en Turquía el otro en Yucatán, muestran patrones similares de pensamiento moral. No hay inversión del orden, y el pensamiento convencional (3 - 4) no gana una clara ascendencia sobre los estadios preconventionales (1 - 2) a la edad de 16 (Kohlberg, 1968 b).

aumenta sostenidamente desde los 10 a los 16 años; a los 16 no ha alcanzado un claro ascendente sobre el pensamiento premoral (estadios 1 y 2). Los estadios 5 y 6 están totalmente ausentes en este grupo. Las tendencias para los grupos urbanos de clase baja son intermedias, en tasa de desarrollo, entre aquellas de la clase media y aquellas de los chicos de pueblo. Nuestros estudios sugieren, pues, que los mismos modos de valoración moral se encuentran en todas las culturas y se desarrollan en el mismo orden.

Es de hacer notar, también, que no hallamos diferencias importantes en el desarrollo del pensamiento moral entre católicos, protestantes, judíos, budistas, musulmanes y ateos. Los valores morales de los chicos en el ámbito religioso parecen ir a través de los mismos estadios que sus valores morales generales; así es como un chico del estadio 2 puede decir, "Sé

bueno con Dios y "El será bueno contigo". Ambos, los valores culturales y los religiosos, son factores importantes en la elaboración selectiva de ciertos temas en la vida moral, pero no son las únicas causas del desarrollo de los valores morales básicos.

Si los valores morales básicos o principios son universales, el próximo reparo del relativista es decir que el orden o jerarquía de estos valores es idiosincrático y relativo. Por ejemplo, uno puede estar de acuerdo con que todos valoran tanto el derecho a la vida como el derecho de propiedad, pero cuál sea más valorado depende de la jerarquía culturalmente relativa de los valores. En realidad, sin embargo, las jerarquías básicas de los valores morales son principalmente reflejos de los estadios de desarrollo en el pensamiento moral. Cualquiera que entienda los valores de la vida y de la propiedad, reconoce que la vida es moralmente más valiosa que la propiedad. Aun en el estadio 2, los muchachos saben que el farmacéutico de la historia salvaría más bien su propia vida que su propiedad, y es así que la propiedad del farmacéutico es menos valiosa que la vida de la mujer. El cuadro III al definir los seis estadios en el desarrollo de la categoría moral básica, el valor de la vida, sugiere que estos son escalones no sólo en las concepciones del valor de la vida, sino, también, en la diferenciación del valor de la vida de otros valores y en el dominio jerárquico de la vida sobre valores tales como el de propiedad. (Otro ejemplo de tales jerarquías del valor es el problema común de la ley y el orden *versus* la justicia, ver Kohlberg, 1970b.)

Permitásenos hacer explícitas las implicaciones que tienen nuestros estudios respecto a las doctrinas de la *relatividad cultural*. El relativismo extremo niega que haya un significado cultural universal de los términos morales e implica que (a) las diferencias en los patrones de valor entre individuos o grupos no pueden ser legítimamente *evaluadas* como más o menos morales o adecuadas, y (b) que las diferencias de valor no pueden ser *explicadas* por una teoría de la moralidad, sino que deben ser explicadas por una teoría de necesidad psicológica, o de cultura y subcultura. Así, los sociólogos han señalado que las acciones delictivas pueden estar motivadas por la necesidad de "obrar correctamente" o de acuerdo a pautas, las pautas de la banda de delincuentes, tanto como la gran pauta norteamericana del éxito rápido. Un psiquiatra sugirió que "Mientras desde la perspectiva de la sociedad la conducta puede ser tanto 'buena' como 'mala', desde la perspectiva del individuo tiene siempre algún valor positivo. Representa la mejor solución que le ha sido posible formular para sus impulsos conflictivos" (Josselyn, 1948). Desde cualquiera de las dos perspectivas, los términos de carácter moral son juicios externos de valor, inútiles

para entender al niño. Los relativistas extremos deben negar, así, absolutamente la utilidad de definir las diferencias individuales en términos morales, al sostener que etiquetar las diferencias individuales como más o menos morales es, simplemente, juzgarlas según normas arbitrarias carentes de valor o significado científico.

Una visión más popular entre los científicos sociales es el relativismo sociológico moderado. El relativismo moderado comienza con la noción de que, aunque el contenido de las reglas y creencias morales varía de grupo en grupo, todos los grupos tienen algo llamado moralidad que posee propiedades comunes formales y funcionales. Como Brandt ha afirmado:

Los antropólogos nos dicen que en todas partes el lenguaje hace posible distinguir el deseo y lo deseable, lo querido y lo bueno o justo. Así podemos inferir, primero, que en todas partes hay algún tipo de distinción entre impulso momentáneo o deseo personal y lo que es bueno, deseable, justo o justificable en uno u otro sentido. Segundo, la gran utilidad de las reglas, que regulan lo que ha de hacerse en tipos de situaciones recurrentes, es obvia. La importancia de tales reglas para la vida social nos lleva a esperar que las sociedades que sobrevivan tengan alguna clase de reglas positivas de ese tipo, y de aquí, algún concepto semejante a "legalmente obligatorio para" o, para reglas más informales, "es moralmente obligatorio para", o ambas (1959, p. 87).

Brandt está diciendo que hay significados culturalmente universales para los términos morales. Todas las culturas usan términos morales, todas tienen esas categorías que nosotros llamamos los modos del juicio moral ("obligación", "evaluación moral", "castigo y recompensa"). Pero aunque todas las culturas usan los modos morales, el contenido que es juzgado moral, o al que los modos se aplican, varía de cultura en cultura.

Llamamos a este relativismo moderado "sociológico", porque esta doctrina ha sido usada para justificar la noción de que la moral es un producto sociocultural, que se origina al nivel del sistema social, no al nivel individual. Aunque todos los grupos o sociedades requieran reglas (forma ética), el contenido de estas reglas es determinado por los requerimientos de cada sociedad particular. La consecuencia de la doctrina sociológica es que ambos componentes morales, el culturalmente universal así como el culturalmente arbitrario, se desarrollan en el individuo a través de la internalización de la cultura externa, esto es, que los "requerimientos funcionales universales de la sociedad" son aprendidos por los individuos del mismo modo que lo son las pautas arbitrarias de una cultura particular.

Ejemplos de tales teorías sociológicas son los de Sumner (1906) y los de Durkheim (1925), que hacen una penetrante distinción entre una forma moral culturalmente universal y un contenido culturalmente variable. Durkheim admite que a pesar del contenido culturalmente variable de reglas y principios, hay una actitud moral de obligación culturalmente universal (Kant), pero arguye que esta proviene más del sentido culturalmente universal de la autoridad del grupo, que de la validez de ningún principio moral en cuanto tal. En Sumner (1906), la variación del argumento es que todas las sociedades tienen términos morales, pero que estos términos se refieren a las pautas de cada sociedad específica, es decir, "X es justo" significa básicamente que "X está de acuerdo con las costumbres de mi sociedad".

Los relativistas sociológicos tratan las variaciones en las creencias y acciones morales dentro de una cultura como radicalmente distintas de las variaciones morales entre culturas. Durkheim sostiene que la actitud de un individuo hacia las normas de su grupo depende del mayor o menor grado en el cual él manifiesta respeto por, o adhesión a, el contenido moral cultural. No se puede, sin embargo, caracterizar las diferencias entre las normas de una sociedad y las de otra como que son más o menos morales, porque la esencia de la moral es la forma del respeto por las normas del grupo; las diferencias en el contenido de estas normas son irrelevantes ante el hecho de que ellas involucran la forma moral (respeto). Como doctrina acerca de la naturaleza empírica de la moral, la doctrina de Durkheim asume que las teorías que explican las diferencias entre las normas de una cultura y otra cultura no son teorías sobre el por qué algunos individuos son más o menos morales (sienten más o menos respeto) que otros. Como doctrina normativa sostiene que los niños en una cultura pueden ser juzgados como más o menos morales y que el niño menos moral debe ser llevado a ser más moral, pero que las diferencias culturales, en cuanto tales, no pueden ser moralmente evaluadas y que la educación moral debe ser una cosa en una cultura, y otra en otra.

En contraste con ambos relativismos, extremo y sociológico, hemos señalado, primero, que hay conceptos morales universales, valores o principios, y que hay una menor variación entre individuos y culturas que lo que usualmente se ha sostenido, en el sentido que (a) casi todos los individuos en todas las culturas usan las mismas treinta categorías, principios o conceptos morales básicos, y (b) todos los individuos en todas las culturas atraviesan el mismo orden o secuencias del conjunto de los estadios del desarrollo, aun cuando varía la velocidad y el punto final en el que se detiene el desarrollo.

Segundo, hemos señalado que las marcadas diferencias que existen entre individuos y culturas son diferencias en el estadio o posición relativa del desarrollo. Hay marcadas diferencias individuales y culturales en la definición, uso y orden jerárquico de estos conceptos universales del valor, pero la mayor fuente de esta variación, tanto dentro como entre las culturas, está en el desarrollo. En cuanto estas diferencias individuales son de desarrollo, no son moralmente neutrales o arbitrarias. Esto significa, empíricamente, que la teoría que explica las diferencias culturales e individuales en los valores es, también, la misma teoría general que aquella que explica por qué los niños se vuelven capaces de acción y juicio morales. Normativamente esto quiere decir que existe un sentido en el cual nosotros podemos caracterizar las diferencias morales entre grupos e individuos como siendo moralmente más o menos adecuadas. Con esto, argüimos, pues, que aun el relativismo sociológico o moderado es engañoso en su interpretación de los hechos: no sólo hay allí una forma moral universal, sino que los principios de contenido básico de la moralidad son universales.

No queremos significar con esto, en absoluto, que los principios morales son compartidos por todo el mundo. Esto ha sido sugerido, por ejemplo, por Asch (1952) cuando dice que las diferencias en los valores "son frecuentemente, no la consecuencia de la diversidad de los principios éticos sino de las diferencias en la comprensión de una situación." Pero aun-que esto sea verdad, las vastas diferencias interpretadas por Asch como debidas a las "diferencias en el nivel de conocimiento", son algo más; son diferencias fundamentales en principios o modos de evaluación moral. Nuestra definición positiva de un "principio moral" es que es un modo, elemento, o valor moral definido en un cierto nivel de desarrollo. Los estadios morales constituyen "principios", en el sentido de que representan la mayor consistencia de la evaluación moral en el individuo, no debida directamente a opiniones fácticas. (Nuestra evidencia para esto es que el análisis de factores indica un único factor de "estadio" que corra transversalmente todas las situaciones morales y todos los aspectos de la moralidad en los cuales el individuo es determinado.) En esta perspectiva, nuestros descubrimientos nos llevan a concluir que hay diferencias en los principios morales fundamentales entre los individuos o entre los grupos, diferencias en el estadio. Sin embargo, estos estadios o "principios éticos fundamentales" en los cuales las personas difieren (a) son culturalmente universales, (b) ocurren en un orden invariable de desarrollo, y (c) son interpretaciones de categorías que son universales.

Estos descubrimientos no son comparables con el relativismo moderado o sociológico. Tal relativismo tiene alguna plausibilidad en el nivel

convencional, donde hay alguna verdad para el argumento de Durkheim-Sumner acerca de que el significado básico de "X es injusto" es el de que "X viola las reglas de mi grupo". Pero eso no es verdad para el juicio moral en el nivel preconvenicional así como en el postconvenicional. Es también verdad que el nivel convencional tiene una gran dosis de "elasticidad" para absorber contenidos arbitrarios pero socialmente terminantes. Sin embargo, esto no indica la ausencia de contenido universal para la moral convencional. En el estadio 3, el racista conservador sureño puede volver "elástico" lo que es "simpático" o "atractivo" a fin de absorber una gran cantidad de conductas racistas, como puede volver elástico el "mantener el orden social" o el "dar a la gente lo que le es debido". Con todo, el contenido básico de los "principios" a los que acuden las personas convencionales no es arbitrario.

Como un ejemplo, decimos que matar civiles inocentes en la guerra es considerado como moralmente justo en algunas culturas (japonesa, vietnamita, nazi), pero no en otras (norteamericana). Sin embargo, lo que prueba la masacre de Song My y las encuestas de opinión pública acerca de ella, es que la moral convencional norteamericana encuentra a dicha masacre como correcta bajo algunas circunstancias, exactamente como lo hace la vietnamita. Nosotros establecimos que el recluta que claramente se resistió a comprometerse en la masacre, estaba más bien en el nivel de los principios que adhiriendo fuertemente a los valores convencionales norteamericanos. La, de algún modo, mayor elasticidad de la moral convencional vietnamita no indica una diferencia cultural en el principio moral. Es un acomodamiento a lo culturalmente dado, o a lo que la "mayoría hace" y no significa que los conceptos morales centrales de la moral convencional son meramente internalizaciones que varían con la cultura.

En suma, nuestra evidencia apoya las siguientes conclusiones: hay un conjunto universal de principios morales sostenidos por gentes de varias culturas, nuestro estadio 6. (Estos principios, argüiremos, pueden ser sostenidos lógicamente y consistentemente por todos en todas las sociedades, serían de hecho universales para toda la humanidad si las condiciones para el desarrollo sociomoral fueran óptimas para todo individuo en todas las culturas.) En los niveles más bajos que los estadios 5 o 6, la moralidad no es sostenida en una forma que sea totalmente de principios. De modo correspondiente, está más sujeta a la influencia de contenido específico a través de la definición que el grupo hace de la situación que lo que lo está la moralidad de principios. Sin embargo, los más generalizados y más consistentemente sostenidos "principios" con contenido de la moralidad convencional son, también, universales. Aun los principios del estadio 6 están

de algún modo adaptados al contenido cultural, por ejemplo, a Lincoln y Jefferson les era posible, en respuesta a la presión social, adaptar parcialmente sus principios a la esclavitud. Las adaptaciones a un estadio convencional son mucho más notorias, pero esto no significa que los principios convencionales, más que los principios del estadio 6, sean reflejos directos del contenido cultural.

Nuestro hallazgo de que los dos estadios más altos están ausentes en la cultura de una población analfabeta o semialfabetizada, además de otras evidencias, sugiere también una doctrina moderada de evolucionismo social, tal como fuera elaborada en el trabajo clásico de Hobhouse (1906). El logró los estadios de la evolución moral de las culturas consignados en el cuadro V, los cuales resultan paralelos, en muchos aspectos, a nuestros propios estadios³.

Cuadro V Comparación de los sistemas de Kohlberg y Hobhouse

Kohlberg	Hobhouse
Estadio 1 Orientación según obediencia y castigo	Estadio 1 Tabú y venganza privada o del grupo
Estadio 2 Hedonismo instrumental e intercambio	Estadio 2 Ideales de carácter
Estadio 3 Orientación según la aprobación y los estereotipos de virtud	Estadio 3 Reglas sociales y mantenimiento de un orden social de condiciones de desigualdad
Estadio 4 Orientación según la ley y el orden	Estadio 4 Principios éticos generales de justicia basados en igualdad de derechos
Estadios 5-6 Orientación hacia principios de justicia y bienestar	

Nuestros datos indican que, aunque las culturas difieren en el estadio más frecuente o modal, una cultura no puede ser ubicada en un solo estadio, y el estadio moral de un individuo no puede ser directamente derivado del

³ Debe notarse que Hobhouse no distingue entre nuestros estadios 1 y 2, e invierte el orden de nuestros estadios 3 y 4. Las razones para esta discrepancia están brevemente discutidas en otro lugar (Kohlberg & Turiel, 1971).

estadio de su cultura. Hay, sin embargo, diferencias en las frecuencias de los estadios más altos en grupos culturalmente distintos, relacionados con la complejidad cognitiva y social del grupo. Es más fácil desarrollarse hasta el estadio 6 en la moderna Norteamérica que en la Atenas del siglo V, o que en la Jerusalén del siglo I, aun cuando norteamericanos como Lincoln y King todavía son muertos por ser estadio 6. Y, aún más, hay un "decalaje horizontal" histórico o una más fácil expansión de los principios del pensamiento del estadio 6; Sócrates aceptaba más la esclavitud que lo que lo hacia Lincoln, que, a su vez, la aceptaba más que King.

Es muy interesante hacer notar que los relativistas culturales nunca lo-graron refutar los hechos básicos convincentemente organizados por Hobhouse. En realidad, Westermarck, un crítico sobresaliente del evolucionismo moral, esencialmente concedió los hechos en *Ethical Relativity* cuando, después de señalar la similitud fundamental del contenido de los valores o de las reglas morales en las sociedades salvajes y en las civilizadas, reconoce ciertas diferencias mayores en la forma del significado de estas reglas. Él dice:

Cuando pasamos desde las razas más bajas a la gente con una civilización más avanzada, encontramos que la unidad social ha crecido más, que la nación ha tomado el lugar de la tribu, y que, en correspondencia con esto, el círculo dentro del cual el infligir injurias está prohibido ha sido ampliado. Y si pasamos a las leyes formuladas por los moralistas y expresamente aceptadas por una gran parte de la humanidad civilizada, el cambio desde la actitud salvaje ha sido enorme (1960, p. 203).

Westermarck acepta, pues, lo que otros escritores han reclamado como tendencias hacia la evolución moral, pero él arguye en contra de llamar a esas tendencias "evolución", no sobre bases científicas sino porque él cree que lo que se quiere significar con "más alto", o con "conciencia desarrollada" en mayor grado, puede no ser "nada más que un acuerdo con las propias convicciones morales de quien habla". Aunque Westermarck asumió que no se puede definir lo más avanzado sin un patrón arbitrario de valor, Hobhouse y nuestro propio grupo definen una "conciencia desarrollada" mediante evaluaciones objetivas de secuencia ontogenética o histórica, evaluaciones completamente independientes de un "acuerdo con las convicciones de quien habla".

Nuestra investigación del desarrollo también sugiere que la confusión de la relatividad ética y cultural es parte de un *relativismo ético extremo* característico de una fase de transición en el paso de la moral convencional

a la moral de principios (Kohlberg y Kramer, 1969). En cerca del 20% de la juventud que está en la universidad, la transición del pensamiento convencional al pensamiento de principios está marcada por un relativismo extremo acompañado por una aparente regresión al estadio 2 de hedonismo instrumental. Como ejemplo de tal relativismo de la adolescencia, en respuesta a nuestro dilema de Heinz, un estudiante de la universidad, de 20 años de edad, dijo:

El era una víctima de las circunstancias y puede ser juzgado solamente por otros hombres cuyos sistemas variables de valor e interés producen decisiones subjetivas que no son ni permanentes, ni absolutas. Lo mismo es verdadero para el farmacéutico. Yo lo haría. El deber de un marido es asunto a decidir por el marido. Si valora la vida de ella por sobre de las consecuencias del robo, él debe hacerlo.

Un alumno de la secundaria, de 18 años, dijo:

Hay un millón de maneras de enfocarlo. Heinz debe tomar una decisión moral. ¿Es peor robar o dejar morir a su mujer? En mi opinión, yo puedo tanto condenarlo como perdonarlo. En este caso pienso que estaba claro. Pero, posiblemente, el farmacéutico trabajaba dentro del marco de una moralidad capitalista de oferta y demanda.

Pero nuestro estudio longitudinal muestra que todos nuestros relativistas extremos eventualmente se mudaron a los estadios de principio (Kohlberg & Kramer, 1969). Por lo general se pasaron al estadio 5 y se convirtieron en metodológicamente no relativistas, representantes de la posición de que hay caminos racionales para llegar al acuerdo moral, aunque el contenido de los principios pueda ser arbitrario. Ocasionalmente, sin embargo, pasaron al estadio 6, al reconocimiento de principios sustantivos universales que están por detrás del punto de vista moral.

Esto sugiere que el relativismo, como muchas filosofías, es la enfermedad para la cual el mismo es la cura; ya el poner en tela de juicio a la arbitrariedad de la moralidad convencional presupone una obscura intuición de la falta de arbitrariedad de los principios morales. La gente puramente convencional puede aceptar la relatividad de las reglas de su grupo porque no busca nada más. Una conciencia intensa de la relatividad implícita, no obstante, una búsqueda de, o una obscura conciencia de principios universales en términos de los cuales la moralidad convencional parece arbitraria. Royce señaló esto hace ya tiempo, y denominó "percepción moral"

al reconocimiento de que el sentido mismo de la relatividad presupone un implícitamente válido principio universal (Royce, 1885, pp. 132-141).

III. Teoría cognitiva del desarrollo de la moralización

En la sección anterior presentamos evidencias de que hay una secuencia universal, culturalmente invariante, de estadios en el juicio moral. En esta sección presentamos una teoría psicológica que explica (a) *por qué* hay elementos culturalmente universales de la moral en todos los estadios, y (b) *por qué* el movimiento es siempre hacia arriba y sucede en una secuencia invariable. Nuestra teoría psicológica de por qué el desarrollo moral es hacia arriba y a través de secuencias es, de un modo general, la misma que nuestra justificación filosófica por la que sostenemos que un estadio más alto es más adecuado, o más moral, que uno más bajo.

Argumentaremos que no estamos cometiendo la falacia naturalista al postular, simplemente, que lo posterior en el tiempo es lo mejor. Más bien proponemos una teoría psicológica para explicar por qué las ideas morales que son posteriores en el tiempo llegan más tarde y suplantian ideas más tempranas, basados en la tesis de que lo más alto cognitivo y ético, o más adecuado, debe venir más tarde que lo menos adecuado y suplantia a lo anterior porque es más adecuado. En otras palabras, más bien explicamos la ontogénesis, u orden temporal, de los sistemas de ideas en términos de su adecuación filosófica, más que inferir del orden en el tiempo su adecuación filosófica. Como Alston dice correctamente, no hay nada sorprendente en nuestra pretensión de que la teoría científica que dice que la gente se mueve hacia arriba de estadio en estadio, coincide con la teoría moral que dice que la gente *debería* preferir un estadio más alto a uno más bajo, "simplemente porque la teoría 'científica' ha construido dentro de sí pretensiones acerca del valor relativo de los diversos estadios" (1971, p. 274).

A. EVIDENCIA PARA UN ORDEN DE ADECUACIÓN PSICOLÓGICA EN NUESTROS ESTADIOS. En cuanto a los supuestos acerca de la función filosófica de adecuación, como construcciones explicativas en nuestra teoría psicológica, han sido empíricamente probados. La prueba más directa de estos supuestos son los estudios de Rest, Turiel y Kohlberg, 1969; Rest, 1971), estudios que forman los datos centrales que entazan nuestras explicaciones psicológicas con problemas de la adecuación filosófica. En estos estudios los adolescentes fueron previamente sometidos a pruebas con dilemas morales comunes, luego se les pidió poner en sus propias palabras argumentos preparados para cada estadio en pro y en contra de una elección

para cada uno de dos nuevos dilemas presentados (por ejemplo, robar la droga en el dilema de Heinz). Un ejemplo de estos argumentos fue presentado en el cuadro IV (Similares presentaciones fueron también usadas para los temas de la ley, la vida, y los derechos.) De modo característico, los adolescentes deformaron, en ideas correspondientes a su propio estadio o a uno más abajo, los argumentos superiores a su propio estadio moral. Un ejemplo extremo es el de un brillante muchacho del estadio 2, de 17 años de edad, que interpreta el enunciado de conciencia propio del estadio 6 (es decir, no robar y dejar que tu mujer muera es no vivir conforme a tus propias pautas de conciencia; ver CUADRO IV) como:

"Sí, eso es correcto, es una cuestión de conciencia personal, si él se inquiera tanto por ella como para robar por ella, entonces debe robarla. Si no, debe dejarla morir. Es su responsabilidad."

Aquí el muchacho transforma la concepción de la conciencia propia del estadio 6 en la concepción del estadio 2 de que "cada cual tiene su propia carga, él debe hacer lo que sirve a sus deseos".

En contraste con tal distorsión descendente de los estadios que están por *sobre* el propio, los adolescentes no tienen dificultad en comprender los argumentos que están por *abajo* de su propio estadio modal. Todos los sujetos entendieron todos los argumentos de su propio nivel o por debajo de él. Algunos sujetos entendieron el pensamiento de uno y ocasionalmente de dos estadios por sobre su estadio modal o dominante. De cualquier manera, en tales casos mostraron algún uso (20%) de los estadios más altos que ellos habían comprendido. En otras palabras, donde los sujetos comprendieron estadios superiores a su propio estadio principal, (a) era por lo general sólo el próximo estadio por encima del propio, y (b) ya estaban en transición hacia el estadio más alto. La implicación fundamental de estos descubrimientos es que nuestros estadios constituyen una jerarquía de dificultad cognitiva, en la cual los estadios más bajos quedan disponibles para, pero no son usados por, quienes están en los estadios superiores. (La naturaleza detallada de esta jerarquía cognitiva se discute en la próxima sección.)

El hecho de que nuestros estadios constituyan un orden de *dificultad cognitiva e inclusividad* no indica, sin embargo, que los estadios constituyan un orden de *adecuación moral*. El hecho de que la teoría moral de Kant es más difícil de entender que la de Mill, no quiere decir que sea una teoría más adecuada. Rest, no obstante, encuentra, también, que sus sujetos adolescentes percibían a los enunciados de cada estadio como representativos

de un orden jerárquico correspondiente a una *adecuación moral percibida*. Este era más claramente el caso para los estadios que ellos comprendían. El orden de la percibida "bondad de pensamiento" corresponde al orden de estadios comprendidos por los sujetos. Había también una tendencia a clasificar a los enunciados de los estadios 5 y 6 colocándolos en lo alto, aun cuando ellos no fueran comprendidos, pero esto estaba mucho menos definido⁴. De esto se puede predecir que, eliminando el estadio en el cual el se encuentra, el sujeto asimila mayormente los juicios morales que están un estadio por sobre el propio, y asimila mucho menos aquellos que están dos o más estadios por arriba, o uno o más estadios por debajo del propio. Estas predicciones fueron clara y consistentemente verificadas en cuatro diferentes estudios experimentales (Turiel, 1966; Rest, 1971; Rest, Turiel & Kohlberg, 1969; Blatt & Kohlberg, 1971).

En este sentido, una teoría psicológica que lleva "en sí reclamamos sobre el valor relativo de los distintos estadios" recibe un fuerte apoyo empírico. Pero este apoyo empírico no prueba filosóficamente la mayor adecuación moral de los estadios superiores. Un distinguido filósofo de la moral, que aceptó el cuestionario sobre el juicio moral, escribió una nota adjunta diciendo, "No estoy seguro si Ud. computará mis respuestas como propias del estadio 5 o del 6. Pueden parecer del 5 en cuanto al contenido, pero creo que tienen subyacente una argumentación propia del 6. No obstante, si es que estoy equivocado, podrían Uds. por favor, seguir los procedimientos de Rest y Turiel y enviarme algunas respuestas correspondientes al estadio 6, así podría yo pasar a un estadio más alto y ser salvado". En verdad, según nuestro manual de resultados el filósofo fue juzgado como una mezcla de los estadios 5 y 6, así que le enviamos algunas respuestas pertenecientes exclusivamente al estadio 6. No es necesario decir que este filósofo no fue tan fácilmente "salvado" como lo fueron los sujetos de Rest y que continúa elaborando su ética mezcla de los estadios 5 y 6.

Un psicólogo freudiano enfrentado con tal resistencia la desecharía como defensiva, diciendo que no se puede esperar que un hombre que ha invertido años en publicar una filosofía del estadio 5 la abandone como lo hacen los adolescentes de Rest, que no tienen compromisos. Es posible, sin embargo, que los adolescentes de Rest estén filosóficamente equivocados al juzgar el estadio 6 como mejor que el estadio 5, tal vez respondiendo meramente a la mayor nobleza de las personas que están en ese estadio.

⁴ Una interpretación de la preferencia por los estadios más altos que no son comprendidos es la intuición platónica de una forma más elevada del bien, una interpretación elaborada en Kohlberg (1970b) y en Rest, Turiel y Kohlberg (1969). Esta interpretación, sin embargo, es puramente especulativa en este punto.

Pero, aún, resulta claro que hay algunos sentidos en los que el estadio 6 es más adecuado y esto determina la preferencia de los no filósofos. Si ellos debieran determinar un juicio filosófico fundamental de adecuación (moral), lo discutiremos en las próximas secciones.

B. ORDEN Y MOVIMIENTO DE LOS ESTADIOS EN UNA TEORÍA COGNITIVA-DEL-DESARROLLO. Debemos ahora clarificar el sentido en el cual un análisis lógico normativo de la adecuación de las ideas morales, puede pretender ser una teoría o explicación psicológica del desarrollo de las mismas. Tal análisis hace su explicación dentro del contexto total de una propuesta o teoría general denominada "cognitiva-del-desarrollo" (Kohlberg, 1969). Una teoría cognitiva-del-desarrollo de la moralización sostiene que hay una secuencia de estadios morales por las mismas razones básicas por las que hay estadios cognitivos o logicomatemáticos; o sea, porque las reorganizaciones cognitivo-estructurales hacia lo más equilibrado suceden en el curso de la interacción entre el organismo y su medio. En el área de la lógica, Piaget sostiene que una teoría psicológica del desarrollo está estrechamente vinculada a una teoría de lógica normativa. Siguiendo a Piaget, nosotros sostenemos que lo mismo es verdadero en el área del juicio moral.

Una teoría "cognitiva-del-desarrollo" de la moralización es, no obstante, más amplia que la propia teoría de Piaget. Por cognitiva-del-desarrollo me refiero a un conjunto de supuestos comunes a las teorías morales de Dewey y Tullis (1932), Mead (1934), Baldwin (1906), Piaget (1932) y de mí mismo. Todos hemos postulado (a) *estadios* de desarrollo moral que representan (b) *transformaciones cognitivo-estructurales* en la concepción de sí mismo y de la sociedad. Todos hemos concebido (c) que estos estadios representan modos sucesivos de *asumir el rol de los otros* en las situaciones sociales, y de aquí que (d) los determinantes socio-ambientales del desarrollo son sus *oportunidades para asumir roles*. En general, todos hemos concedido (e) que el niño es *activo* y estructura su medio ambiente percibido y, por esto, admitimos, también, (f) que los estadios morales y su desarrollo representan la *interacción* de las tendencias estructurantes del niño y los rasgos estructurales del medio ambiente, que conducen a (g) sucesivas formas de equilibrio en interacción. Este equilibrio es concebido como (h) un nivel de *justicia*, con (i) cambios causados por el *desequilibrio*, en el cual (j) es necesario para el cambio un cierto nivel óptimo de *lucha* o *discrepancia* entre el niño y su medio ambiente.

Estos supuestos de nuestra *teoría psicológica* corresponden a paralelos supuestos metafísicos de una *teoría moral*, o sea, a supuestos tales como la naturaleza básica y validez del juicio moral. Desde ya, que los supuestos

metéticos deben ser compatibles con, cuando no derivados de, una teoría psicológica aceptable y descubrimientos relativos al juicio moral. Si hay evidencia irrefutable de que las formas del juicio moral claramente reflejan formas de la capacidad lógico-cognitiva, entonces la noción emotivista de que los juicios morales son meramente la expresión de sentimientos, es errada. Nuevamente, la existencia de seis sistemas cualitativamente diferentes de aprehensión y juicio morales, que surgen en un orden invariante, es evidencia clara de que los principios morales no son intuiciones de una conciencia innata o facultad de razón del tipo concebido por Butler o Kant. Y si los estadios del juicio moral se desarrollan a través de conflicto y reorganización, entonces esto es incompatible con la noción de que el juicio moral es una aprehensión directa de hechos naturales o no naturales. Nuestra teoría interactiva exige que los juicios y las normas morales sean fundamentalmente entendidos más bien como construcciones universales de agentes humanos que regulan su interacción social, que como reflejos pasivos tanto de hechos externos (incluyendo a los estados psicológicos de otros humanos), como de emociones internas.

Ambos análisis, psicológico y filosófico, sugieren que el estadio más maduro del pensamiento moral es el estructuralmente más adecuado. Esta mayor adecuación del juicio moral más maduro descansa en criterios estructurales más generales que aquéllos del valor de verdad o de eficiencia. Estos criterios generales son los criterios *formales* que la teoría del desarrollo sostiene que definen todas las estructuras maduras, los criterios de una incrementada diferenciación e integración. Ahora bien, estos criterios formales (diferenciación e integración) del desarrollo delimitan los criterios formales que los filósofos de la escuela formalista han sostenido para caracterizar los juicios morales genuinos o adecuados.

Desde Kant a Hare, los formalistas han enfatizado la naturaleza claramente *universal y prescriptiva* de los juicios morales adecuados. La naturaleza crecientemente prescriptiva de los juicios morales más maduros es reflejada en la serie de diferenciaciones que hemos descrito, la cual es una serie de cada vez mayores diferenciaciones entre lo que "es" y lo que "debe ser" (o de la moralidad, en cuanto principios internos, de los acontecimientos externos o expectativas). Como lo explicamos detalladamente más adelante, esta serie de diferenciaciones del moralmente autónomo o categorico "debe ser" del moralmente heterónomo "es", representa también una diferenciación de lo moral de la esfera general de los juicios de valor.

En correspondencia con el criterio de integración está el criterio moral de universalidad, el cual está estrechamente ligado al criterio de consistencia, como los formalistas desde Kant lo han subrayado. La exigencia de una

moral de principios es la que define lo justo para cualquiera, en cualquier situación. En contraposición, la moralidad convencional define la buena conducta para un democrata, pero no para un republicano; para un norteamericano, pero no para un vietnamita; para un padre, pero no para un hijo.

La manera en que estos criterios se encarnan en nuestros estadios está indicada en el CUADRO III, el valor moral de la vida humana. La serie es una serie hacia una incrementada prescriptividad, porque el imperativo moral de valorizar la vida se vuelve cada vez más independiente de las propiedades fáciles de la vida en cuestión. Primero, lo que es accesorio para la persona se torna irrelevante para su valor; segundo, el que tenga o no una familia adorable, etc., etc. (Esta es, correspondientemente, una serie de diferenciación de las consideraciones morales respecto de consideraciones de valores de otro tipo.) De modo paralelo se da el movimiento hacia el incremento de universalidad en la valoración moral de la vida humana. En el estadio 1, solamente la vida de personas importantes es valorada; en el estadio 3, sólo los miembros de la familia; en el estadio 6, toda vida es moralmente valorada por igual.

Estos criterios combinados, diferenciación e integración, son considerados por la teoría del desarrollo para asegurar un mejor equilibrio de la estructura en cuestión. Una estructura moral más diferenciada e integrada maneja un mayor número de problemas morales, conflictos o puntos de vista de un modo más estable o autoconsistente. Porque la moralidad convencional no es completamente universal y prescriptiva, conduce a continuas autocontradicciones, a diferentes definiciones de justo para republicanos y demócratas, para norteamericanos y vietnamitas, para padres e hijos. En contraposición, la moralidad de principios esta dirigida a resolver estos conflictos de un modo estable autoconsistente. (En respuesta a las críticas de Alston [1971, p. 274], trataremos de clarificar y elaborar estos puntos en las secciones subsiguientes, donde intentaremos mostrar cómo el estadio 6 puede ser justificado como una ética adecuada o racional.)

C. COMPONENTES Y ANTECEDENTES COGNITIVOS DEL DESARROLLO MORAL. El supuesto psicológico de que el desarrollo del juicio moral involucra centralmente el desarrollo cognitivo, no es el supuesto de que éste es un "conocimiento" incrementado de las reglas que se encuentran fuera del niño, en su cultura, y en sus agentes de socialización. Estudios sobre "conocimiento moral" y creencia (Hartshorne y May, 1930) en edades tempranas indican que la mayoría de los chicos conoce, en primer grado, las reglas y convenciones morales fundamentales de nuestra sociedad. Estudios y tests de

conocimiento moral en edades más avanzadas no han sido especialmente esclarecedores. Al insistir en el núcleo cognitivo del desarrollo moral, queramos significar más bien que la característica distintiva de la moral es que entraña un juicio activo, como me parece que Alston (1968) lo ha demostrado claramente desde un punto de vista filosófico. El juicio no es ni la expresión de, ni la descripción de, estados emocionales o volitivos, es una clase diferente de función, que tiene una estructura cognitiva definida. Hemos estudiado esta estructura del juicio más bien como uso e interpretación de reglas por parte de los chicos en situaciones conflictivas, y de sus razones para la acción moral, más que como conocimiento correcto de reglas o creencia convencional en ellas.

Nuestra hipótesis cognitiva es, básicamente, que el juicio moral tiene una forma característica en un estadio dado y que esta forma es paralela a la forma del juicio intelectual en un estadio correspondiente. Esto implica un *paralelismo* o *isomorfismo* entre el desarrollo de las formas del juicio lógico y del ético. Con esto queremos significar, que cada nuevo estadio del juicio moral acarrea un nuevo conjunto de operaciones lógicas no presentes en el estadio anterior. La secuencia de operaciones lógicas involucradas está definida en los estadios del pensamiento lógico-matemático de Piaget.

Dijimos en la última sección, que nuestros datos empíricos eran consistentes con la hipótesis de que nuestros estadios morales son "verdaderos estadios" que satisfacen los siguientes criterios:

1. Los estadios implican un orden o secuencia invariante bajo condiciones circundantes variables.
2. Los estadios implican "todos estructurados", una estructura profunda u organización que une una variedad de tipos superficialmente diferentes de respuestas; implican diferencias cualitativas en el modo de respuesta más que un aumento cuantitativo en la información o en la fuerza de la respuesta.

3. Otro criterio es que los estadios son *integraciones jerárquicas*. Esto implica que los estadios más altos incluyen a los más bajos como componentes reintegrados a un nivel superior. Los estadios más bajos son, entonces, en un sentido, disponibles para, o comprendidos por, personas de un nivel más alto. Como quiera que sea, hay un orden jerárquico de preferencia por los estadios más altos sobre los más bajos. Esta condición se encuentra también en nuestros estadios, como ya lo hemos discutido al considerar los estadios de Rest (Rest, 1968; Rest, Turiel & Kohlberg, 1969).

Porque los estadios lógicos o cognitivos de Piaget también satisfacen estos criterios (Kohlberg, 1966a, 1968), es lógicamente necesario que los

dos conjuntos de estadios sean isomórficos. Los estadios morales deben tener una organización o explicación lógica si es que son "verdaderos" estadios. En un estadio dado, cada aspecto del estadio debe implicar lógicamente cada uno de los otros aspectos, de suerte que hay una estructura lógica subyacente a cada estadio. Aún más, una secuencia invariante de estadios implica un *orden lógico* entre los estadios. El estadio 3 debe implicar al estadio 2 y no debe implicar al 4, y así sucesivamente. Tal orden lógico dentro de un estadio y entre los estadios, implica que ellos en sí mismos involucran operaciones o relaciones lógicas. En otras palabras, un estadio moral más alto, al menos parcialmente, perpetúa un estadio moral más bajo, porque comprende una estructura lógica más alta que acarrea una estructura lógica más baja.

Esto proporciona una explicación para el hecho de que el movimiento en el pensamiento moral tiene, usualmente, una dirección irreversible hacia adelante, una explicación que no requiere el supuesto de que la progresión moral está conectada al sistema nervioso o que está directamente causada por fuerzas físicas naturales. También ayuda a explicar por qué la secuencia gradual de los estadios es invariante. La secuencia representa un orden interno lógico universal de los conceptos morales, no un orden universal que se encuentra en las prácticas educativas de todas las culturas o sugerido por las afirmaciones entre paréntesis de los cuadros III y IV. Esto indica que cada nueva diferenciación básica, hecha en cada estadio, lógicamente depende de la diferenciación previa a ella; el orden de las diferencias no podrá ser otro del que es.

Pero el isomorfismo de los estadios cognitivos y morales no significa que el juicio moral sea sencillamente la aplicación de un nivel de inteligencia a los problemas morales. Creemos que el desarrollo moral es su propio proceso secuencial, antes que el reflejo del desarrollo cognitivo en un área de contenido levemente diferente. Un niño privado de toda estimulación social moral hasta su adolescencia podría, tal vez, desarrollar en la adolescencia el pensamiento lógico "de principios" u operacional formal, pero aún tendrá que, antes de desarrollar principios morales, atravesar por todos los estadios de la moralidad, en vez de reflejar automáticamente sus principios cognitivos en una forma de pensamiento considerada moralmente como de principios. Aun cuando los estadios morales no son simplemente aplicaciones especiales de los estadios lógicos, los estadios lógicos deben ser *previos* a los estadios morales, porque ellos son más generales. En otros términos, se puede estar en un determinado estadio lógico y no en el estadio moral paralelo, pero a la inversa no es posible.