

Resumiendo, hay un *paralelismo* o *isomorfismo* correlativo, uno a uno, entre los estadios cognitivos y morales, pero esta correspondencia no significa una elevada o perfecta correlación empírica entre los dos. Esto es porque una persona en un determinado estadio cognitivo puede estar en lo moral uno o más estadios por debajo. Nuestra teoría pronostica que todos los niños en un estadio moral dado superarán la tarea cognitiva del estadio equivalente, pero no todos los niños de un estadio cognitivo dado superarán la tarea moral equivalente. Los resultados de tres estudios relevantes concuerdan con tal pronóstico. Se encontró que:

1. Casi todos los chicos (93%) entre 5 y 7 años que superaron una tarea de razonamiento moral en el estadio 2, superaron una tarea correspondiente de reciprocidad o reversibilidad lógica. Sin embargo, muchos chicos (52%) que superaron la tarea lógica no superaron la tarea moral. (Kohlberg & De Vries, 1969).

2. Pocos chicos (16%) entre 9 y 11 años, que estaban en los estadios convencionales (estadios 3 y 4) de la moralidad, fallaron en una tarea correspondiente que involucraba la inversión de la reciprocidad en una tarea cognitiva de asunción de roles. Algunos (25%) que superaron la tarea de asunción de roles no alcanzaron el juicio moral convencional (Selman, 1971).

3. Todos los adolescentes y adultos que usan el razonamiento del estadio 5, o del 6, son capaces de razonamiento formal según el péndulo de Inhelder y Piaget y en problemas de correlación. Muchos adolescentes y adultos capaces de esto último no muestran un razonamiento moral propio del estadio 5 o del 6 (Kuhn, Langer y Kohlberg, 1971).

Estos descubrimientos apoyan lo que todos sabemos: se debe ser cognitivamente maduro para razonar moralmente, pero se puede ser sagaz y jamás razonar moralmente. Los descubrimientos están también apoyados por hallazgos que relacionan el juicio moral al cociente intelectual o edad mental. Aunque la edad mental en los tests comunes de inteligencia no es una indicación directa del estadio cognitivo de Piaget, las dos clases de tests se correlacionan muy bien ( $r = 70-80$ , Kohlberg & De Vries, 1969). De acuerdo con esto, los tests de cociente intelectual se correlacionan con la madurez moral, pero no tan bien como lo hacen los tests de Piaget (Kohlberg & De Vries, 1969).

D. COMPONENTES Y ANTECEDENTES AFECTIVO-VOLITIVOS DEL DESARROLLO DEL JUICIO MORAL. Una razón para la asimetría entre nivel cognitivo y nivel de juicio moral pudiera ser que el potencial cognitivo no es actualizado en el juicio moral en razón de un factor volitivo o desiderativo. Es obvio para el propio interés razonar al nivel más alto en el dominio cognitivo, pero es

mucho menos claro que sea así en el dominio moral. El estadio 6 puede ser la moralidad cognitivamente más avanzada, pero, tal vez, aquellos capaces de razonar de ese modo no deseen ser mártires como Sócrates, Lincoln o King, y preferan razonar en un nivel más bajo.

Digámoslo de una manera algo diferente; todos sabemos que es más fácil pensar razonablemente acerca de asuntos físicos que sobre cuestiones morales, y esto puede deberse a la desorganización de la voluntad, el deseo y la emoción en el dominio moral. Esta es una ampliación del resultado logrado por Alston (1971), cuando distingue entre tener y usar un concepto, y señala que una persona "podría de un modo plausible poseer los conceptos de los estadios 4, 5 o 6 aun cuando no los emplee habitualmente en su pensamiento moral" (p. 270). Pero esta explicación de la discrepancia entre el nivel lógico-intelectual y el nivel moral no es adecuada, porque no hay tan gran discrepancia entre comprensión y uso del pensamiento moral. Los estudios de Rest indican que los sujetos muy raras veces entienden modos más altos de pensar que ellos no usen ya espontáneamente. Aunque la explicación no es adecuada, sin embargo, aclara algunos de los "deslizamientos" en la correlación relativamente baja entre las evaluaciones de la inteligencia y del juicio moral (ver Rest, 1971).

Las discusiones sobre cognición y afecto normalmente fracasan por el supuesto de que cogniciones y afectos son estados mentales diferentes, que conducen a la pregunta: "¿Cuáles tienen cuantitativamente mayor influencia en el juicio moral, los estados cognitivos o los estados afectivos?" En contraste con las teorías emotivas irracionales del desarrollo moral, tales como las de Durkheim y Freud, la visión cognitiva-del-desarrollo sostiene que "cognición" y "afecto" son aspectos diferentes, o perspectivas, de los mismos acontecimientos mentales; que todos los acontecimientos mentales tienen ambos aspectos, cognitivo y afectivo, y que el desarrollo de las disposiciones mentales refleja cambios estructurales reconocibles en ambas perspectivas. Es evidente que los juicios morales a menudo involucran fuertes componentes emocionales, pero esto de ningún modo reduce el componente cognitivo del juicio moral, aunque pueda implicar el de alguna manera diferente funcionamiento del componente cognitivo respecto al implicado en áreas más neutras. El cálculo de un astrónomo que afirma que un cometa hará impacto en la tierra, será acompañado de una fuerte emoción, pero esto no hace a su cálculo menos cognitivo que el cálculo de la órbita de un cometa que no tenga consecuencias para la tierra. Así como para entender el desarrollo del juicio científico la fuerza cuantitativa del componente emocional es irrelevante respecto a la importancia teórica de la estructura cognitiva, así también el papel cuantitativo del afecto es

relativamente irrelevante para comprender la estructura y desarrollo del juicio moral.

Sin embargo, el ejemplo del astrónomo es engañoso en cuanto a que aspectos afectivos del funcionamiento mental entran en el juicio moral de un modo diferente que en los juicios científicos. Los juicios morales son en su mayoría acerca de los sentimientos e intuiciones de las personas, y en una gran extensión expresan y están justificados en referencia a los sentimientos de quien juzga. El desarrollo del sentimiento tal como entra en el juicio moral es, no obstante, un desarrollo de estructuras con un fuerte componente cognitivo. Como ejemplo, presentamos en el cuadro IV seis estadios en el desarrollo de los sentimientos de temor, vergüenza y culpa tal como entran en el juicio moral. La emergencia de la autocondena como un sentimiento distintivo en el juicio moral es un escalón más alto en una serie de diferenciaciones que, como todas las diferenciaciones en el desarrollo, son de naturaleza cognitiva. Esta serie de diferenciaciones está relacionada a aquellas (presentadas en el cuadro III) comprendidas dentro del desarrollo de la vida humana, que según lo que se ve no es un concepto "afectivo". Ambas brotan de las diferenciaciones centrales involucradas en los estadios como un todo (Cuadro I). Esto es demostrado por el hecho de que hay una buena correlación empírica entre el estadio de un niño en cuanto al concepto de la vida y en cuanto al concepto de la culpa. Aún más, el deslizamiento entre el desarrollo lógico y el moral no es particularmente grande en el área que comprende los conceptos de sentimientos. Así, el estadio de un niño en lo que respecta a los "conceptos de sentimientos morales" se correlaciona bien con su estadio relativo a los conceptos no afectivos, y se correlaciona con el cociente intelectual tan bien como lo hacen los conceptos no afectivos.

En general, entonces, la cualidad (como opuesta a la cantidad) de los afectos involucrados en el juicio moral está determinada por su desarrollo cognitivo-estructural y es parte y parcela del desarrollo general de las concepciones de un orden moral en el niño. Dos adolescentes que piensan en robar, pueden tener el mismo sentimiento de ansiedad en las bocas de sus estómagos. Un adolescente (estadio 2) interpreta el sentimiento como "ser gallina" y lo ignora. El otro (estadio 4) interpreta el sentimiento como "la advertencia de mi conciencia" y decide en consecuencia. La diferencia en la reacción está en los aspectos cognitivo-estructurales del juicio moral, no en la "dinámica" emocional en tanto tal.

E. COMPONENTE Y ANTECEDENTE DE LA ASUNCIÓN SOCIAL DE ROLES EN EL DESARROLLO DEL JUICIO MORAL. Una más adecuada aclaración de la confusión entre

inteligencia y juicio moral contrasta lo físico-intelectual no con lo afectivo sino con lo social. Como lo documentaremos, los conceptos morales son esencialmente conceptos de relaciones sociales tal como se manifiestan en las instituciones sociales. Las concepciones de roles complementarios, definidas por reglas o expectativas compartidas, son comunes a todas las instituciones o interacciones sociales. Desde los brillantes análisis de Mead (1934) y Baldwin (1906), los sociólogos y psicólogos sociales han reconocido siempre, claramente, que el conocimiento y el juicio sociales difieren del conocimiento de objetos físicos porque aquéllos involucran la "asunción de roles". El significado primario de la palabra social es la distintivamente humana estructuración de la acción y del pensamiento a través de la asunción de roles, a través de la tendencia a reaccionar ante los otros como arte sí mismo y a reaccionar a la propia conducta desde el punto de vista de los otros. El lugar central de la asunción de roles para el juicio moral está reconocido en la noción de que el juicio moral se basa en la simpatía por los otros, tanto como en la noción de que el juez moral debe adoptar la perspectiva del "espectador imparcial" o del "otro generalizado", noción central para la filosofía moral desde Adam Smith a Roderick Firth.

Una gran parte de la variación en el nivel del juicio moral que permanece después que la variación intelectual ha sido eliminada, es explicada por factores sociales del medio ambiente que pueden ser llamados "cantidad de oportunidades para la asunción de roles". La teoría de Piaget (1932) ha enfatizado la participación en grupos de constitución homogénea como una fuente de la asunción moral de roles, mientras otras teorías enfatizan (Mead, 1934) la participación en las instituciones secundarias más amplias o en la familia misma (Baldwin, 1897). Los resultados de la investigación sugieren que todas estas oportunidades para asumir roles son importantes y que todas operan en una dirección similar para estimular el desarrollo moral más que para producir un sistema de valores particular. En cuatro culturas diferentes los chicos de clase media aparecieron como estando más avanzados en el juicio moral que los chicos de la clase baja contrapuestos. Esto no fue porque los chicos de la clase media favorecerían fuertemente un cierto tipo de pensamiento que correspondiera a un patrón prevaletante de la clase media. En cambio, los chicos de la clase media y de la clase obrera parecieron moverse a través de las mismas secuencias, pero los chicos de la clase media parecieron moverse más rápido y más lejos. En la muestra norteamericana fueron halladas similitudes pero aún más llamativas diferencias entre los participantes de un grupo homogéneo (chicos de clase popular) y los no participantes del mismo (chicos no seleccionados). Los estudios también sugieren que las diferencias del juicio

moral surgen parcialmente de, y parcialmente agregadas a, diferencias previas en las oportunidades para la asunción de roles en la familia del niño (participación familiar, comunicación, calor emocional, compartir decisiones, adjudicación de responsabilidades al niño, señalamiento de las consecuencias de la acción para los otros). Particularmente Holstein (1971) encontró que la magnitud del aliento de ambos padres a la participación del niño en la discusión (en una cinta grabada de las "diferencias reveladas" por la discusión madre-padre-hijo en situaciones de conflicto moral) era un correlato poderoso del progreso moral en el niño.

Una explicación del progreso moral diferencial en términos de asunción de roles es una explicación en términos de conocimiento social, que difiere de una interpretación emocional del progreso moral diferencial. El medio circundante que provee de las oportunidades para la asunción de roles no es necesariamente un medio ambiente cálido, amable, inductor de identificación, y un medio circundante despojado de oportunidades para la asunción de roles no es necesariamente frío o repelente. Una cierta cantidad mínima de calidez, en los grupos o instituciones a los que se enfrentan, se requiere si el niño o el adolescente ha de percibir un sentido de participación y pertenencia al grupo. De cualquier forma, las condiciones para una participación máxima del niño y su asunción de roles en el grupo, no son que reciba el máximo de afecto por parte del grupo, o que el grupo esté organizado en líneas de adopción comunales. En el extremo negativo, los ambientes impersonales, fríos, son también deficientes en cuanto a las oportunidades para la asunción de roles. En los orfanatos tradicionales una gran mayoría de chicos está todavía en el nivel preconvencional (estadios 1 y 2) a la edad de 16 años (Thrower, 1971). En el extremo positivo (como los ambientes que promueven el desarrollo moral) están, tanto cierto tipo de familia de clase media, como los kibbutzim, y no un medio ambiente especialmente cálido, o emocionalmente responsable, o personal (Bar Yam, & Kohlberg, 1971).

F. COMPONENTES Y ANTECEDENTES DE JUSTICIA EN EL DESARROLLO DEL JUICIO MORAL. Una implicancia obvia del sostener que el juicio moral descansa en la asunción de roles es que el juicio moral acarrea una preocupación por las consecuencias del bienestar. Esto es verdadero aun en el estadio 1. En todos los estadios los niños perciben valores básicos tales como el valor de la vida humana, y tienen la posibilidad de enfatizar y asumir los roles de otras personas y de otras cosas vivas. Un ejemplo de tal valoración espontánea y simpática fue la primera acción moral de mi hijo, que ocurrió a la edad de cuatro años. Por aquel tiempo, él se encontró con el movimiento pacifista

y vegetariano y se rehusó a comer carne, porque como él decía, "es malo matar animales". A pesar de la larga argumentación hecha a Hawk por sus padres acerca de la diferencia de matar justificada e injustificadamente, él permaneció vegetariano durante seis meses.

El ejemplo también indica que nuestros estadios morales no son una simple extensión de sentimientos de simpatía o altruismo hacia una cada vez más y más amplia clase de seres sensibles. Si éste fuera el caso, la preocupación de mi hijo respecto a matar animales habría sido clasificada como estadio 6, en vez de estadio 1, en la concepción de la vida humana (Cuadro III). Para entender los componentes cognitivo-estructurales de la asunción de roles más allá de las tendencias simpáticas, podemos completar la historia de mi hijo. Como la mayoría de las Palomas\* los principios de mi hijo reconocían motivos para matar justa o legítimamente. Una noche yo le leía a él un libro sobre la vida de los esquimales que involucraba una expedición para matar focas. Se enfureció durante el cuento y dijo: "¿Sabes?, hay una clase de carne que yo comería, la carne de esquimales. Es malo matar animales, así que está muy bien comerlos a ellos". Podemos reconocer fácilmente que mi hijo no sólo tenía un sentido de empatía, sino un sentido de justicia, aunque un sentido de justicia del "ojo por ojo, diente por diente", propio del estadio 1. La justicia, o reciprocidad e igualdad, es entonces, también, parte de la experiencia primaria de la asunción de roles en la interacción social (Erikson, 1950; Mead, 1934; Homans, 1950; Malinowski, 1929; Piaget, 1932), y creemos que es este componente de justicia el que es central para la transformación cognitivo-estructural de la asunción de roles implicada en el movimiento de estadio en estadio.

La unidad psicológica de asunción de roles y justicia en los estadios maduros de la conciencia moral es fácilmente reconocible. Por ejemplo, Tiliich (1966) dice que "la idea de justicia, las variadas formas de igualdad y libertad, son aplicaciones del imperativo para el reconocimiento de toda posible persona como persona". Pero esta unidad psicológica de empatía y justicia en la asunción moral de roles es también manifiesta en el comienzo mismo de la experiencia moral, en la respuesta de mi hijo, propia del estadio 1. Mi hijo "asume el rol de foca" en el sentido de experimentar empáticamente su difícil situación. Esto, a su vez, entraña un sentido de justicia propio del estadio 1, en tanto tratamiento igual de personas y focas; y un sentido de justicia y reciprocidad también correspondiente al estadio 1, en la demanda de una retribución de "ojo por ojo" para el cazador esquimal. Tales conceptos de justicia del estadio 1 se vuelven diferenciados, integra-

\* Se refiere a los pacifistas (N. del T.).

dos y universalizados con el desarrollo, hasta que eventualmente se convierten en el sentido moral de Tiliich, que pertenece al estadio 6.

Cuando pasamos de la asunción de roles a la resolución de roles conflictivos, llegamos al "principio" de justicia. Un conflicto moral es un conflicto entre exigencias rivales de la gente; "tú versus yo"; "tú versus una tercera persona". La precondición para el conflicto moral es la capacidad humana de asunción de roles. La mayoría de las situaciones sociales no son morales, porque no hay conflicto entre las expectativas de asunción de roles de una persona y de otra. Donde tales conflictos surgen, los principios que usamos para resolverlos, son principios de justicia. Usualmente, las expectativas o exigencias están integradas por reglas y roles consuetudinarios. Los principios para hacer reglas y distribuir roles (derechos y deberes) en cualquier institución, desde la familia al gobierno, son principios de justicia o equidad. En los estadios avanzados, el principio más fundamental de justicia es la igualdad, tratar por igual a todos los reclamos de las personas, sin mirar a las personas. Igualdad es el principio de la justicia distributiva; pero hay otra forma de justicia, justicia conmutativa o reciprocidad. Castigo por algo malo, recompensa por algo bueno, e intercambio contractual, son todas formas de la reciprocidad, la cual es igualdad en el intercambio. Argumentos acerca de qué es justo son, cualesquiera sean, argumentos sobre las exigencias relativas de igualdad (todo el mundo merece un ingreso mínimo decente) versus reciprocidad (sólo aquellos que trabajan duro recibirán la recompensa del trabajo duro), o argumentos sobre igualdad de libertad u oportunidad versus igualdad de beneficio.

Hemos sostenido que las "tendencias de la asunción de roles" y el "sentido de la justicia" están entrelazados. Aunque la asunción de roles en la forma de la simpatía a menudo se extiende más ampliamente que el sentido de la justicia, las formas de asunción de roles organizadas o "de principios" están definidas por estructuras de justicia. Para que los roles y reglas representen un orden sociomoral deben ser experimentados como representando *expectativas compartidas* o *valores compartidos*, y la común *compartibilidad* de las expectativas de reglas y roles en una institución descentralizada, centralmente en una estructura de justicia subyacente a las definiciones específicas de reglas y roles. Como aseveró Rawls:

El sujeto primario de los principios de la justicia social es la estructura básica de la sociedad, el ordenamiento de las instituciones mayores en un esquema de cooperación. Estos principios gobiernan la asignación de derechos y deberes y determinan los beneficios y cargas apropiados de la vida social (1971).

Porque los mecanismos centrales de la asunción de roles son estructuras de justicia, de reciprocidad e igualdad, las instituciones mejor organizadas en términos de justicia proveen de mayores oportunidades para la asunción de roles y un mayor sentido de coparticipación que las instituciones injustas.

El medio ambiente o las instituciones sociales no sólo facilitan el desarrollo moral al proveer de oportunidades para la asunción de roles, sino que su estructura de justicia es, también, un determinante importante de las oportunidades para la asunción de roles y el consecuente desarrollo moral. La formación de un sentido de justicia maduro requiere de la participación en instituciones justas. Estamos comúnmente comprometidos en el análisis del nivel de justicia percibido en ciertas instituciones para adolescentes, por ejemplo, escuelas secundarias y reformatorios, en tanto éstas influyen en el desarrollo moral de sus internos. Una información que implica sugiere que muchos reformatorios tienen un nivel oficial de justicia que es un estadio 1 con orientación de obediencia y castigo, mientras que la cultura correspondiente propia del interno tiene un estadio 2 con orientación de intercambio instrumental. Un interno con elevada participación en cualquiera de estas estructuras no es probable que progrese en el juicio moral, aun cuando en otro sentido pueda ser provisto con "oportunidades para asumir roles."

G. CONFLICTO, EQUILIBRIO Y CONJUNCIÓN COGNITIVOS EN EL DESARROLLO DEL JUICIO MORAL. Hemos dicho que los principios morales son formas estructurales cognitivas de la asunción de roles, centralmente organizados en torno a la justicia como igualdad y reciprocidad. Los conceptos de asunción de roles y justicia, entonces, proveen de significado concreto al supuesto cognitivo-del-desarrollo de que los principios morales no son, ni reglas externas internalizadas, ni tendencias naturales del yo propias de un organismo biológico, sino más bien los emergentes interactivos de la interacción social. Como lo manifestó Piaget:

En contraste con una regla dada, la cual fue impuesta desde un comienzo sobre el niño desde afuera... la regla de justicia es una suerte de condición immanente de las relaciones sociales o una ley que gobierna el equilibrio de ellas (1948, p.196).

Piaget arguye que, exactamente como la lógica representa un equilibrio ideal de las operaciones del pensamiento, la justicia representa un equilibrio ideal de la interacción social, con la reciprocidad y reversibilidad como

las condiciones centrales para ambos equilibrios, el lógico y el moral. Aunque el sentido de justicia no se desarrolla sin la experiencia de la interacción social, no es simplemente un espejo interno de las formas socialmente prescriptas de estas relaciones, así como no es la lógica una internalización de las formas lingüísticas de la cultura.

En la teoría de Piaget que nosotros seguimos, la noción de que los estadios lógicos y morales son interactivos está unida a la noción de que ellos son formas de equilibrio, formas de integrar discrepancias o conflictos entre el esquema de acción del niño y las acciones de los otros. Las oportunidades para asumir roles son oportunidades para experimentar conflictos o discrepancias entre las propias acciones y evaluaciones y las acciones y evaluaciones de los otros. Asumir un rol en una situación moral es experimentar un conflicto moral, por ejemplo, el conflicto entre mis deseos y exigencias y los tuyos, o los tuyos y los de un tercero. La integración está provista por los principios básicos de justicia de un estadio. El medio ambiente social, entonces, estimula el desarrollo al proveer de oportunidades para la asunción de roles o para la experiencia de conflictos sociomorales que pueden ser integrados por las formas de justicia en, o por sobre, el propio nivel del niño.

En contraste con esto, la exposición a estadios más altos de pensamiento presentados al niño por figuras significativas de su medio ambiente no es, probablemente, ni condición necesaria, ni condición suficiente, para un movimiento ascendente. En los estudios sobre exposición pasiva de Turiel (1966, 1969) y Rest (1971) la cantidad de cambio producida fue pequeña. Una razón para esto es que un niño en un estadio dado no comprende, necesariamente, mensajes del próximo estadio superior. Rest (1971) encontró que los únicos niños que comprenden mensajes de un estadio superior al suyo propio, son los que ya han mostrado un uso espontáneo sustancial (20%) de ese estadio de pensamiento, y estos niños responden a todo aprendizaje y asimilación de modelos de un estadio por arriba del suyo. Presumiblemente, entonces, el pasaje al próximo estadio involucra más bien un reconocimiento cognitivo interno que la mera adición desde afuera de un contenido más difícil. Siguiendo a la teoría cognitiva-del-desarrollo, Turiel (1969) postula que el conflicto cognitivo es el "motor" central para tal reorganización o movimiento ascendente. Para probar este postulado, Turiel condujo una serie de experimentos que enfrentaban a los niños con combinaciones variables de argumentos contradictorios provenientes de la estructura del mismo estadio, como lo ilustran los ejemplos en el cuadro IV. Sin entrar en detalles, los estudios proveen evidencia concreta para la noción general de que el cambio de estadio depende de una

reorganización conflicto-inducida. Lo que Turiel esperaba demostrar es que el estar expuesto a los efectos del estadio superior produce cambios, no a través de mensajes específicos, sino por proveer la conciencia de que hay otras, mejores y más consistentes, soluciones que las de los propios niños, forzándolos, así, a repensar su propia solución.

Si el análisis de Turiel es correcto, la exposición al próximo estadio superior prueba ser, solamente, el primero de una variedad de acontecimientos del medio ambiente que promueven el conflicto cognitivo. Otros son exposiciones a situaciones conflictivas morales reales, o verbales, no fácilmente resolubles en el propio estadio del niño, y que están en desacuerdo con, y en medio de, otras situaciones de conflicto significativas. Todas estas fuentes de conflicto han sido combinadas en las clases morales de discusión conducidas por Blatt (Blatt, 1969; Blatt & Kohlberg, 1971). En algunas de estas clases el maestro presentó dilemas y argumentos centrales entre estadios adyacentes (o sea, estadio 2 versus estadio 3, etc.) y esto condujo a la mayoría de los chicos a moverse un estadio hacia arriba, progreso que los grupos de control conservaban un año después. En otras clases los chicos simplemente discutían dilemas morales sin la conducción del maestro. Los argumentos entre estadios adyacentes a menudo se desarrollaban naturalmente, y hubo cambios considerables que variaban con la clase, habilidad e interés en la libre discusión. (En los grupos sin líder y con gran interés en la discusión, el cambio hacia arriba fue tan grande como lo fue en los grupos conducidos por el maestro.)

Estos descubrimientos de Blatt sugieren que los efectos de las discusiones morales, producidas espontáneamente sobre el juicio moral, pueden ser entendidos en los términos teóricos que hemos bosquejado, aquellos que incluyen conflictos cognitivos en el niño y la subsecuente reorganización en el próximo nivel de pensamiento.

#### IV. Los estadios morales como una jerarquía de formas de integración moral

Podemos resumir la teoría cognitiva-del-desarrollo como un reclamo de que (a) el juicio moral es un proceso de asunción de roles que (b) tiene una nueva estructura lógica en cada estadio paralela a los estadios lógicos de Piaget; esta estructura es mejor formulada como (c) una estructura de justicia que (d) es progresivamente más comprensiva, diferenciada y equilibrada que la estructura precedente. Para concretar estos reclamos, podemos trazar la progresión de la asunción de roles, o estructura de justicia, a través de los estadios. Esto mostrará cómo cada estadio es capaz de



hacer cosas que el anterior no podía, como es una estructura más diferenciada, *compreensiva e integrada* (equilibrada) que la que le precedió.

Aunque el estudio psicológico del mayor equilibrio de los estadios sucesivos no pueda ser usado para construir directamente criterios de adecuación ética, puede ser útil el aislar estos criterios, los cuales, entonces, requieran defensa filosófica. El debate ético normativo, por lo general, se centra en torno a la evaluación de teorías normativas que constituyen varias formas de nuestros estadios 5 y 6. De cualquier modo, es claramente evidente que el estadio 4 es más adecuado que el estadio 3 y que el estadio 3 lo es más que el 2, etc. Nuestro análisis del sentido exacto en el cual se da este caso proporciona algunos criterios para evaluaciones más polémicas. Si el estadio 6 puede ser mostrado como teniendo las mismas propiedades relativas al estadio 5 que las que el 5 tiene en relación al 4, y si estas propiedades son reconocidas como haciendo al estadio 5 mejor que el estadio 4, entonces nosotros hemos construido un argumento referido a por qué el estadio 6 es mejor que el estadio 5. Nuestro procedimiento será mostrar (a) la nueva operación lógica presente en cada estadio, (b) el modo en el cual esta operación crea una nueva y más integrada o equilibrada forma de justicia a medida que (c) esta noción de justicia forma el núcleo de un orden sociomoral.

**A. Estadios 1 y 2.** Tempranamente informamos que todos los niños en el estadio 2, o en los más altos, eran capaces de pasar los tests de Piaget acerca de la reciprocidad o reversibilidad lógica. El niño sabía que era hermano de su hermano, o que una persona que estaba frente a él tenía la mano derecha contrapuesta a su propia mano izquierda. Los niños del estadio 1 que fallan en estas tareas de reciprocidad lógica, piensan que los actos o personas malas estarán, y deberán estar, seguidos por malos acontecimientos (castigo), pero ellos no definen "justicia" como intercambios iguales recíprocos entre distintos individuos. El estadio 1 define, así, el "orden sociomoral" en términos de diferencias de poder del *status* y posesiones, más que en términos de igualdad o reciprocidad. Los "principios" que mantienen el orden social son la obediencia del débil al fuerte y el castigo por parte del fuerte a aquellos que se desvían. Como ejemplo, un hijo debe dar dinero a su padre, dinero que el hijo ha prometido y que ha ganado, porque "es su padre, el padre es su dueño, tiene que hacer lo que él le dice"; o un "perturbador" debe ser quien sea enviado en una misión suicida en el ejército "porque él es malo y tiene que hacer lo que el capitán dice". En contraste con esto, el estadio 2 tiene un claro sentido de equidad como igualdad cuantitativa en el intercambio y distribución entre indivi-

duos. Positivamente, prescribe actos de reciprocidad concebidos como intercambios equitativos de favores o golpes, o actos de cooperación en términos de una meta de la cual cada persona obtiene igual parte; negativamente, estima correcto la no interferencia en la esfera del otro, por ejemplo, "No debes herirme o interferir conmigo, y yo no debo herirte o interferir contigo". Donde la acción social o moral requiere más que esto, se convierte para el estadio 2 tanto en un asunto de capricho egoísta ("lo que tiene ganas de hacer") o, en otro caso, en una "inapropiada" extensión del intercambio individual y de la igualdad de conceptos (por ejemplo, los sujetos del estadio 2 frecuentemente dicen que se debe robar una droga para salvar la vida de un amigo "porque tú puedes necesitar que él haga algún día lo mismo por ti").

**B. Estadio 3.** El límite del estadio 2 está revelado en su respuesta a las tareas de asunción de roles en las cuales el estadio 3 tiene éxito. Selman (1971) usó dos tareas de asunción de roles que distinguen a los niños en (o por sobre) el estadio 3 de aquellos que están por debajo del estadio 3. El primero fue un juego de acertijo que pide al niño esconder una moneda que el otro niño anticiparía que quien la escondía trataría de anticiparsele. Una respuesta inmadura sería esconder la moneda "porque el otro chico quiere la moneda". Una respuesta madura sería "El podría pensar que yo trataré de embromarlo al esconder la moneda para que no pueda encontrarla". El ochenta y cuatro por ciento de los niños en el estadio 3, o más arriba, superaron esta tarea: es decir, el prerrequisito cognitivo de estadio 3 es el reconocimiento de una orientación simultánea o mutuamente recíproca. Esta reversión o inversión de una orientación originalmente recíproca es la operación lógica central para la asunción moral de roles. Esto está ilustrado por la segunda tarea de Selman: comprensión de la Regla de Oro. Casi todos los niños del estudio fueron capaces de afirmar la fórmula "Haz a los otros lo que quieras que los otros te hagan a ti". Se les preguntó, entonces, "¿Por qué es esta una buena regla?" y "¿Qué te recomendaría ella que hicieras si alguien te pegara en la calle?" A la última pregunta la mayoría de los niños de 10 años contestó "Devolver el golpe, haz a los otros lo que los otros te hacen a ti". Ellos interpretaron la Regla de Oro como reciprocidad del estadio 2, reciprocidad de intercambio efectivo o revancha, en vez de hacerlo en los términos de la reciprocidad *ideal* del estadio 3, que abarca la consideración de qué quisieras tú si estuvieras en el lugar del otro. Su justificación de la Regla de Oro fue también del estadio 2: "Si tú sigues la Regla de Oro, los demás serán, a su vez, amables contigo". Los

niños capaces de interpretar correctamente la Regla de Oro estaban en el estadio 3, o más arriba, en la escala del juicio moral. El esfuerzo intelectual requerido para la comprensión de la fórmula es indicado por un muchacho de diez años en el estadio 3: "Bien, la Regla de Oro es la mejor Regla, porque si fueras rico podrías soñar que eres pobre y cómo se siente eso, y luego el sueño volverá a tu cabeza y recordaras y ayudarás a hacer las leyes de este modo". La dificultad en comprender la Regla de Oro está en imaginarse a uno mismo en dos diferentes roles orientados uno al otro.

El sentido de justicia del estadio 3 se centra más bien en el ideal de reciprocidad imaginativa de la Regla de Oro, que en el intercambio. Relacionada con esto está la concepción de equidad del Estadio 3; esto es, que es equitativo dar más a una persona más desamparada, porque se puede asumir su rol y hacer algo por su desamparo. Ambos ideales, de reciprocidad y equidad, orientan la obligación hacia una ayuda inicial unilateral seguida de gratitud, más que a un estricto intercambio parejo. Desaprobaban la venganza porque ni es la reciprocidad de la Regla de Oro, ni restaura la relación. Como señala Piaget, lo que el niño llega a considerar como justo es "primariamente la conducta que permite apoyar indefinidamente la reciprocidad... el niño pone el perdón sobre la revancha, no por debilidad sino porque 'no tiene fin la venganza' (citado por un niño de diez años)" (Piaget, 1948, p.323). De manera característica, entonces, una concepción de la justicia, propia del estadio 3, está integrada con una concepción de una buena (positiva y estable) relación interpersonal. El orden social moral es concebido como primariamente compuesto por relaciones diádicas de mutua asunción de roles, afecto mutuo, gratitud e interés por la aprobación de uno al otro.

Pero la asunción ideal de roles del estadio 3 es limitada, porque es indeterminada. Quien está comprometido en la práctica de la Regla de Oro no requiere de la persona cuyo rol él asume para sí, que obre, a su vez, de acuerdo con esa regla. La Regla de Oro como asunción ideal, diádica, de roles no llega a una determinada, equilibrada o justa solución de los conflictos morales, porque ella no nos dice el rol de quién asumir. ¿Debe el marido ponerse en el lugar del farmacéutico, o en el de su mujer, al decidir si robar o no la droga? Generalmente el estadio 3 decide asumir los roles de aquellos con quienes tiene vínculos; también tiene un repertorio de estereotipos de gente "atrayente" o de gente "insignificante" que tienden hacia la misma decisión. Uno debe asumir personalmente el rol de la propia mujer, no el del farmacéutico, y esto es consistente con la aprobación general. El "espectador imparcial" se pone a sí mismo en el lugar de Heinz y ve cuán desesperado estaba y también cuánto necesitaba de la medicina", dice

un muchacho del estadio 3. En el estadio 3, la asunción de roles está guiada por, y coagulada en, un recetario de virtudes y estereotipos de roles. En verdad, como Adam Smith en su excelente exposición de los elementos de psicología moral del estadio 3 (*Teoría de los sentimientos morales*, 1759) demuestra, hay una adaptación entre nuestras nociones de las virtudes y su significado natural como facilitación de la asunción de roles, o simpatía con el agente individual y el motivo de un acto.

En suma, las nociones del estadio 3 convienen mejor a las instituciones de la familia y la amistad, que pueden ser fundadas en relaciones interpersonales, concretas, positivas. Pero sus límites son claramente captados en la idealizada ética cristiana que dice, "Actúa como si toda la gente se amara mutuamente, y si encuentras a una persona que no responde con amor al amor, entonces pon la otra mejilla". En la práctica, la mayoría de aquellos que piensan y viven esta ética también dan al César lo que es del César. Lo que es del César es la moralidad de la ley, del orden y del gobierno, propia del estadio 4.

C. **Estadio 4.** Hemos visto que en el estadio 3 la concepción de la asunción de roles y de la justicia no podría ser fácilmente extendida más allá de las relaciones interpersonales diádicas concretas. El estadio 4 resuelve este problema al definir la justicia en términos de un sistema, un orden social de roles y reglas que son compartidas y aceptadas por toda la comunidad, y que constituyen la comunidad. En términos de asunción de roles, esto significa que cada agente debe dirigirse hacia la orientación de otro como parte de un sistema más amplio, compartido, al cual pertenecen ambos, y hacia el cual todos están orientados.

Correspondientemente, la justicia no es más asunto de reciprocidad o igualdad real o ideal entre los individuos, como diadas, sino un asunto de las relaciones entre cada individuo y el sistema. Los problemas de reciprocidad positiva son problemas de la relación del trabajo y mérito individual con las recompensas del sistema, "un buen día de trabajo, para un buen día de paga"; el mérito debe ser recompensado por el sistema y todo individuo debe contribuir con la sociedad. De acuerdo con esto, la reciprocidad positiva del estadio 4 es intercambio o recompensa al esfuerzo o al mérito, no intercambio personal de bienes o servicios. La reciprocidad negativa está aun más claramente centrada en el sistema social: la venganza es el derecho de la sociedad y no es concebida como venganza sino como "el pagar tu deuda a la sociedad". El elemento de igualdad de la justicia aparece primariamente en términos de la administración uniforme y regular de la ley, y como equidad en un orden de mérito. La desigualdad social es

permitida cuando es reciproca al esfuerzo, a la conformidad moral, al lento, pero favorecer inequitativamente a "ociosos" e "inmorales", pobres, estudiantiles, etc., es rechazado con firmeza.

Parece, entonces, que la justicia del estadio 4 es primariamente un principio para el orden social más que para la elección moral personal. Aun más, no es un principio ideal para arreglar el orden social, sino un patrón para mantener la distribución de recompensa y castigo en un sistema ya existente. En el estadio 4, la justicia y el mantenimiento de las reglas básicas y estructura de la sociedad son poco más o menos lo mismo.

Hemos enfatizado como clave de definición del estadio 4 el ser una perspectiva del mantenimiento-de-la-ley (o regla)-y-el-orden. Otros psicólogos morales (Freud, Piaget) han fallado al distinguir entre la perspectiva del *mantener-las-reglas-y-la-autoridad* del estadio 4 y la perspectiva del *obedecer-las-reglas-y-la-autoridad* del estadio 1. A raíz de esta confusión Piaget y Freud han tratado la orientación del estadio 4 como un estadio primitivo de internalización directa de mandamientos externos. Sociólogos de la moral, tales como Durkheim, describen más adecuadamente el aspecto de mantenimiento-de-reglas de la moralidad del estadio 4 y están en lo correcto al verlo como la moralidad "normal" adulta de cualquier sociedad. En todas las sociedades estudiadas, el estadio 4 es el modo más frecuente de juicio moral en los adultos. Pero nuestros datos, que indican que es un emergente avanzado de la secuencia de estadios previos efectivamente diferente a ellos, sugieren que no es ni una internalización directa de las reglas y creencias colectivas corrientes de los adultos (Durkheim), ni una internalización primitiva de los tabúes parentales y la autoridad (Freud, Piaget). Porque el estadio 4 refleja un paso tardío en la asunción de roles, tiene un núcleo más "racional" que lo que muchos científicos sociales han creído.

D. **Estadio 5.** Algunos filósofos morales y científicos sociales han arguido que debemos contentarnos con la ética normativa del estadio 4 porque (a) todas las normas y valores son relativos, así es que no hay fundamento mejor para la moralidad que el de nuestra propia cultura, y (b) las normas morales no fundadas en la creencia colectiva son tan insatisfactorias para sus proponentes como para los demás. En la visión de sociólogos como Durkheim (1924) y Sommer (1906), o de filósofos organicistas como Hegel o Bradley (1962), una moralidad más ideal y abstracta es una construcción ficticia, desgajada de la realidad social e incapaz de asegurar acuerdo social o sustento emocional. Nuestra investigación "refuta" estas pretensiones al demostrar que, independientemente de las construcciones intelectuales de

los filósofos morales y de los intelectuales, surgen moralidades más allá del estadio 4 que representan un cuerpo sustancial (25%) de la sociedad y que manejan más adecuadamente los problemas morales que lo que lo hace el estadio 4.

Los límites obvios de la perspectiva del estadio 4, orientado a *mantener las reglas y el orden social*, son (a) que no define obligaciones claras para la gente que está fuera del orden (por ejemplo, nación-estado) o para los que no reconocen las reglas del orden propio de uno mismo; y (b) que no provee de guías racionales para el cambio social, para la creación de nuevas normas o leyes. El desarrollo central del estadio 5 es la elaboración de una propuesta "racional" para *hacer leyes o reglas*, una perspectiva de elaboración-de-leyes que está claramente distinguida de la perspectiva de mantenimiento-de-leyes.

El estadio 1 confunde completamente estas dos perspectivas, por ejemplo, un chico de diez años de edad nos dice, "Deberíamos tener una ley para que los chicos menores de diez años tengan que estar en la cama a las ocho. Así no se meterían en problemas". El estadio 3, en el mejor de los casos, aconseja al legislador tomar la perspectiva de quien obedece la ley, sin especificar lo que la perspectiva del legislador requiere además de la simpatía para con quien obedece. En el estadio 4 la perspectiva del legislador es confundida con la perspectiva de quien mantiene la ley; no es la perspectiva de un individuo racional, es la perspectiva de la "sociedad" la cual, si es democrática, es la perspectiva de la "voluntad general". Esto está expresado como:

Opino que nadie debe desobedecer ninguna ley. Mucha gente debe haber pensado en pasarla por alto, una minoría equivocada... La ley sigue siendo aun la voluntad de la gente.

El estadio 4 es, primariamente, mantenimiento de la ley y el legislador, como el ciudadano, tiene una perspectiva determinada en primer lugar por las leyes y valores dados de la sociedad, que él debe mantener.

En contraste, el estadio 5 tiene claramente una perspectiva necesaria para la creación racional de leyes *ex nihilo*, más que de mantenimiento y de consolidación de reglas. Un elemento de esta perspectiva es el utilitarismo de regla. Ahora bien, todavía el estadio 4 justifica la obediencia a la regla con el fundamento de que "si una persona comienza quebrantando la ley, todo el mundo lo hará y el resultado será el caos". Pero esta forma de "utilitarismo de regla" justifica toda regla alguna vez dictada; y no es ayuda el especificar cuáles leyes han de ser dictadas. Así, en el estadio 4 el



"utilitarismo de regla" es definido en términos de consecuencias para el mantenimiento de una sociedad dada, cuyo valor es tomado como garantido. En contraste, en el estadio 5 las consecuencias son definidas en términos de criterios para una heliografía de la sociedad, criterios por los cuales una ley o sociedad puede ser considerada como mejor que otra. La confusión del estadio 4 entre una perspectiva de mantenimiento-de-la-ley y la perspectiva de hacer-la-ley es la confusión entre lo que Rawls (1968) denomina "justificar una acción que está sujeta a una práctica" y "justificar la práctica". Lo central en el estadio 4 está en "justificar una acción que está sujeta a una práctica"; la respuesta a "¿Por qué debe el juez castigar al criminal?" es "Porque él quebrantó la ley y fue hallado culpable". El estadio 4 llevará adelante "la justificación de la práctica" en referencia a las consecuencias para el bienestar. La respuesta a "¿Por qué hemos de tener juicios y castigos?" es "Para detener a la gente en la comisión de crímenes y en la damnificación de los buenos ciudadanos". Pero esto es solamente una justificación de la institución ante otros ciudadanos; no es ni justificar la particular forma de la práctica, ni un criterio para mejorar la práctica.

La distinción entre las perspectivas de *mantenimiento-de-la-ley* y *creación-de-la-ley* está también expresada en dos diferentes actitudes de respeto por la ley y por la sociedad. En el estadio 4 se trata de defender el orden contra sus enemigos. Tanto la hostilidad como la penalidad para con los criminales, disidentes, y enemigos externos se alimentan de, y alimentan a, el respeto por la ley, la nación, y Dios, que son atacados por estos enemigos. El propósito de la ley y el orden es defender al ciudadano individual ("el buen norteamericano") contra el enemigo común, y el enemigo es definido como alguien que no respeta la ley y el orden. La actitud de *mantener-la-ley* confunde el propio interés y bienestar individual del defensor de la ley con el mantenimiento de la estructura colectiva. También confunde el núcleo de la estructura colectiva con aquello que los enemigos atacan (por ejemplo, la propiedad privada es concebida como el núcleo de nuestra sociedad, más que como un acuerdo institucional para maximizar el bienestar de los individuos que constituyen la sociedad).

Cuando la atención se transfiriere de la defensa de la ley y el orden a la legislación necesaria para la maximización del bienestar de los individuos, una completamente diferente actitud de respeto aparece involucrada. La función de la ley, entonces, es vista más bien como determinación judicial entre los derechos de propiedad e intereses de un grupo de individuos en cuanto opuesto a otro, que como protección a los derechos de propiedad de todos los ciudadanos decentes. Tal determinación requiere de concepciones de justicia o libertad e igualdad anteriores a los derechos de

propiedad, tanto como de un modo racional de calcular el bienestar económico. Y debe estar basada en reglas de procedimiento que son formalmente justas o imparciales. De entre estas reglas de procedimiento, la democracia constitucional es principalísima. El estadio 4 eleva la regla de la mayoría, o la voluntad general, a una entidad sagrada, mientras que la noción de democracia del estadio 5 es la de procedimientos mecánicos que aseguran la representación de los individuos o minorías pluralistas y que hacen a la ley o a la sociedad atractivas para todos sus miembros.

Los acuerdos de procedimiento llamados Democracia Constitucional pueden hacer a la ley y a la sociedad atractivas para los miembros racionales porque descansan en su consentimiento, proveen igual representación para sus propios intereses e incluyen una Declaración de Derechos que protege sus libertades individuales (derechos naturales anteriores a la ley y a la sociedad). Es claro que estos acuerdos de procedimiento son previos a, y más "sagrados" que (a) las reglas concretas que ellos generan, y que (b) la efectiva coacción de estas reglas en casos particulares. Para el estadio 5 es más importante mantener las disposiciones del debido proceso para los criminales; para el estadio 4, asegurar el fallo condenatorio de un criminal particular.

Cuando nos volvemos hacia las reglas de procedimiento del estadio 5 para legislar, encontramos que todas ellas invocan uno u otro elemento de la noción de contrato. Esta noción de contrato social es un principio legislativo de procedimiento que presupone que ambos, quien obedece a la ley y quien hace la ley, tienen la orientación apropiada, y que quien hace la ley ha recibido el consentimiento racional de los individuos que constituyen la sociedad. Para el estadio 5, en general, todo sacrificio del propio interés racional a fin de mantener las expectativas de los demás está contractualmente definido; por ejemplo, las obligaciones matrimoniales y familiares y las obligaciones laborales. Todavía más, la concepción de contrato del estadio 5, como un procedimiento para la generación de reglas, contrasta con la concepción de contrato del estadio 4, como compromiso con reglas y expectativas preexistentes. Aunque el estadio 4 reconoce la importancia de mantener la propia palabra, tal mantener la propia palabra es guardar el propio compromiso con las obligaciones de los roles definidos por la sociedad (por ejemplo, guardar los votos matrimoniales), no una definición de la obligación por mutuo acuerdo.

El contrato social, que es la base del orden sociomoral del estadio 5, es una concepción de la justicia que presupone reciprocidad de los participantes en el acuerdo e igualdad entre ellos previa al acuerdo, aunque la forma del acuerdo toma prioridad sobre la justicia sustantiva, una vez que

el acuerdo ha sido alcanzado. Contrato y debido proceso son fundamentales y, porque los contratos no pueden ser anulados sin la libertad de los contratantes, la libertad toma prioridad de modo característico sobre los otros elementos de la justicia (reciprocidad e igualdad) en la visión del estadio 5. En conformidad con esto, la concepción típica de la justicia distributiva, propia del estadio 5, es la de igualdad de oportunidades: esto significa igualdad de libertad formal para alcanzar igualdad sustantiva. Para el estadio 4, la injusticia social es fallar en la recompensa al trabajo y en el castigo al mérito; para el estadio 5 es fallar en dar igualdad de oportunidades al talento y al interés.

Hemos enfatizado al estadio 5 más bien como una perspectiva legislativa que como una perspectiva moral, porque en el desarrollo ontogenético la formación de una perspectiva legislativa en el estadio 5 ocurre antes que la formación de una perspectiva de hacer-reglas-morales en ese estadio. El utilitarismo de regla fue el primero históricamente desarrollado como un principio de legislación o de reforma legislativa, diseñado más bien para validar y calificar los reclamos de la ley y el Estado, que para validar reglas morales en cuanto tales. Pero es importante reconocer que la filosofía moral crítica y la democracia constitucional llegaron juntas en el mundo occidental, primero en Atenas, luego en el pensamiento europeo de la Reforma. Para ver por qué este podría ser el caso, consideremos nuestro descubrimiento de que el estadio 5 presupone lo que Piaget denomina pensamiento operacional formal. Las operaciones formales son operaciones lógicas sobre operaciones, que combinan todas las posibilidades y originan el pensamiento hipotético deductivo. Las regularidades o "leyes" no son más simples inducciones o correlaciones empíricas, sino que son vistas como ejemplificaciones de posibilidades lógicas universales. Una implicación del reconocimiento de posibilidades es un sentido de arbitrariedad del propio rol y del propio sistema de reglas del individuo, y con este sentido el amanecer del pensamiento crítico o metaético. La capacidad operacional formal de pensar acerca del pensamiento es, en el ámbito moral, la capacidad de pensar acerca del juicio moral, más que pensar acerca de la gente, acontecimientos e instituciones. El desarrollo de las operaciones formales, entonces, permite al niño un nuevo nivel de reflexión, en el cual puede ver a los sistemas de ideas como sistemas arbitrarios completos en sí, y puede tomar en cuenta las cuestiones críticas "meta" distintivas de la filosofía moral. Exactamente como el adolescente pregunta "¿Qué es ser lógico o científico?", "¿Qué es una base válida de la lógica o la ciencia?", etc., así él también pregunta "¿Qué es ser moral?", "¿Qué es un fundamento válido para la ética?" De manera diferente a los relativistas egoístas del

estadio 2, que equiparan "debe" con sus deseos e intereses, los adolescentes relativistas descartan la categoría de "debe" con fundamentos metaéticos del relativismo.

Además, la pregunta "¿Por qué debería ser yo moral?" aparece por primera vez en el nivel de las operaciones formales. Un niño egoísta instrumental del estadio 2 no podría jamás suscribir la pregunta, porque "ser moral" no significa nada más que servir al yo en un contexto de intercambio social. Los niños de los estadios 3 y 4 no hacen la pregunta, porque para ellos significaría "¿Por qué debo ser yo la clase de yo que yo soy?" o "¿Por qué debo ser yo parte de la sociedad?" Para el nivel convencional, "¿Por qué ser moral?" significa "¿Por qué no ser un ser criminal, inhumano?" Pero los adolescentes en una fase escéptica metaética pueden imaginarse a sí mismos "fuera de la sociedad", o despojados de sus ideas y actitudes propias de los estadios 3 y 4, como personas instrumentalmente egoístas del estadio 2. De acuerdo con esto, una acrecentada orientación a la consideración instrumental egoísta se encuentra aún en aquellos adolescentes que pasan del estadio 4 al 5 sin un relativismo ético disruptivo. Es comprensible, pues, que muchos de los argumentos clásicos para las moralidades del estadio 5 son argumentos de contrato social concebidos para mostrar que el compromiso con la ley social es la mejor estrategia para el hombre instrumentalmente egoísta del estadio 2.

El planteamiento metaético, que aparece característicamente como una fase transitiva del estadio 4 al 5, no siempre lleva directamente al pensamiento del estadio 5. En vez, puede generar un número de ideologías cuyo rasgo común es la exaltación del yo o de un grupo ideológico como el fin supremo, del cual todas las directivas "morales" deben ser derivadas. Aunque nuestro trabajo sugiere que tales ideologías de estudiantes universitarios son usualmente fases transitorias de corta vida (Kohlberg & Kramer, 1969) no hay dudas de que bajo ciertas condiciones sociales tales ideologías se vuelven orientaciones estabilizadas. En el peor de los casos estas ideologías se declaran a sí mismas "más allá del bien y del mal", y los ejemplos de Hitler y Stalin nos fuerzan a tomar esta amoralidad seriamente; en el mejor de los casos, encomian una conciencia moral apenas distinguible en sus principios del sentido moral de los estadios 3 o 4, pero sostenida como la posesión sagrada de un yo interior, cuya integridad moral está antes tanto del bienestar de la comunidad como de la discusión racional. No consideramos a tales ideologías como estadios morales independientes, pues ellas tienen muchas formas, son usualmente inestables y transitorias y, lo más importante, porque no representan modos nuevos de razonamiento ético normativo. Ellas emplean los modos de juicio ético de

los estadios 2, 3 y 4, aunque pueden darles a éstos un contenido no convencional.

Resumiendo, el estadio 5 es el primero de dos y sólo dos posibles modos originales, consistentes, sistemáticos y estables de juicio moral, que proveen respuestas a los problemas escépticos y relativistas que constituyen el comienzo de la filosofía moral (el otro modo es el estadio 6). Sin tener en cuenta la diversidad de las posiciones metaéticas de los filósofos morales, hay solamente dos amplias estructuras de ética normativa (conjuntamente con sus mezclas) abiertas a la elaboración filosófica. Para indicar por qué esto es así, hemos tratado de mostrar por qué el contrato social, el utilitarismo de regla, y la concepción de la ley como la protección de los intereses y las libertades individuales, son un conjunto de concepciones entrelazadas que "contestan" a los problemas surgidos de una orientación crítica o escéptica hacia la moralidad y la sociedad. La doctrina del contrato social no sólo responde a la conciencia crítica del conflicto entre propio interés racional y ley social, sino que también responde al problema de la relatividad de leyes y costumbres. La ley no es arbitraria cuando concuerda con procedimientos constitucionales que una persona racional puede aceptar sin valores culturales previos o condicionamientos. Las leyes particulares son arbitrarias, pero aún obligatorias para una persona racional en este contexto. Mas, como veremos, hay un conjunto de problemas irresueltos abandonados por el estadio 5, y estos requieren una concepción diferente de la racionalidad moral, una concepción que nosotros denominamos estadio 6.

E. **Estadio 6.** Para el estadio 5 las leyes deben ser hechas por procedimientos contractuales constitucionales en orden a maximizar el bienestar de todos, y las leyes deben ser obedecidas como parte del contrato de un ciudadano con la sociedad. Pero, ¿que debe hacer el agente en situaciones en que las definiciones morales no existen o pueden ser puestas en cuestión? Algunas situaciones son cubiertas por el sentido de contrato del estadio 5, o el requerimiento de que uno no viole los derechos de los demás aun cuando no estuvieren legalmente protegidos, o por consideraciones racionales de propio interés. Para la mayoría de los sujetos del estadio 5, sin embargo, hay un vasto campo de relatividad o arbitrariedad en la elección moral individual fuera de la esfera de la ley del contrato social y del acuerdo. Entre las más apremiantes de tales situaciones están aquellas que demandan desobediencia civil a las leyes constitucionalmente legítimas, porque prescriben conductas injustas. Aquí tenemos a Jaye, un estudiante de medicina predominantemente ubicado en el estadio 5, intentando ver-

selas con el dilema de si era correcto romper la ley y ayudar a los esclavos a escapar antes de la Guerra Civil:

Tenemos una ley que establece que algo debe ser hecho, y así, al desobedecer esta ley están actuando equivocadamente. Sin embargo, parecería que la ley básica misma es moralmente injusta, de modo que, desde un punto de vista moral, lo correcto es desobedecer la ley.

(¿Por qué es la ley moralmente mala?)

Porque trata a los seres humanos como animales.

(¿Ud. dice que la esclavitud es injusta, o que en su opinión es moralmente injusta?)

Todo lo que puedo decir es que es mi opinión. No puedo hablar por nadie más, pienso que era injusta pero pienso que Ud. debería ubicarla dentro del sistema de la gente de ese tiempo. Mucha gente sincera pensaba que no estaba tratando con seres humanos, tal vez en ese sistema era moralmente justo desde el punto de vista de esa gente.

(Entonces, ¿es genuinamente justo desde la perspectiva moral ayudar al esclavo a escapar?)

Aquí tenemos una situación en la que un individuo decide en su mente que algo determinado por el Estado es injusto. Bien, yo pienso que es perfectamente válido que un individuo pueda tener sus propios sentimientos y opiniones. Sin embargo, si él toma la decisión de considerar que esta ley es injusta y decide desobedecerla, debe hacerlo con la total conciencia de que es prerrogativa del Estado el hacer todo lo que pueda por sostener esta ley. Al quebrantar la ley la gente actuó del modo que pensó que era moralmente justo, lo cual yo debo decir que es moralmente justo, pero, sin embargo, la acción estaba fuera de los límites de la sociedad.

Claramente este sujeto del estadio 5 está en un compromiso, no está en un estado estable de equilibrio, no tiene una ética adecuada. No está satisfecho al considerar a la desobediencia civil como moralmente relativa y no tiene principios firmes para definir algo moralmente no relativo o universal.

La primera pregunta que debemos hacer es si la ampliación de la perspectiva legislativa del estadio 5, a fin de establecer reglas morales y normas para roles fuera de la esfera de la ley, puede proveer un "punto de vista moral" sistemático que resuelva tales problemas. Considerar que esto puede ser realizado es, en un sentido, la noción de que la moralidad está corportada en el "lenguaje moral", y que la filosofía moral es un análisis del "lenguaje moral ordinario". En otro sentido, es considerar que la moralidad, como la ley, consiste en un sistema de reglas o grados específicos, que

Los estadios 2, 3 y 4, aunque pueden darles a éstos un contenido no convencional.

Resumiendo, el estadio 5 es el primero de dos y sólo dos posibles modos originales, consistentes, sistemáticos y estables de juicio moral, que proveen respuestas a los problemas escépticos y relativistas que constituyen el comienzo de la filosofía moral (el otro modo es el estadio 6). Sin tener en cuenta la diversidad de las posiciones metafísicas de los filósofos morales, hay solamente dos amplias estructuras de ética normativa (conjuntamente con sus mezclas) abiertas a la elaboración filosófica. Para indicar por qué esto es así, hemos tratado de mostrar por qué el contrato social, el utilitarismo de regla, y la concepción de la ley como la protección de los intereses y las libertades individuales, son un conjunto de concepciones entrelazadas que "contestar" a los problemas surgidos de una orientación crítica o escéptica hacia la moralidad y la sociedad. La doctrina del contrato social no sólo responde a la conciencia crítica del conflicto entre propio interés racional y ley social, sino que también responde al problema de la relatividad de leyes y costumbres. La ley no es arbitraria cuando concuerda con procedimientos constitucionales que una persona racional puede aceptar sin valores culturales previos o condicionamientos. Las leyes particulares son arbitrarias, pero aun obligatorias para una persona racional en este contexto. Mas, como veremos, hay un conjunto de problemas irresueltos abandonados por el estadio 5, y estos requieren una concepción diferente de la racionalidad moral, una concepción que nosotros denominamos estadio 6.

E. **Estadio 6.** Para el estadio 5 las leyes deben ser hechas por procedimientos contractuales constitucionales en orden a maximizar el bienestar de todos, y las leyes deben ser obedecidas como parte del contrato de un ciudadano con la sociedad. Pero, ¿que debe hacer el agente en situaciones en que las definiciones morales no existen o pueden ser puestas en cuestión? Algunas situaciones son cubiertas por el sentido de contrato del estadio 5, o el requerimiento de que uno no viole los derechos de los demás aun cuando no estuvieren legalmente protegidos, o por consideraciones racionales de propio interés. Para la mayoría de los sujetos del estadio 5, sin embargo, hay un vasto campo de relatividad o arbitrariedad en la elección moral individual fuera de la esfera de la ley, del contrato social y del acuerdo. Entre las más apremiantes de tales situaciones están aquellas que demandan desobediencia civil a las leyes constitucionalmente legítimas, porque prescriben conductas injustas. Aquí tenemos a Jaye, un estudiante de medicina predominantemente ubicado en el estadio 5, intentando ver-

seas con el dilema de si era correcto romper la ley y ayudar a los esclavos a escapar, antes de la Guerra Civil:

Tenemos una ley que establece que algo debe ser hecho, y así, al desobedecer esta ley están actuando equivocadamente. Sin embargo, parecería que la ley básica misma es moralmente injusta, de modo que, desde un punto de vista moral, lo correcto es desobedecer la ley.

(¿Por qué es la ley moralmente mala?)

Porque trata a los seres humanos como animales.

(¿Ud. dice que la esclavitud es injusta, o que en su opinión es moralmente injusta?)

Todo lo que puedo decir es que es mi opinión. No puedo hablar por nadie más, pienso que era injusta pero pienso que Ud. debería ubicarla dentro del sistema de la gente de ese tiempo. Mucha gente sincera pensaba que no estaba tratando con seres humanos, tal vez en ese sistema era moralmente justo desde el punto de vista de esa gente.

(Entonces, ¿es genuinamente justo desde la perspectiva moral ayudar al esclavo a escapar?)

Aquí tenemos una situación en la que un individuo decide en su mente que algo determinado por el Estado es injusto. Bien, yo pienso que es perfectamente válido que un individuo pueda tener sus propios sentimientos y opiniones. Sin embargo, si él toma la decisión de considerar que esta ley es injusta y decide desobedecerla, debe hacerlo con la total conciencia de que es prerrogativa del Estado el hacer todo lo que pueda por sostener esta ley. Al quebrantar la ley la gente actuó del modo que pensé que era moralmente justo, lo cual yo debo decir que es moralmente justo, pero, sin embargo, la acción estaba fuera de los límites de la sociedad.

Claramente este sujeto del estadio 5 está en un compromiso, no está en un estado estable de equilibrio, no tiene una ética adecuada. No está satisfecho al considerar a la desobediencia civil como moralmente relativa y no tiene principios firmes para definir algo moralmente no relativo o universal.

La primera pregunta que debemos hacer es si la ampliación de la perspectiva legislativa del estadio 5, a fin de establecer reglas morales y normas para roles fuera de la esfera de la ley, puede proveer un "punto de vista moral" sistemático que resuelva tales problemas. Considerar que esto puede ser realizado es, en un sentido, la noción de que la moralidad está corportada en el "lenguaje moral", y que la filosofía moral es un análisis del "lenguaje moral ordinario". En otro sentido, es considerar que la moralidad, como la ley, consiste en un sistema de reglas o grados específicos, que

varían de acuerdo a condiciones sociales porque contienen un elemento arbitrario basado en las necesidades del bienestar de la sociedad particular. Como lo afirmara Baier:

No hay razón *a priori* para asumir que existe solamente una moralidad verdadera. Hay muchas moralidades, puede suceder que un gran número de éstas pasen la prueba que las moralidades deben pasar para ser llamadas verdaderas. En efecto, hay muchas diferentes moralidades, todas las cuales son verdaderas, aunque cada cual puede contener convicciones morales que sean impropias para las otras. Así, "Prestar dinero por interés es injusto", "Un hombre no debe casarse con la viuda de su hermano", "Es malo tomar más de una esposa", etc., pueden ser verdaderas convicciones morales en un conjunto de condiciones sociales, pero falsas en otro (Baier, 1965, p.114).

Un tal no relativismo modificado, o metodológico, claramente es un progreso sobre la orientación metafísica de Jaye. Cuando el reconocimiento de las propiedades formales de la ley (universalidad, imparcialidad) propio del estadio 5 es ampliado con el objetivo de definir criterios para las reglas y elecciones morales, se constituye el criterio formalista neokantiano del "principio moral", que fuera más reciente y claramente elaborado por Hare (1963). En un modo formal algo más amplio, el "punto de vista moral" puede igualarse con los criterios de "actitud calificada del juicio moral", criterios que incluyen varias verificaciones o pruebas al producir reglas morales o juicios morales como lo explicaran Brandt (1959) y Baier (1965). Tales criterios formales son primariamente "de procedimiento" o "metodológicos", y el utilitarismo de regla, aunque más sustantivo que los principios formales, también funciona primariamente como un principio metodológico. Brandt (1968), quien combina la propuesta de la "actitud calificada" y del "utilitarismo de regla", dice que el utilitarismo de regla puede ser visto como un "verdadero principio de ética normativa tanto como una regla para inferencias válidas en ética", pero en el uso efectivo es un principio metodológico, es más bien "una regla de inferencia válida" para guiar a la gente en el hacer leyes y reglas sociales, que un verdadero principio sustantivo. Las propuestas del utilitarismo de regla para la ética normativa califican algunas exigencias de la ley y amplían la perspectiva legal a obligaciones de roles extralegales, pero permanecen como principios de procedimiento para generar reglas de una variedad *quasi* legal más que representar principios sustantivos que definen comprensivamente la obligación moral individual. De acuerdo con esto, las reglas y obligaciones particulares generadas por la

visión del utilitarismo de regla, como aquellas generadas por la visión formalista de la "actitud calificada", son todavía arbitrarias o culturalmente relativas.

Para documentar estos puntos, cito a dos filósofos morales que confían excesivamente en combinar el razonamiento de la "actitud calificada" y el razonamiento del "utilitarismo de regla" para resolver la historia de "Heinz roba la droga".

Filósofo 1: Lo que Heinz hizo no estuvo mal. La distribución de las drogas escasas debería estar regulada por principios de equidad. En ausencia de tales regulaciones, el farmacéutico estaba dentro de sus derechos legales, pero dadas las circunstancias él no tiene queja moral. De cualquier modo, él estaba todavía dentro de sus derechos morales, salvo que hacer eso fuera fuertemente desaprobado por su sociedad. Si bien lo que Heinz hizo no estaba mal, no era su deber hacerlo. Las preguntas cruciales son, 1) "¿Tiene la esposa o (amigo) derecho a la droga?", 2) "¿Tiene el farmacéutico derecho a negar la droga?", 3) "¿Tiene Heinz el deber de ayudar a su mujer (o amigo)?" En este caso no está mal para Heinz el robar la droga, pero está más allá de lo que el deber exige, es una acción supererrogatoria.

(Si es atrapado, ¿debe Heinz ser castigado por el juez?)

El rol del juez es aplicar la ley. A menos que hayan fuertes razones para dejar de lado a la ley, debe hacer lo que la ley prescribe. Las circunstancias no están tan plenamente descriptas como para que yo esté seguro de decir que autorizan al juez a apartarse de la ley y con eso crear un precedente que dé derecho a la gente, en tales circunstancias, a robar.

Filósofo 2: Sí, él debe robar la droga. Eso fue justo. Aunque hay, en general, un deber de obedecer la ley y formar en uno mismo el hábito de la permanencia de la ley (porque casi siempre es dañino el desobedecerla), obviamente hay casos (por ejemplo, la protección de los judíos en la Alemania nazi) en los que la ley debe ser quebrantada. Estos son, en su mayor parte, casos en los cuales se puede prevenir de daño a gente inocente, lo que es mucho más importante que el daño que puede provenir del quebrantamiento de la ley. El presente caso se me aparece como uno de éstos.

(¿Tiene el farmacéutico el derecho de subir tanto el precio, aunque el hacerlo no estuviera contra la ley?)

Yo creo que en cuestiones de vida y muerte como ésta, la opinión común está en lo justo al esperar un grado de benevolencia que no es esperado en los asuntos ordinarios de negocios; mayor bien que daño se deriva de la observancia general del principio de que uno debe salvar a los otros de daño grave a un costo pequeño para sí mismo, cuando uno puede hacerlo con facilidad. Es el



deber de un marido robar la droga. El principio de que los maridos deben velar por sus esposas con su mayor habilidad, es uno de los principios de cuya observancia se sigue mayor bien que daño. También debería robarla por un amigo, si fuera un amigo íntimo (suficientemente íntimo ha de entenderse como que cada cual de ellos haría este tipo de acción por el otro). Las razones son similares a aquellas del caso de las esposas. Si la persona con cáncer fuera un amigo no tan íntimo, o aun un extraño, Heinz haría un buen acto si robara la droga, pero no tiene el deber de hacerlo.

(Si es atrapado, ¿debe Heinz ser condenado por el juez?)

Debería dejarlo en libertad o darle una sentencia nominal, si el juzgare que debería hacerlo. Mayor bien que daño se deriva cuando los jueces observan el principio de dejar libre prontamente a la gente que rompe la ley por buenas razones morales. Una sentencia nominal podría ser justificada en orden al mantenimiento del principio de que todos los que rompen la ley deben ser castigados.

Ahora bien, en estas respuestas las exigencias y las bases de la ley y el contrato social quedaron, la mayoría, como estaban en los sujetos del no filosófico estadio 5, quienes no habían elaborado un punto de vista moral consistente. El Filósofo 1 dice que, mientras el farmacéutico tiene el derecho legal y moral de rechazar la droga, no tiene bases morales para quejarse de su robo. Heinz no hace mal al robarla, pero él no tiene obligación de hacerlo. Parece ser que no hay aquí bases claras para la obligación que está más allá de la ley, aunque haya una clara distinción entre violación legal y condena moral del violador. Hay criterios bastante claros de utilidad y justicia al hacer las leyes ("la distribución de drogas escasas debería estar regulada por principios de equidad"), pero estos principios tienen poco efecto en la determinación de la conducta individual (No obligan al marido a robar, no eximen al juez de la obligación de castigar).

Para el Filósofo 2 la obediencia a la ley es en sí misma una regla moral a ser considerada por los criterios del utilitarismo de regla. Pero los criterios y circunstancias según los cuales se evaluó el mal como mayor que el bien —lo que justificaría la desobediencia a la ley— no resolvieron el problema de modo claro y general. La resolución del conflicto entre la obligación legal y moral es relativamente vaga. El utilitarismo de regla define, no obstante, para el Filósofo 2, un muy preciso conjunto de "principios" morales; esto es, aquellas reglas "cuya observancia general produce mayor bien que daño". Pero no son universales para todos los agentes (ordenan que un marido tiene la obligación, pero no un amigo o un extraño). "Principios" aquí parecen ser prescripciones de conducta similares a lo que los sociólo-

gos llaman "expectativas del rol", o sea, se refieren a clases específicas de personas y prescriben intenciones generales y, así, no son adecuados para ser promulgados como ley. (El modo en que estos principios son formulados, sin embargo, es similar al modo en que las leyes son formuladas.)

Nuestra discusión y nuestros ejemplos de casos sugieren que el estadio 5 y sus ampliaciones no pueden dar de sí una moralidad universal con la cual todos pudieran estar de acuerdo. Producen un conjunto de principios de procedimiento con los cuales la gente puede estar de acuerdo, pero no producen obligaciones morales sustantivas o elecciones con las cuales la gente estará de acuerdo, no más que lo que lo están los dos filósofos citados. Una moralidad en la cual el acuerdo universal pudiera basarse requeriría un fundamento diferente. Requeriría que la obligación moral fuera directamente derivada de un principio moral sustantivo que pudiera definir las elecciones de cualquier persona sin conflicto o inconsistencia. Esto, por supuesto, fue el intento original del imperativo categórico de Kant, como del intento del temprano utilitarismo del acto. En la práctica, no obstante, ambos, el imperativo categórico y el utilitarismo de acto, no pueden proveer de autoridad plausible, ni a las reglas institucionalizadas, ni a la justicia real en sus determinaciones. Por consiguiente, al ser corporizados en el pensamiento ético corriente, funcionan como principios de procedimiento del "estadio 5", que limitan reglas y leyes concretas.

Hay, sin embargo, una orientación moral más universalista, que define la obligación moral en términos de lo que puede ser alternativamente concebido como (a) el principio de justicia, (b) el principio de asunción de roles, o (c) el principio de respeto a las personas. Llamo a esta orientación estadio 6. Está representado por la respuesta del Filósofo 3 al dilema de Heinz:

Filósofo 3: Si. Era legalmente injusto pero moralmente justo. Creo que uno tiene al menos *prima facie* el deber de salvar una vida (cuando se está en posición de hacerlo), y en este caso el deber legal de no robar está claramente excepcionado por el deber moral de salvar una vida.

Es mi parecer, que los sistemas legales son válidos, solamente, en tanto reflejan o corporizan la clase de ley moral que la mayoría de los hombres racionales reconocen y que todos los hombres racionales pueden aceptar.

En el caso de conflicto entre el imperativo de una ley específica y un imperativo moral, se puede a menudo "ver" o intuir que "debe" romperse la ley en orden a cumplir un deber moral. Si esto no es convincente, y no es todavía claro por qué se debe romper la ley contra el robo en orden a salvar una vida, se puede acudir a la razón tanto como a la intuición. Ante todo, el reconocimiento del deber moral de salvar una vida, siempre que sea posible, debe ser

asumido. Si alguien sostiene no reconocer este deber, entonces sólo puede señalarse que él fracasó en hacer a su decisión a la vez reversible y universalizable; o sea, que él no considera a la situación desde el rol de la persona cuya vida es salvada, ni tampoco desde el de la persona que puede salvar la vida, o desde el punto de vista de la posibilidad de quienquiera que ocupe esos dos roles. Entonces, puede señalarse que el valor de propiedad, así como la autoridad de la ley que protege la propiedad, están subordinados al valor de una vida humana y al deber de preservar esa vida, respectivamente. Desde que toda propiedad tiene sólo valor relativo y sólo las personas pueden tener un valor incondicionado, sería irracional actuar de una manera tal que se convirtiera a la vida humana—o a su pérdida—en un medio para la preservación de los derechos de propiedad. Se podría estimar esto como suficiente para sopesar la cantidad de bien producida al salvar una vida frente al daño (dolor) de robar la droga. Por otro lado, podría desearse hacer referencia únicamente a los resultados de que todos actuaran según la regla "Robar para salvar una vida en caso necesario". Cosas tales como la existencia de un contrato social implícito que permite a los hombres actuar civilizadamente unos con otros, y los efectos de una violación de las condiciones de ese contrato deben, pues, ser tomados en cuenta. Pero, si se ha avanzado tanto pienso que se debe dar un paso más y considerar la justicia personal involucrada en la situación—una aún más básica raíz del mismo contrato social, pero difícilmente una consideración utilitaria. No solamente pueden las leyes chocar entre sí, sino que también pueden las leyes, en algunas situaciones, tender a contradecir el fundamento último del acto dirigido a la creación y mantenimiento de una institución social. Este fundamento es el de la justicia individual, el derecho de cada persona a una consideración igualitaria de sus reclamos en cada situación—no sólo en aquellas que resultan estar codificadas en la ley—. Es un hecho que todas las situaciones no pueden estar codificadas en leyes, y aun si pudieran estarlo, esto no alteraría el hecho de que tales leyes serían todavía derivadas de, y expresarían a, la "más alta", "más básica", "absoluta", etc., ley de justicia, tal vez mejor formulada a este propósito por la "fórmula de la autonomía" de Kani, "trata a todas las personas como un fin, no como un medio".

(¿Tenía el farmacéutico el derecho de cobrar tanto, cuando no había una ley que estableciera efectivamente el límite de precio? ¿Por qué?)

Tal como está constituido el sistema legal en este país, el farmacéutico tenía el derecho legal de cobrar ese precio. Pero yo no creo que él tenía el derecho moral de hacerlo. Porque está tratando a la vida humana como un medio más que como un fin en sí misma—en este caso, un medio para obtener un beneficio—. (Si el marido no se siente muy próximo a su mujer, o muy afectivo con ella, ¿debería aún robar la droga?)

Si. El valor de su vida es independiente de cualquier lazo personal. El valor de la vida humana está basado en el hecho de que ofrece la única fuente posible de un "deber" moral categórico para un ser racional que actúa en el rol de un agente moral. Todos los otros fines posibles de la acción, y el valor otorgado a ellos, deben tomar solamente una posición subordinada, derivada, respecto a la de la vida humana para un agente moral, racional, porque son hipotéticos en el sentido de que son contingentes, tanto en los intereses y deseos irracionales como en los mandamientos heterónomos (por ejemplo, de Dios o de la ley humana). La decisión de qué hacer en tal situación debe ser una decisión de principio; o sea, debe ser hecha desde un punto de vista desinteresado, que permita tomar una decisión que pueda ser justificada y que sea consistente con la decisión de cualquier agente racional en una situación similar. (¿Debería el juez mandar a Heinz a prisión por robar?)

El juez es puesto en la posición de tener que apoyar tanto las leyes del Estado, como de atestiguar que las leyes del Estado son manifestaciones imperfectas de una ley superior. Dada esta posición (y tomando en cuenta otros factores, quizás decisivos), el juez debería condenar a Heinz al considerar el robo y, luego, suspender la sentencia por razones públicas, explícitas.

El filósofo 3 indica claramente una posición correspondiente al estado 6. Acepta el razonamiento del utilitarismo de regla y del contrato social propio del estado 5 reconociéndoles su lugar, pero afirma dos principios morales que definen una "ley moral" superior. Estos dos principios "superiores", que él sostiene, son tales que de ellos pueden ser derivadas las exigencias de la ley civil. El primer principio es que "las personas son de un valor incondicionado", traducible al principio kantiano "actúa de modo que trates a cada persona como un fin, no como un medio". El segundo principio conexo es el de justicia para cada individuo, "el derecho de toda persona a una consideración igual para sus reclamos en toda situación, no solamente en aquellas codificadas en la ley". Trata a los dos principios como lógicamente equivalentes y sostiene que son superiores a "considerar la cantidad de beneficio y daño producido por el robo de la droga" (utilitarismo de acto) o "considerar los resultados de que todos actúen según la regla" (utilitarismo de regla). Dice que el principio utilitarista no es superior a la ley y el contrato social, está en el mismo nivel lógico y moral, de aquí, la ambigüedad que resulta cuando los dos son puestos en oposición. En contraste, los principios de justicia y respeto por las personas como fines en sí mismas son "superiores a la ley", porque las exigencias de la ley y el contrato pueden ser deducidas de ellos. Finalmente, dice que de los dos principios de justicia y respeto por los fines <las

personas\*, un deber incondicional puede ser derivado, el deber de salvar una vida siempre que sea posible. Obrar de otro modo es tratar irracionalmente como medio a una vida humana (es decir, no considerar la situación desde el rol de la persona cuya vida ha de ser salvada).

Estas nociones sustantivas de "justicia" y "respeto a la persona" son clarificadas por algunos rasgos adicionales de la respuesta. En marcado contraste con el utilitarismo de regla y los filósofos del contrato social, el Filósofo 3 sostiene que la obligación del marido es la de un agente moral ideal. Es una obligación robar la droga en beneficio de cualquiera cuya vida pueda ser salvada solamente de esta forma si nadie más quiere, o puede, actuar para salvar a esa persona. Para el filósofo 1, no es un deber para el marido robar, para el Filósofo 2, es un deber para el marido, pero no para alguien que sea menos próximo. Para ellos, obligación es lo que puede ser "legislado" o esperado por una persona común en un rol determinado en una sociedad determinada. El Filósofo 2 piensa que los maridos pueden arriesgarse a ir a la cárcel por sus esposas (no por amigos menos íntimos); el Filósofo 1 piensa que no se puede esperar eso ni aun de los maridos. Las definiciones de ellos dependen de sus diferentes consideraciones de la psicología y la sociología de los roles, en una sociedad particular. En contraste, el Filósofo 3 define la obligación en términos de "un ser racional que actúa como un agente moral" al decidir desde "un punto de vista desinteresado, el cual le permite tomar una decisión consistente con la decisión de cualquier agente racional, en una situación similar".

La concepción del Filósofo 3 no es solamente "ideal", es universal. El acto del marido ha de ser determinado por el hecho de que él está en un cierto rol, pero este rol sólo define la situación dentro de la cual él debe actuar, no los valores, reglas o consideraciones que deben determinar su elección. Las consideraciones que determinan su elección son aquellas que "cualquier agente racional en una situación similar" deberá tener en cuenta. El Filósofo 3 usa la universalidad como un "principio" positivo de elección individual, haciendo de él un principio de asunción de roles, es decir, "considerar lo que cualquier ser humano debe hacer en la situación". Esto conduce a una noción diferente de universalidad respecto a la del imperativo categórico kantiano, "actúa solamente bajo aquella máxima que tú puedas querer, al mismo tiempo, que se transforme en una ley universal". Queda claro, que la máxima a ser universalizada no es un principio en el mismo nivel que el imperativo categórico. Tomada aisladamente, la universalidad del imperativo categórico tiene una fuerza conservadora de mantenimiento

de-la-regla, ejemplificada en la conclusión kantiana de que es injusto mentir para salvar una vida, pues universalizar la mentira por causas buenas es negar el significado de decir la verdad. Para el sentido común esto se corporiza en la afirmación del estadio 4: "No puedes hacer excepciones a la regla—qué sucedería si todos comienzan a hacerlas—. En el estadio 4 la universalización es usada más bien en la perspectiva del mantenimiento-de-la-regla, que en la perspectiva de la creación de la regla. Tal como es usada por el utilitarista de la regla y por el kantiano, la universalización conviene a una perspectiva de creación-de-regla, por ejemplo, la afirmación del Filósofo 2: "el principio de que los maridos deben velar por sus esposas... es un principio cuya observancia general produce más beneficio que daño". En contraste con tal universalidad de la regla, correspondiente a determinados roles, el Filósofo 3 usa una noción más amplia de universalidad ("cualquier agente moral en su lugar") y propone que tal universalidad ha de ser una guía consciente para el agente que toma una decisión. (Si es algo que cualquiera que sea debiera hacer en mi lugar, es una obligación para mí, sostiene el Filósofo 3, así que una persona que falla al reconocer su deber de salvar una vida "fracasa al tratar de que su decisión sea reversible y universalizable".)

Los principios primarios del Filósofo 3—la exigencia de Kant, "trata a cada persona como un fin, no como un medio", y el principio de justicia ("el derecho de cada persona a una consideración igualitaria de sus reclamos en cualquier situación")—pueden ser universalizados en un sentido diferente al de una "máxima", o al de una regla, tal como "di la verdad" o "ayuda a tu mujer". Son universales porque explícitamente se refieren a la "humanidad en tu persona y en la de todos los demás"; establecen lo que todos nosotros siempre debemos a cada uno de los otros seres humanos. Tales principios que se refieren a toda la humanidad están lógicamente implicados por la universalización de la decisión del agente. Actuar en la forma que se quisiera que toda la humanidad actuara, es reconocer los reclamos de toda la humanidad. El requerimiento de reversibilidad implica que un acto moral universalizable debe tener un objeto de acción universalizable. La máxima "di la verdad" no necesita ser universalizada en uno u otro sentido, pero los principios mencionados sí deben serlo, pues ellos son sustantivamente universales. Uno no debe, aun al criminal que está intentando asesinar, "jamás tratarlo meramente como un medio". Se le debe a él "una consideración igualitaria de sus reclamos en cualquier situación", pero no se le debe a él la verdad del paradero de su víctima.

Nosotros sostenemos (y el Filósofo 3) que la completa universalización del juicio moral requiere algo más que una exigencia formal—requiere prin-

\* N. del T.

cipios morales sustantivos. Estos principios están ellos mismos limitados a aquellos que son totalmente universalizables. El Filósofo 3 restringe su utilización del concepto de principios a una orientación para las decisiones morales que es universalizable para todos los agentes morales en todas las situaciones morales. Los principios sustantivos que convienen a esta exigencia son el de "justicia" y el de "respeto a las personas". Son más o menos equivalentes: si todo el mundo ha de ser tratado como un fin, entonces todo el mundo será tratado por igual. Aunque la universalidad kantiana es idéntica a la justicia formal o imparcialidad, los principios sustantivos (justicia, igualdad, respeto por las personas) agregan requerimientos adicionales y hacen practicable la formulación "fines en sí mismos". Lo que el principio de justicia agrega es la especificación de que el tratamiento de los seres humanos como "fines en sí mismos" ha de ser definido en términos de derechos o exigencias. Esto implica que los deberes son correlativos con los derechos (Raphael, 1955, p. 49), una noción que, a su vez, implica que las obligaciones son siempre hacia individuos o personas específicos. Estas dos nociones están por detrás del reclamo general de los intuicionistas deontológicos tales como Ross (1930), de que hay un conjunto de deberes *prima facie* no reducibles a consideraciones utilitaristas, un "montón de obligaciones desconectadas" que tienen algo que ver con la noción general de justicia.

En todos los estadios el contenido fundamental de la obligación, la norma fundamental de la relación entre hombre y hombre, es la justicia; o sea la reciprocidad e igualdad. En el estadio 5, el núcleo de la justicia es (a) libertad o derechos civiles, (b) igualdad de oportunidades, y (c) el contrario. Estas tres ideas están unidas por el respeto hacia la libertad de los otros, mientras que esta libertad está encarnada en la ley civil y los derechos civiles. En el estadio 6, el sentido de la justicia claramente se focaliza en los derechos de la humanidad independientemente de la sociedad civil, y estos derechos son reconocidos como teniendo una base positiva en el respeto por el valor igual de todos los seres humanos como fines en sí mismos. Esto implica que (a) los derechos civiles representan los fines básicos de los seres humanos a ser respetados, (b) igualdad de oportunidades significa un tratamiento fundamental de todas las personas como poseedoras de igual valor básico, y (c) las relaciones contractuales no son meros acuerdos, sino la forma fundamental de la comunidad de fines en sí mismos definida por la confianza.

¿Cómo pueden ser usados estos principios del estadio 6 para alcanzar una elección moral integrada en las situaciones concretas de conflicto? La clave de esto se ve en la ecuación del Filósofo 3 de "universalidad" "con

"reversibilidad", que es la expresión fundamental de una asunción de roles equilibrada. En el estadio 3 vimos que la asunción ideal de roles de la Regla de Oro, no alcanza una solución equilibrada; esto es, una que sea completamente reversible, de modo que, en caso de una diada, ambos agentes pueden intercambiarse lugares y arribar a la misma solución. (Si un hombre rico da cuanto tiene a los pobres, él ha seguido la Regla de Oro, pero no ha llegado a una solución equilibrada.) En contraste con esto, igualdad o justicia es una solución reversible para problemas de distribución, de cómo y cuánto una persona da a otra. Un elemento de tal reversibilidad está contenido en la noción de que los deberes son correlativos a, o recíprocos a, los derechos. Uno no tiene deber cuando la persona correspondiente no tiene derecho. Otro elemento de la reversibilidad es el reconocimiento de que un derecho implica el deber de reconocer aquel mismo derecho en los demás. Solamente las exigencias que son reversibles son válidas. El estadio 5 reconoce esto en la noción de que (a) los derechos (libertad) de los otros limitan los derechos (libertad) del individuo, y (b) un individuo que transgrede los derechos de los otros no puede hacer reclamo alguno para que sus propios derechos paralelos sean respetados. Pero en el estadio 6 estas nociones son desarrolladas en un sentido más positivo. Una solución justa a un dilema es una solución aceptable para todas las partes, considerando a cada cual como libre e igual y asumiendo que ninguno sabía qué rol ocuparía en la situación (Rawls, 1971). Por ejemplo, en la historia de "Heinz roba la droga" el marido puede asumir el rol de la esposa o el del farmacéutico. Pero la exigencia del farmacéutico, de negar lo que le es propio a expensas de una vida, no es reversible; él no podría reconocer este reclamo si él tuviera el rol de la esposa. La exigencia de vida de la esposa a expensas de los derechos de propiedad, sin embargo, es una exigencia válida que podría ser reconocida si ella cambiara roles con el marido o el farmacéutico. En general, pues, en situaciones de exigencias conflictivas, las únicas exigencias válidas son aquellas consistentes con el reconocimiento de las exigencias conexas de los demás. Una exigencia es terminante sólo si se la define como terminante sin importar el rol que uno pueda jugar en la situación, y solamente tales exigencias definen deberes.

En el sentido recién reseñado, una decisión universalizable es una decisión aceptable para toda persona involucrada en la situación y que pueda jugar alguno de los roles que son afectados por tal decisión, pero que no sabe cuál rol jugará. Esta perspectiva no es la del más grande bien, tampoco la de un espectador ideal. Más bien es la perspectiva comparable por todos, cada uno de los cuales está comprometido en las consecuencias que pueden resultar para él bajo condiciones de justicia.

## V. Nuestros estadios conforman un orden de adecuación moral: la exigencia formalista

Permítasenos repasar nuestro artículo. Hemos presentado evidencias de una secuencia moral invariante, culturalmente universal, así como evidencias de que esta secuencia representa una jerarquía acumulativa de complejidad cognitiva, percibida como sucesivamente más adecuada por los sujetos que no son filósofos. Luego bosquejamos la estructura lógica de cada estadio, al mostrar el modo en que cada estadio más alto (a) tenía nuevos rasgos lógicos, (b) incorporaba los rasgos lógicos de los estadios más bajos, y (c) daba dirección a los problemas no reconocidos, o irresueltos, por los estadios más bajos. Hemos intentado mostrar que una estructura de justicia, que organiza modelos para la asunción de roles en situaciones morales conflictivas, constituye el núcleo común en todos los estadios, para culminar en el estadio 6 con la capacidad de derivar consistentemente decisiones morales del principio generalizado de justicia; esto significa, usarlo como una guía consistente para la asunción de roles en las distintas situaciones, independientemente de las especificaciones arbitrarias del orden cultural particular del juez moral. Estas ideas bosquejan nuestra teoría psicológica del juicio moral, una teoría que asume ciertos postulados filosóficos en consideración de la explicación psicológica. Debemos considerar ahora qué soporte filosófico podemos darle a estos mismos postulados.

Al comentar las implicaciones normativas inherentes a mi teoría, Alston dice:

Lo que es crucial, es el reclamo de que los procesos comprendidos en la transición de los estadios involucran a la persona, quien llega a darse cuenta de que ciertos modos de pensamiento son modos más adecuados para manejar el tema en cuestión, de que ellos representan una captación más finamente articulada del ámbito del que se trata. Así, la explicación psicológica según una secuencia de estadios, que es la favorecida por Kohlberg, ha producido en ella misma reclamos acerca del valor relativo de los estadios como modos de pensamiento moral... La cuestión crucial es, pues, cuáles son exactamente los reclamos de superioridad que hace Kohlberg, y si los ha justificado adecuadamente (1971, pp. 273-274).

Debemos, ahora, tomar en cuenta la(s) "cuestión(es) crucial(es)" resaltadas por Alston. Primero clarificaremos el sentido en el cual sostenemos que el más alto estadio moral es el filosóficamente mejor, y luego, enfoca-

remos el problema de lo que "es" a lo que "debe ser", o sea, el sentido en el que es permitido usar los descubrimientos y conceptos psicológicos para sostener exigencias filosóficas.

Primero, es de notar que mis "reclamos de superioridad" para los estadios más altos no son reclamos de un sistema de gradación del valor moral de los individuos, sino que son exigencias de una mayor adecuación de una determinada forma de pensamiento moral sobre otra. Desde mi perspectiva, el referente básico del término *moral* es un tipo de *juicio* o un tipo de *proceso de toma de decisiones*, no un tipo de conducta, emoción, o institución social. Segundo, hago notar que el estadio 6 es una teoría *deontológica* de la moralidad. Los tres modos primarios del juicio moral, y los tipos correspondientes de teoría ética, tratan de (a) deberes y derechos (deontológicos), (b) de los últimos propósitos y fines (teleológicos), y (c) valor personal o virtud (teoría de la aprobación). Nuestros reclamos de superioridad, entonces, son reclamos de superioridad para los juicios de deberes y derechos del estadio 6 (o de justicia) sobre otros sistemas de juicios de deberes y derechos. No hago reclamos directos acerca de los fines últimos de la gente, acerca de la vida buena, o acerca de otros problemas que la teoría teleológica debe tratar. Estos son problemas que están más allá del alcance de la esfera de la moralidad o de los principios morales, que nosotros definimos como principios de elección para resolver conflictos de obligación.

El criterio general que hemos usado al decir que el modo de juicio de un estadio más alto es más adecuado que el de uno más bajo, es el de la moralidad misma, no el de concepciones de racionalidad o sofisticación importadas de otros dominios. El estadio 6 no es necesariamente más complejo en el aspecto cognitivo (según criterios no morales de complejidad), ni necesita estar basado en una filosóficamente más conveniente posición metaética. De acuerdo con esto, un filósofo puede no juzgar al estadio 6 como más adecuado que los estadios más bajos porque no es científicamente más verdadero, no es instrumentalmente más eficiente, no refleja una mayor sofisticación metaética o epistemológica, o no está basado en un conjunto más económico de postulados éticos normativos. Solamente un formalista filosófico, que ve a la moral como un dominio autónomo con sus propios criterios de adecuación o racionalidad, tiene aptitud para evaluar argumentos morales por medio de criterios morales más que por criterios filosóficos de racionalidad importados de dominios extramorales. Nosotros asumimos una metaética que dice que los juicios morales no son verdaderos o falsos en el sentido cognitivo-descriptivista, que las más elevadas concepciones morales no pueden ser juzgadas más adecuadas por



criterios técnico-económicos de eficiencia, por ejemplo, como mejores medios para maximizar la felicidad de sí mismo o de la sociedad.

Argüimos que un criterio de adecuación debe tomar en cuenta que el hecho de la moralidad constituye un ámbito único, *sui generis*. Si es único, su singularidad debe ser definida por criterios generales formales, así es que mi concepción metaética es *formalista*. Como la mayoría de los filósofos morales deontologistas desde Kant, definimos a la moralidad más en términos del carácter formal de un juicio moral, método o punto de vista moral, que en términos de su contenido. Impersonalidad, idealidad, universalidad, prioridad, etc., son características formales de un juicio moral. Éstas son mejor captadas en los argumentos dados para un juicio moral, siendo un argumento moral aquél que tiene tales características. Pero, sostenemos que la definición formal de moralidad sólo funciona cuando reconocemos que hay niveles de desarrollo del juicio moral que cada vez más se aproximan a la forma moral del filósofo. Este reconocimiento nos muestra (a) que hay criterios formales que hacen que los juicios sean morales, y (b) que éstos son plenamente apropiados sólo en los estadios más maduros del juicio moral, y así (c) nuestros estadios maduros de juicio son más morales (en el sentido formalista, más adecuados moralmente) que los estadios menos maduros.

Los juicios morales, a diferencia de los juicios de prudencia o estéticos, tienden a ser universales, inclusivos, consistentes y fundados en bases objetivas, impersonales o ideales. Afirmaciones tales como "Los Martinis deben ser hechos cinco-por-uno, esta es la manera justa", involucran "buena" y "justa", pero carecen de las características del juicio moral. Eso no significa decir que queremos que todos los hagan de esta manera, que ellos son buenos en términos de algún patrón ideal, impersonal, compartido por otros, o que nosotros y otros deberíamos hacer los Martinis con la proporción cinco-por-uno lo queramos o no. De forma similar, cuando un chico de 10 años, en el estadio 1, contesta a la pregunta moral "¿Debería Joe delatar a su hermano menor?" en función de las probabilidades de ser golpeado por su padre y por su hermano, él no contesta con un juicio moral que sea universal o que tenga algún fundamento impersonal o ideal. Por el contrario, las afirmaciones del estadio 6 no sólo usan palabras morales sino que las usan de un modo específicamente moral: "sin considerar quién era" implica universalidad; "Moralmente yo lo haría a pesar del temor al castigo" implica impersonalidad e idealidad de la obligación; y así sucesivamente. El individuo cuyos juicios están en el estadio 6 pregunta, "¿Es eso moralmente justo?" y significa con "moralmente justo" algo diferente de castigo (estadio 1), prudencia (estadio 2), conformidad con la autoridad

(estadios 3 y 4), etc. Así, las respuestas de los sujetos de los estadios más bajos no son morales por las mismas razones que no lo son las respuestas de los sujetos de los estadios más altos ante cuestiones estéticas o moralmente neutras. En este sentido, podemos definir un juicio de un estadio superior como "moral" independientemente de su contenido o de que concuerde con nuestros propios juicios o normas.

Esto es lo que nosotros teníamos en mente antes, cuando hablamos de los estadios como representando una diferenciación cada vez mayor de los valores y juicios morales respecto de otro tipo de valores y juicios. (Por ejemplo, con respecto al valor moral de la persona, el argumento del estadio 6 se ha ido desembarazando progresivamente de los valores del *status* y de la propiedad <estadio 1>, del uso personal de los otros como instrumentos <estadio 2>, del afecto real de los otros por la persona <estadio 3>, etc. Con cada estadio, la obligación de preservar la vida humana se vuelve más categórica, más independiente de las metas del agente, de las órdenes u opiniones de los otros, etc.) Esta es la razón por la que apelamos a dos criterios formales del juicio moral—prescriptividad y universalidad—y hacemos un paralelo de éstos con los criterios de diferenciación e integración, que aseguran un mejor equilibrio de acuerdo con la teoría del desarrollo (ver pp. 154-155). Hemos tratado de exponer esto en detalle en la sección precedente, donde demostré que la respuesta del Estadio 6, al ser prescriptiva y universal, generó una respuesta más estable y consistente. Al contrario, cada uno de los filósofos del estadio 5 (actitud cualificada y utilitarista de regla) generó una solución un tanto diferente para el dilema, al detenerse en puntos diversos para afirmar la naturaleza universal y prescriptiva de la obligación.

Lo que nosotros sostenemos es que la teoría del desarrollo asume criterios formalistas de adecuación, los criterios de niveles de *diferenciación e integración*. En el dominio moral, estos criterios son paralelos a los criterios de la filosofía moral formalista de *prescriptividad y universalidad*. Estos dos criterios combinados manifiestan una definición formal de la moral, al representar cada estadio una diferenciación sucesiva de lo moral respecto a lo extramoral y una realización más plena de la forma moral.

Nuestra definición del desarrollo de la moralidad no es un sistema para generar de modo directo juicios de valor moral, tal como la definición del desarrollo de los estadios de adecuación intelectual de Piaget no es un sistema para clasificar los actos particulares de las personas como mejores o peores en una escala de cociente intelectual. Una definición del desarrollo busca aislar una función, tal como el juicio moral o la inteligencia, y definirla por una progresiva clarificación del desarrollo de la función. Así,

la inteligencia, como la definió Piaget, es tanto algo presente desde el comienzo de la vida (en la conducta adaptativa sensorimotora del niño), como algo cuya estructura o forma última está solamente dada en los estadios finales (por ejemplo, el pensamiento operacional formal del adolescente en cuanto experimentador y teórico). Similarmente, desde mi perspectiva, hay una función del juicio moral presente desde la edad de cuatro o cinco años hacia adelante, en los juicios de "bien y mal" y "tener que" (nuestro estadio 1) pero esta función sólo está plenamente definida en sus estadios finales o de principios.

Lo que estamos subrayando es que nuestra concepción metaética del desarrollo de lo más alto o posterior como lo más moral no es un principio ético normativo que genere juicios morales. Algunos filósofos formalistas, notablemente Kant, han intentado la construcción de reglas de castigo o censura y una teoría del bien o de la virtud desde principios deontológicos. Pero nosotros no tenemos tales pretensiones y no pensamos que una ética normativa del estadio 6 pueda, justificadamente, generar una teoría del bien, una teoría de la virtud, o reglas de alabanza, censura y castigo. A los efectos del compromiso con la educación moral y el control social, la sociedad puede necesitar reglas de castigo y recompensa y reglas para rotular virtudes y vicios (estadio 5). Pero los principios de justicia del estadio 6 no nos obligan *directamente* a nosotros a castigar y censurar, aunque esto sea necesario y prudente en términos de utilidad social.

Hemos argumentado que, tanto por sus pautas éticas normativas como por sus criterios metaéticos formalistas, el estadio 6 es un modo de juzgar más moral que el estadio 5 o el 4. Se puede definir un acto como moral si está de acuerdo con los principios del estadio 6 en una situación particular, pero esto no genera reglas para calificar el valor de los individuos o de las acciones. Tampoco lo hace mi respuesta metaética formalista a preguntas tales como "¿Por qué ser moral?" o "¿Para qué sirve la justicia?" Tales preguntas no pueden ser contestadas por una teoría ética normativa o mediante el uso de conceptos morales. Tal como la teoría de la lógica formal es una teoría de lo que la inferencia lógica es y debe ser, pero que no contesta a la pregunta "¿Para qué sirve la lógica?" o "¿Por qué ser lógico?" así las respuestas a estas preguntas metaéticas no son dadas por una teoría ética normativa del estadio 6. Una teoría normativa formalista dice: "¿Qué cosa sea juzgar moralmente, es lo que significa el estadio 6. Si se quiere jugar el juego moral, si se quiere tomar decisiones con las que cualquiera pueda estar de acuerdo para resolver conflictos sociales, entonces el estadio 6 es el apropiado". Pero esta teoría no puede dar una justificación de la moralidad del estadio 6 en términos extramorales.

En la presente sección, hemos clarificado nuestra pretensión de que el estadio 6 sea el ejemplo más adecuado de lo moral, apoyado esto en algunos de los muchos argumentos ofrecidos por las teorías formalistas (deontológicas). En conexión con esto, resulta un tanto engañoso el comentario de Alston referido a que "es notorio que los filósofos morales no concuerdan más acerca de lo que es distintivo de la moral, que lo que lo hacen acerca de cualquier otra cosa" (1971, p. 276). Aunque hay una infinita variedad de definiciones de la moral, hay un bastante alto grado de acuerdo entre los formalistas en cuanto a las propiedades formales del juicio moral (comparar con Frankena, 1963). Los filósofos que ofrecen definiciones alternativas de la moralidad, lo hacen porque ignoran los rasgos formales de la moralidad y la definen, en vez, en términos del contenido particular de la moralidad normativa que propugnan. A mi entender, aquellos que objetan la definición formal de moralidad no tienen alternativa positiva que ofrecer salvo, (a) que la moralidad es lo que es de acuerdo con mi propio sistema, o (b) que la moralidad es relativa. Sin tomar en consideración a la psicología, nuestra concepción de la moralidad tiene, pues, una fuerte base filosófica. Quienquiera que trate de criticarla deberá proveer una más firme alternativa positiva.

## VI. El reclamo por principios de justicia

Ahora volvemos a la defensa de nuestra definición sustantiva del estadio 6 en términos de los principios de justicia. Aunque todo dominio del pensamiento, desde la gramática a la música, implica "principios" (esto es, reglas abstractas), los principios morales tienen rasgos y funciones únicas. Si una "mala" pintura está realizada de acuerdo a un principio, tanto peor para el principio. Pero la noción global de que hay una forma moral distintiva del juicio exige que el juicio moral sea según principios; es decir, que se atiene al principio moral, a un modo de elegir que es universal, que nosotros queremos que todos adopten en cualquier situación.

Por "principio" nosotros significamos algo más abstracto que las reglas morales ordinarias del tipo de los Diez Mandamientos. Los estudiantes universitarios que están en el nivel convencional dicen, en relación a la historia del robo de la droga, "el principio de lealtad para con tu familia está, aquí, antes que la obediencia a la ley", etc., pero según lo que se ve, no desean universalizar esas leyes. Entre otras cosas, porque no todos tienen una familia, y además, es dudoso que si el tío de uno fuera Hitler, se pudiera reclamar lealtad como relevante o como principio *prima facie*. Sabemos que está muy bien ser deshonesto y robar para salvar una vida, porque el

derecho a la vida de una persona está antes que el derecho de otra a la propiedad. Hay siempre excepciones a tales reglas. Por principio moral, todo el mundo pensante ha querido significar más bien una guía general para elegir, que una regla de acción. Aun nuestro estudiante de la universidad, que habló de "principio de lealtad hacia tu familia", significa más bien algo así como "una consideración al elegir", que una regla definida que prescribe una clase de actos.

Alguna vez se ha pensado que principios tales como el utilitarista de maximización de la felicidad, o el imperativo categórico kantiano, no son solamente universalizables para todos en cualquier situación, sino que son también absolutamente determinantes de la acción correcta en toda situación. Hasta aquí no nos hemos encontrado jamás con un ser humano viviente que hiciera juicios en los términos de principio en este sentido. En cambio, si nos hemos encontrado con personas que juzgan en términos de principios en un sentido más débil, que ejemplifican los escritos de los intuicionistas de principios, tales como Sidgwick y Ross. En este sentido más débil, una persona puede sostener consistentemente más de un solo principio de juicio moral, y estos principios pueden no ser determinantes de la elección en todas las situaciones (o sea, elecciones alternativas pueden ser derivadas de ellos). En nuestro trabajo empírico, hemos considerado el término "principios" en referencia a consideraciones para la elección moral, o a razones que justifican la acción moral. Hemos hallado empíricamente que todas estas razones fácilmente caen en las categorías bosquejadas por los filósofos intuicionistas de principios.

De acuerdo con esto, en nuestra detallada calificación de las categorías del juicio moral, tenemos las siguientes categorías de "principios" que corresponden a las de Sidgwick, con la salvedad de que agregamos la categoría psicológica de "respeto por la autoridad": (a) prudencia (y autorrealización); (b) bienestar de los demás; (c) respeto por la autoridad, sociedad, o las personas; y (d) justicia. Como lo he sugerido en las secciones precedentes, todos estos "principios" están presentes, en una forma o en otra, desde el estadio 1 en adelante, excepto que prudencia y autoridad desaparecen como razones para el estadio 6. Desde el comienzo estas razones tienen dos características: aluden a las condiciones de las cuestiones que parecen justas o buenas en sí mismas, y aluden a las condiciones de las cuestiones que están involucradas en todas las situaciones morales y que son potencialmente relevantes para todos. Sin embargo, la benevolencia y la justicia no se convierten en principios morales genuinos hasta los estadios 5 y 6. En los estadios convencionales, las razones para la elección incluyen consideraciones de benevolencia y justicia, tanto como de prudencia y

autoridad social. Pero hasta los estadios 5 y 6 no hay un esfuerzo para derivar sistemática y consistentemente *prima facie* reglas y obligaciones de estos principios, o considerar a la obligación como dirigida fundamentalmente por ellos más que por reglas concretas.

Desde nuestro punto de vista, los principios maduros no son ni reglas (medios), ni valores (fines), sino que son guías para percibir e integrar todos los elementos moralmente relevantes en las situaciones concretas. Reducen toda obligación moral a los intereses y exigencias de los individuos concretos, en situaciones concretas: nos dicen cómo resolver las exigencias que entran en competencia en una situación, cuando se trata de la vida de una persona contra la de otra. Si nuestra caracterización formal del funcionamiento de los principios maduros es correcta, entonces es claro que sólo los principios de justicia tienen una exigencia fundamental de ser principios prescriptivos, adecuados, universales. Por definición, los principios de justicia son principios para decidir entre exigencias individuales en competencia, para dar a cada persona "lo que es justo". Cuando los principios, inclusive las consideraciones del bienestar humano, son reducidos a guías para la consideración de tales exigencias, se transforman en expresiones de un único principio de justicia.

El único principio de contenido general seríamente adelantado por los filósofos, diferente al de justicia, ha sido el principio denominado, diversamente, de utilidad o benevolencia. Aunque la benevolencia puede ser universalizada (esto es, cada cual debe velar por el bienestar de todo otro ser humano), no puede resolver un conflicto entre bienestares, excepto por la maximización cuantitativa. El contenido de los intereses y exigencias morales es siempre el bienestar, pero la maximización no es un verdadero principio moral, como lo hemos intentado mostrar en el análisis del utilitarismo de regla del estadio 5. El interés por el bienestar de los demás, "empatía" o "asunción de roles", es más bien la precondición para experimentar un conflicto moral, que un mecanismo para su resolución. La pregunta moral es "¿El rol de quién debo yo tomar?" o "¿Qué reclamo debo yo favorecer?" El núcleo operativo del principio utilitarista es el principio de maximización. Como todos saben, y nuestros estudios lo demuestran, "La consideración de la felicidad de todos por igual" no es un principio operativo de justicia. Los sujetos del estadio 6 dirán, "Robar la droga para todos, sea su esposa o no, toda persona tiene derecho a vivir", pero ellos no reclaman que un marido debería tratar la felicidad de su esposa y la de un extraño por igual. Tampoco racionalizan la preferencia del marido por la felicidad de su esposa sobre fundamentos del "utilitarismo de regla". En vez, hablan de un lazo matrimonial, o "contrato", o relación recíproca de confianza y

amor, o sea, un reclamo de reciprocidad conmutativa o justicia, no uno de utilidad.

Mi argumento por la justicia como principio moral básico es, entonces, como sigue:

1) En lo que atañe a la psicología, tanto el interés por el bienestar (asunción de roles, empatía), como el interés por la justicia, están presentes en el nacimiento de la moralidad y en todo estadio sucesivo, y conducen a cada vez más diferenciadas, integradas y universalizadas formas en cada escalón del desarrollo.

2) De los dos, sin embargo, sólo el interés por la justicia lleva el carácter de un principio hasta el más alto estadio de desarrollo, o sea, como algo que es obligatorio, categórico, y tiene precedencia sobre la ley y otras consideraciones, inclusive el bienestar.

3) Los demás "principios" que no son el de justicia, pueden haber sido intentados por quienes buscan trascender, tanto la moralidad convencional, como la contractual-consensual (estadio 5), pero no sirven porque no resuelven los conflictos morales, o porque los resuelven de modos que parecen intuitivamente erróneos.

4) La percepción intuitiva de muchos filósofos de que la justicia es el único principio satisfactorio, corresponde al hecho de que es el único que "hace justicia a" el núcleo con capacidad de desarrollo de los estadios más bajos de la moralidad.

5) Esto se hace más evidente en situaciones de desobediencia civil para las cuales la justicia, pero no otro principio moral, brinda una exposición razonada que puede competir con el argumento contractualmente legalista del estadio 5, de que la desobediencia civil está siempre mal.

6) La razón por la que los filósofos han desconfiado de las reivindicaciones de la justicia como "el" principio moral, es porque han buscado, usualmente, un principio con un campo de aplicación más extenso que la elección individual moral, o de principio, en sentido formal.

La negación de que la justicia es el principio moral central tiende, así, a coincidir con el rechazo a aceptar un concepto deontológico formal de la moralidad, pero no está respaldado por una definición positiva alternativa de la moralidad.

Al identificar el núcleo de la moralidad de principios con la justicia, nosotros seguimos una línea recientemente adelantada por Raphael (1955) y Rawls (1963, 1971), dentro del debate de la ética normativa. Los formalistas que están en desacuerdo con la primacía de la justicia, generalmente lo están porque desean mantener a la moral completamente libre de contenido. Primero, en un sentido, la justicia está en sí misma libre de contenido;

esto es, que meramente prescribe que los principios deben ser imparcialmente aplicados a todos. Sin embargo, hemos argüido, también, que la forma del estadio 6 implica la justicia como equidad, o sea un tratamiento de las personas como moralmente iguales (comparar con Frankena, 1963). Segundo, hemos argüido que también implica justicia conmutativa como reciprocidad, contrato y confianza. En este artículo no podemos mostrar que la forma moral de universalidad, ligada a la noción de que las obligaciones son para las personas, lógicamente implica el principio de justicia, una tarea que Raphael (1955) ha intentado. Nosotros simplemente apuntamos al hecho de que ningún principio que no sea el de justicia ha sido mostrado como satisfaciendo la concepción formal de un principio prescriptivo universal.

Permítaseme considerar, brevemente, la crítica de Alston:

Lo que realmente más quiere Kohlberg recomendar para nuestra aceptación, es el principio de justicia (en su interpretación) como un principio moral su-  
premo. Pero los estadios de prescriptividad no mejorarán esa causa. Un juicio basado en un principio de destino racial, o en ningún principio, puede ser tan prescriptivo como un juicio basado en una aplicación del principio de justicia de Kohlberg (1971, p.277).

Para la mayoría de nosotros está contra la intuición el creer que el destino racial se puede tomar como un principio prescriptivo universal. Esto es porque ningún ser humano sostiene ésta u otras similares creencias como tal principio, al menos no en los estudios de investigación realizados por mis colegas y por mí mismo. El propio Hitler dijo, explícitamente, "Pudiera ser justo", o sea, que sus juicios eran no prescriptivos. Y él explícitamente sostuvo que la moralidad nazi era no universal, esto es, no fue diseñada para gobernar las decisiones de los judíos o de otras personas. El hecho de que la investigación psicológica muestra que nadie usa "principios" injustos en un modo considerado como formalmente de principios, no es prueba de que nadie pueda hacerlo. Sin embargo, tiene mayor importancia el que ningún filósofo haya intentado jamás seriamente demostrar que un principio sustantivo alternativo a la justicia pueda funcionar satisfactoriamente de un modo prescriptivo universal. Alston está en lo correcto al decir que yo no he probado que la justicia sea la única posibilidad, pero él olvida señalar que nadie ha demostrado con éxito una alternativa.

En resumen, si una afirmación formalista del principio moral no está justificada, nadie ha propuesto una definición mejor. Y si una ecuación del

principio moral con la justicia es injustificada, nadie ha propuesto una alternativa satisfactoria. En este sentido, queda claro que mi definición del estadio 6, como el modo en que la gente debe razonar, es más de lo que Alston sugiere, a saber "algún criterio arbitrariamente seleccionado... <basado en> simpatías con sus predilecciones" p.277).

## VII. De lo que "es" a lo que "debe ser"

Permitásenos considerar el sentido en el cual nuestra descripción de lo que la moralidad es, nos dice lo que ella debe ser. Para comenzar, hay dos formas de la falacia naturalista que nosotros no cometemos. La primera es la de derivar los juicios morales de lo psicológico, de juicios cognitivo-predictivos, o de afirmaciones de placer-dolor, como lo hacen las nociones naturalistas del juicio moral. Nuestro análisis del juicio moral no asume que los juicios morales sean realmente alguna otra cosa, pero insiste en que son prescriptivos y *sui generis*. La segunda falacia naturalista que no cometemos, es la de asumir que la moralidad, o la madurez moral, es parte de la naturaleza humana biológica, o que lo biológicamente más viejo es lo mejor. La tercera forma de la falacia naturalista, que nosotros *estamos* cometiendo, es la de afirmar que cualquier concepción de lo que el juicio moral debe ser, ha de descansar en una concepción adecuada de lo que es. El hecho de que nuestra concepción de la moral "funciona" empíricamente, es importante para su adecuación filosófica. Con esto quiero significar, primero, que cualquier concepción de lo adecuado o ideal que un juicio moral *debe ser*, descansa en una definición adecuada de lo que *es* en la mente de la gente. Si todos los doctores en filosofía mostraran un interés propio del estadio 6 por los principios morales universales y autónomos, mientras que todos los demás hombres fueran defensores durkheimianos de la autoridad del grupo, o hedonistas benthamianos, sería, creo, imposible de construir una explicación plausible de por qué la gente debería adoptar la moralidad del estadio 6. De manera opuesta, ni una construcción benthamiana ni una durkheimiana de lo que la moralidad debe ser son viables, porque ambas ignoran la realidad de lo que es la moralidad en los estadios 5 y 6, basadas como están en el supuesto de que la moralidad realmente es el estadio 2 (Bentham), o el 4 (Durkheim). Todo esfuerzo constructivo a favor de la moralidad racional, a favor de la claridad de lo que la moralidad debe ser, ha de empezar con una caracterización de lo que es, y en este sentido comete la "falacia naturalista".

Lo que sigue es lo que nosotros pretendemos de la relación "es-debe ser" en el desarrollo moral:

1. Los hechos científicos muestran que hay una forma moral universal, que emerge sucesivamente en el desarrollo, y que se centra en principios de justicia.
  2. Esta forma moral kantiana es la que asume la distinción hecho-valor; o sea, que las personas morales asumen que su juicio moral está basado en la conformidad con una norma ideal, no en la conformidad con un hecho.
  3. La ciencia, entonces, puede probar si la concepción de la moralidad de un filósofo concuerda, fenomenológicamente, con los hechos psicológicos. La ciencia no puede ir más allá y justificar aquella concepción de la moralidad como lo que la moralidad debe ser, tal como Durkheim intentó hacerlo. La autonomía moral es clave, y los valores son diferentes de los hechos para el discurso moral. La ciencia no puede probar o justificar una moralidad, porque las reglas del discurso científico no son las reglas del discurso moral.
  4. El análisis lógico, o el ético normativo, pueden señalar, sin embargo, que un cierto tipo de filosofía moral, por ejemplo, el estadio 4, no maneja o resuelve ciertos problemas que admite como problemas que debe manejar, mientras que otro tipo de moralidad (por ejemplo el estadio 5) puede hacerlo. Aquí, la investigación fáctica de las opiniones de la gente debe justificar el análisis lógico interno de por qué aquella filosofía, superior por lo que al desarrollo se refiere, puede manejar problemas que no manejan las inferiores. La ciencia, entonces, puede contribuir a un discurso moral tal como el de por qué una teoría moral es mejor que otra.
  5. La teoría científica como la de por qué las personas se mueven de hecho hacia arriba, de estadio en estadio, y por qué de hecho *preferen* un estadio superior a uno más bajo es, de modo general, la misma que una teoría moral como la de por qué las personas *deben* preferir un estadio superior a uno inferior. En otras palabras, una teoría psicológica de por qué la gente se mueve hacia arriba en la ideología moral no es como una teoría psicológica de por qué se mueve del estadio anal al genial. Se comete la falacia naturalista al decir que una teoría freudiana del progreso instintivo es una justificación ética de por qué la genitalidad es mejor que la analidad. Pero la teoría de los estadios jerárquicos *interactivos* del conocimiento y la moralidad, y la teoría de los estadios embriológicos *madurativos* son rigurosamente diferentes en su lógica, como lo he discutido en detalle en otra parte (Kohlberg, 1969).
- Los reclamos del 1 al 4 son simplemente demandas para que la psicología moral y la filosofía moral trabajen codo a codo. Esta poco excitante conclusión está representada en este artículo donde hemos tratado de dar algunas respuestas ético-normativas a los problemas planteados por los



descubrimientos en materia de desarrollo. Alston (1971) probablemente no las objetará. Ya que respeta mi reclamo de que todo esfuerzo constructivo en la moralidad racional debe comenzar por la caracterización de lo que es, tomándolo como "un muy inocuo sentido" de la "falacia naturalista" (p. 273). Alston objeta el estadio 5 y piensa que yo trato "de sacar una filosofía moral de la galera" (p. 277). Lo que no está completamente claro para mí es, si él quiere significar que es lógicamente imposible para la filosofía moral obtener algo de la galera de los hechos del desarrollo, o si él arguye que yo no he tenido pleno éxito en una empresa lógicamente posible, porque es un truco difícil de realizar. (Estoy de acuerdo con esta última conclusión; si mi argumento fuera completamente exitoso, habría resuelto los problemas básicos de la filosofía moral.) La noción anterior, es decir, que los hechos del desarrollo no pueden ser usados para demostrar los "deberes" morales porque la distinción es absoluta y "Tú no debes usar hechos en la producción de los principios", es una posición insostenible, como Scheffler (1953), me parece a mí ha demostrado.

Sea como fuere, más bien el reclamo de que las teorías normativas necesitan estar fundadas en una sólida consideración de los hechos del juicio moral, nos lleva demasiado lejos. Primero, nuestros descubrimientos indican que los analistas filosóficos están justificados al afirmar rasgos universales contra los argumentos de los relativistas éticos y culturales. También muestran que la tarea del filósofo no puede ser meramente clarificar el lenguaje moral o el sentido común moral, desde que hay seis semejantes sistemas de lenguaje moral. Además, porque el estadio superior incluye los rasgos positivos básicos de los estadios más bajos, solamente una teoría ética normativa que incluye todos estos rasgos puede decirnos cómo debemos hacer juicios morales. Esto descartaría la mayoría de las teorías éticas, por ejemplo, las teorías utilitarias e intuicionistas que no son de principios.

Sin embargo, nosotros sostenemos una posición más fuerte, al reclamar que aunque la teoría psicológica y la teoría ética normativa no pueden reducirse la una a la otra, las dos empresas son isomórficas o *paralelas*. En otras palabras, un adecuado análisis psicológico de la estructura del juicio moral y un adecuado análisis normativo del juicio están hechos en términos similares. En el contexto de nuestro trabajo, la descripción psicológica de los estadios morales corresponde a la "estructura profunda" de los sistemas de ética normativa. Las relaciones lógicas entre los estadios representan imparcialmente la estructura de una adecuada teoría del desarrollo del juicio moral, o la estructura de una adecuada teoría como la de por qué un sistema de juicio moral es mejor que otro. Así, hemos arguido en favor de un paralelismo entre una teoría del desarrollo psicológico y una teoría moral

formalista, sobre la base de que los criterios de desarrollo psicológicos formales de diferenciación e integración, de equilibrio estructural, delimitan los criterios *morales formales* de prescriptividad y universalidad. Si el paralelismo fuera correcto en detalle, los filósofos formalistas podrían incorporar un concepto de equilibrio como parte de su teoría ética normativa y viceversa. El resultado fundamental sería una teoría del juicio moral racional como la teoría económica corriente, en la cual las teorías de cómo debe la gente tomar sus decisiones económicas y el modo en que toman las decisiones están muy íntimamente vinculados.

Lo que puede garantizar semejante reclamo de "paralelismo" es, solamente, la fecundidad de sus resultados. Yo he argumentado que la fecundidad de la suposición de tal paralelismo se revela en el claro éxito del trabajo psicológico que en él se basa. Su fecundidad en la resolución de problemas filosóficos aparecerá, según yo espero con optimismo, cuando los filósofos morales comiencen a utilizar la nueva psicología moral para ayudar al planteamiento y resolución de sus problemas.

Permitaseme ser concreto en cuanto al modo en el cual nuestra psicología de estadios provee de una guía para la tarea del filósofo. La filosofía moral crítica, o analítica, ve a su tarea como la clarificación de la conciencia común. Pero si hay seis estadios, y cada estadio es la reconstrucción de los "principios" morales de los estadios más bajos; entonces, los principios morales son construcciones activas, y la filosofía moral debe construir, no meramente analizar o clarificar. Confrontados a la tarea de construir una moralidad racional, los filósofos han tomado usualmente una de dos posiciones metaéticas: que un sistema racional para la elección moral debe consistir en deducciones de principios, los que son autoevidentes para un agente que acepte solamente métodos racionales de inferencia y de optimización de la elección (la posición clásica del utilitarismo benthamiano, conduce a una forma naturalista de metaética descriptiva); o que los principios morales son oscuramente intuitivos por los seres humanos comunes (moralidad ordinaria), y la tarea del filósofo es simplemente codificar y hacer consistente la moralidad derivada de tales principios (Kant, Sidgwick). Cuando lejos de esto se estaba queda documentado por el estudio de Rest (1968), que muestra la falta de comprensión de los sujetos, en los estadios convencionales, para las aún más concretas y aceptables aseveraciones del imperativo categórico de Kant. Sobre la base de nuestra investigación, rechazamos tanto la posición benthamiana (naturalista), como la noción kantiana de que los principios son innatos, universales y *a priori*.

Desde nuestra perspectiva del desarrollo, los principios morales son reconstrucciones activas de la experiencia, el reconocimiento de que el

juicio moral exige una forma universal no es ni una intuición *a priori* universal de la humanidad, ni una invención peculiar de los filósofos, sino, más bien, una porción de la reconstrucción universal del juicio en el proceso de desarrollo del estadio 5 al 6. Una analogía con la gramática puede clarificar este punto. Los intuicionistas morales kantianos ven su tarea como la de Chomsky, quien intenta delimitar los principios, las transformaciones de la estructura profunda, que definen la sintaxis competente en cualquier lenguaje. En gramática, la codificación de estos principios no transforma, sin embargo, la sintaxis misma. Chomsky habla con la misma sintaxis con que él hablaba a los cinco años. Es por esta misma razón, que le es posible sostener una epistemología kantiana de la gramática. Hay sólo un sistema gramatical de la intuición, conocido por todos los niños de cinco años. En oposición a esto, nosotros argüimos que la codificación de los principios es una reconstrucción activa de la moralidad: que la moralidad de principios del estadio 6 es más bien una moralidad radicalmente diferente que una codificación de la moralidad convencional del estadio 4. La tarea de ambos, psicólogo y filósofo, es entonces muy diferente en la esfera de la moralidad y en la de la gramática. Si mi posición es correcta, los únicos "hablantes morales competentes" son los escasos individuos que están en el estadio 6 (o, con mayor tolerancia, en los estadios 5 y 6), y las codificaciones ético-normativas, y las explicaciones metaéticas del discurso moral convencional, equivocarán su verdadera tarea. Como los intuicionistas neokantianos, los filósofos morales del lenguaje-ordinario, particularmente los formalistas como Hare, piensan que su tarea es definir y clarificar analíticamente el lenguaje moral ordinario (estadio 4). No obstante, si la forma del lenguaje moral ordinario es cualitativamente diferente de aquella del lenguaje de un filósofo ético normativo, el problema es diferente.

Otra implicación de nuestra psicología de los estadios para la filosofía moral, es que los argumentos de una ética normativa deben proceder paso por paso. Rawls (1971) ha tomado un conjunto formal de supuestos que yo denomino estadio 5—a saber, la sociedad está ordenada por una constitución definida por un contrato social—y muestra cómo tal sociedad debe estar basada en principios de justicia, o de igualdad de derechos, porque estos son los únicos principios a los cuales los individuos racionales, en el imaginario estado original, podrían consentir. Estos principios son, en un sentido, previos a la ley e instituciones sociales y en ciertas condiciones justifican la desobediencia civil. En otros términos, Rawls ha usado un argumento formal para derivar del estadio 5 la moralidad del estadio 6, y para sistematizar la moralidad del estadio 6 en tanto y en cuanto la moralidad del estadio 6 sea definida por elecciones sociopolíticas. En contraste,

uno de los argumentos clásicos para la moralidad del estadio 5 ha sido aquél de que ella se deriva de la moralidad del estadio 2. Dado por supuesto un hombre del estadio egoísta instrumental (estadio 2), la teoría moral intentó mostrar que es racional para el crear un contrato social con condiciones de bienestar social. Este argumento no es totalmente convincente porque ignora al estadio 4 al cual "debe" ser dirigido. De aquí, uno puede concluir que no hay una línea de argumento para la moralidad del estadio 6 (o estadio 5), sino solamente una familia de argumentos que se mueven de una posición en un estadio a la siguiente.

Esencialmente, hay una "estructura lógica profunda" de movimiento desde un estadio hacia el siguiente; una estructura conectada tanto con una teoría psicológica del movimiento, como con familias de argumentos filosóficos. Si estas pretensiones son correctas, proveen una nueva definición de la tarea del filósofo, una definición más estimulante que aquella implicada en muchos trabajos filosóficos recientes.

### VIII. Del pensamiento a la acción

Nosotros pensamos habitualmente, que una decisión moral involucra un conflicto de conciencia entre dos líneas de acción y un fuerte componente emocional. La noción psicológica de conciencia llega desde los profetas, a través de San Pablo, a la concepción de Freud sobre la batalla entre el ello y el superyo. La afirmación de San Pablo "La carne tiene anhelos contra el espíritu y el espíritu contra la carne, así que vosotros no podéis hacer las cosas que debierais", y la de San Agustín "Oh Señor, dadme fuerza para vencer a mi concupiscencia, pero no justamente ahora", han pasado a ser clichés de la mayoría de los libros de texto de psicología: la conducta moral es interpretada como resistencia a la tentación, el resultado algebráico de dos fuerzas, los apetitos de la carne (necesidades), y la anticipación de la culpa (superyo), mediado por un yo, si mismo, o voluntad levemente agobiada.

Para tener una idea de la batalla de conciencia, uno de mis estudiantes (Lehrer, 1967) construyó un test *ray gun*\* siguiendo la exposición de Grin-der (1962). El revólver de Grin-der fue programado para dar un resultado de puntería justo un poco por debajo del que era necesario para obtener un premio considerable, y los niños de doce años de edad, que fueron probados tenían la oportunidad de engañar respecto a sus resultados. Grin-der (1962) informa que el 80% de los chicos terminó haciendo trampa.

\* Traducido literalmente, revólver (o pistola) rayo (o de rayo).