



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

Principio intelectual de la conciencia moral colectiva

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Edwin Rolando CASTILLO VELARDE

ASESOR

Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
1. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA	2
2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	4
METODOLOGÍA	4
DESARROLLO Y DISCUSIÓN	5
CAPITULO I. PRINCIPIO INTELECTIVO	5
1. BASES CIENTÍFICAS DEL PROCESO DEL INTELLECTO	5
2. BASES EPISTÉMICAS DEL PRINCIPIO INTELECTIVO	12
2.1. Principio intelectual según Tomás de Aquino	12
2.2. Intellecto Agente según Tomás de Aquino	16
2.3. Esencia del Principio Intelectivo	17
2.3.1. Esencia del Principio Intelectivo según Tomás de Aquino	17
2.3.2. Esencia y Existencia	18
3. OBJECIONES AL PRINCIPIO INTELECTIVO DE TOMÁS DE AQUINO	19
CAPITULO II. OBJETIVISMO MORAL	26
1. PRINCIPIO NO RELATIVISTA DE LA MORAL	26
2. PRINCIPIO UNIVERSAL DE LA CONCIENCIA MORAL	29
2.1. Ética y fin Universal Aristotélico	29
2.2. Consideraciones epistémicas de la objetividad en lo universal: La razón moral (kantiana) y la eticidad intersubjetiva (hegeliana)	31
2.2.1. Razón moral Kantiana	31
2.2.2. Eticidad Intersubjetiva hegeliana	32
3. OBJECIONES AL OBJETIVISMO MORAL	37
CAPITULO III. CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	40
1. BASES SOCIO PSICOLÓGICAS DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	40
2. BASES EPISTÉMICAS DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	44
2.1. Responsabilidad moral individual	44
2.2. Intención colectiva	45
2.3. Moralidad colectiva autónoma	49
2.4. Responsabilidad moral colectiva	50
2.5. Principio de Sobre-determinación	52
3. OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	53
CAPITULO IV. CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI	59
1. EL A PRIORI	59
2. EL <i>A PRIORI</i> KANTIANO	61
3. FUNDAMENTACION TRASCENDENTAL DE LA CONCIENCIA MORAL A PRIORI	64
4. OBJECIONES DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI	67
CAPITULO V. PRINCIPIO INTELECTIVO DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	69
1. PRIMER ANÁLISIS: CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	69
1.1. OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	73
2. SEGUNDO ANÁLISIS: CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI	74
2.1. OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI	76
3. TERCER ANÁLISIS: PRINCIPIO INTELECTIVO DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA	78
CONCLUSIONES	85
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

INTRODUCCIÓN

Una moralidad racional del “debe ser” a priori y universalizable no se ha impuesto en el devenir de la sociedad, sino se reconoce más bien, una eticidad deontológica en la sociedad civil y el Estado. Una primera consideración de la eticidad es establecerla como un fin por su orientación universal en los pueblos o en la historia universal, pero excluyendo el carácter universal de lo particular y relegando lo subjetivo a ser solo parte de un proceso evolutivo. La eticidad hegeliana reconoce empíricamente su trascendencia universal, pero jerarquiza la eticidad universal sobre el particular. Una segunda consideración es reconocer a la moralidad como individual, discurrendo entre conceptos a priori que pueden ser universales según Kant. Una tercera consideración que motiva esta investigación es considerar la alteridad empírica como elemento que permite una trascendencia universal a priori de la moralidad. Para ello, se requiere analizar diversas características de la moralidad colectiva, su orientación al principio intelectual desarrollado bajo las bases epistémicas de Tomás de Aquino, y el desarrollo a priori de la moralidad colectiva. La finalidad es responder a la pregunta si ¿es posible determinar el principio intelectual de la conciencia moral colectiva a priori?. No se desarrollará establecer virtudes morales en la práctica comunitaria, sino establecer las bases epistémicas del proceso del intelecto como actualidad en sí misma en un colectivo.

1. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

Se realizó una revisión bibliográfica siendo el motor de búsqueda la moralidad colectiva, responsabilidad colectiva, racionalidad colectiva, principio intelectual y conciencia moral colectiva. Luego de la evaluación se incluyeron más de 50 textos tipo artículos y capítulos de libros algunos indexados a base de datos de Editorial Cambridge y Oxford. No se encontraron antecedentes de temas afines en el repositorio de tesis de filosofía de la UNMSM o de la PUCP. Sí se encontró una tesis publicada relacionada al tema (repositorio de Colby University). Los antecedentes para la formulación del tema de investigación de tesis son los que se mencionan a continuación:

Moralidad a priori

Kant estableció la moralidad a priori. En general, su doctrina trascendental orienta a una estética y lógica trascendental de los conceptos a priori, a un nivel tal que la realidad sensible constituye una representación de formas a priori de uno mismo. Actualmente, el

concepto de realidad sensible percibida a través de los sentidos tiene un asidero más aristotélico y científico, lo cual no niega la modulación de lo percibido según lo conocido ni tampoco niega el sesgo de la realidad sensible, pero si excluye un reduccionismo a priori, pues es necesario la experiencia en el concepto de realidad.

Conciencia Moral

Lewis, viene a ser uno de los principales representantes de la conciencia moral pero individual, puesto que un colectivo, no sería que la mera suma de sus partes. Sin embargo, existen nociones y discusiones acerca de la responsabilidad moral colectiva, y que se diferencian de la responsabilidad moral individual. Dichos argumentos han sido desarrollados por Margaret Gilbert, Seumas Miller, Philip Pettit, Peter French, entre otros.

Principio Intelectivo

El principio intelectualivo ha sido analizado por Aristóteles, considerando las definiciones de acto y potencia y asume su inmaterialidad. Tomás de Aquino, recoge los conceptos de acto y potencia, pero en cambio, bajo el principio esencialista, si bien considera la inmaterialidad del entendimiento y su universalidad, no considera una forma sin materia y un principio intelectualivo reducido a una inmaterialidad.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

Ética: Aquella parte de la filosofía que se dedica a la reflexión de la moral. (Cortina, 2011, p.9). En esta tesis se mencionan algunas teorías éticas como tratados sistémicos sobre cuestiones morales como la ética aristotélica y la ética hegeliana.

Moral: Conjunto de principios, preceptos y valores que en conjunto forman un sistema coherente. Refleja un sistema de contenidos que se expresan en una determinada manera de vivir. (Cortina, 2001, p.14). En esta tesis se describe una aproximación de la moral aquineana y la moral kantiana, y se desarrolla su aspecto psicosocial para lograr el entendimiento de la conciencia moral colectiva. No tiene como fin la discriminación de lo bueno o lo malo.

Moralidad: Como sinónimo de lo moral (Cortina, 2001, p.20).

Conciencia moral: Viene a ser la manifestación del estado consciente relacionado a la reflexión moral, cuyo desarrollo moral, considera conceptos de la psicología social como

“la adopción del otro” para lograr la conciencia moral de uno mismo. No tiene como fin la discriminación de lo bueno o lo malo.

Intelecto: Relacionado con la inteligencia, funcionalmente es el proceso de una determinada información.

Inteligencia: Capacidad mental, posee una base material y otra formal.

Entendimiento: Como sinónimo de intelecto.

Razón: Facultad de conocimientos objetivos” (Miró Quesada, 2012, p489). En esta tesis se describe una aproximación de la razón aquineana y la razón kantiana.

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. OBJETIVO GENERAL

1. Desarrollar el principio intelectual de la conciencia moral colectiva.

2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Analizar las bases epistémicas del principio intelectual según la filosofía esencialista de Tomás de Aquino.
2. Analizar el objetivismo universal de la conciencia moral.
3. Demostrar las bases epistémicas de la conciencia moral colectiva.
4. Desarrollar las bases epistémicas de una conciencia moral a priori.
5. Desarrollar el principio intelectual de la conciencia moral colectiva integrando el a priori y la alteridad.

METODOLOGÍA

1. Método del comentario de texto (Russ, 2001): Se desarrolla un análisis y comentario de diversos autores relacionados al objetivo de la investigación.

DESARROLLO Y DISCUSIÓN

CAPITULO I. PRINCIPIO INTELECTIVO

La presente investigación de tesis no representa una tesis de neuro-filosofía, en la se demuestre la vinculación del proceso del intelecto de la parte neurológica-material con la metafísica formal, menos lo será de la conciencia colectiva en donde la evidencia neurocientífica del proceso del intelecto es limitada, puesto que, con dificultad se logra desprender del concepto de individualidad orgánica cerebral. Esta investigación se centra en el proceso del intelecto de la conciencia moral colectiva por lo que su metodología requiere principalmente planteamientos aquineanos (primer capítulo), kantianos, sin que sea una tesis kantiana de la conciencia moral colectiva (segundo y cuarto capítulo), y de la psicología social (tercer capítulo), para luego poder proponer las posibles bases epistémicas para la comprensión de dicho proceso aplicado a un ejemplo práctico (quinto capítulo). Esta tesis reconoce el concepto de que la mente es una sola y que el proceso del intelecto es material y formal, por lo que es necesario demostrar la evidencia disponible en cuanto al intelecto material de la conciencia moral colectiva de la misma manera que su interpretación formal, como el principio intelectual en sí mismo, el cual se desarrolla a continuación.

Este primer capítulo tiene por finalidad establecer: 1. Las bases científicas del proceso del intelecto y 2. Las bases epistémicas según la filosofía esencialista de Tomás de Aquino. Tiene el objeto de establecer una correspondencia o asociación entre las bases científicas y la filosofía esencialista del principio intelectual, que permita argumentar posteriormente una conciencia moral colectiva. Las bases científicas desarrollan el aspecto material y sus limitaciones para establecer conclusiones definitorias del proceso del intelecto en sí mismo, lo cual da lugar al análisis del intelecto en la filosofía, cuyo aspecto formal y material desarrollado por Tomás de Aquino, faculta el desarrollo de una conciencia moral bajo estos principios epistémicos.

1. BASES CIENTÍFICAS DEL PROCESO DEL INTELECTO

En neurofisiología, la inteligencia o el entendimiento representa una especialización extrema de las áreas de asociación del cerebro. Se considera como una capacidad mental, con base orgánica, aunque su localización no esta tan perfectamente delimitada o descrita aún en la actualidad, pues a través del tiempo ha cursado con diversas hipótesis sobre su

neuroanatomofisiología. En principio, no ha sido demostrada su asociación a una determinada área cerebral, sino ha sido vinculada a diversas funciones mentales superiores como el resultado final de una asociación integrativa con el razonamiento lógico, el lenguaje y la integración sensorial, así como se ha asociado a la presencia de tractos de materia blanca de mayor estructuración que conectan entre sí las regiones cerebrales (Fox, 2011); el intelecto no ha podido relacionarse estrictamente al uso de mediadores metabólicos cerebrales en zonas que podrían corresponder a la inteligencia.

El intelecto también ha sido estudiado como un producto evolutivo a lo largo de millones de años, de millones de adaptaciones funcionales complejas y se ha asociado al tamaño cerebral o a componentes genéticos (Zimmer, 2008). En el caso que se desarrollase un área cerebral determinada, el desarrollo extraordinario de dicha área, podría generar capacidades extraordinarias en la memoria, capacidades artísticas o capacidades extremas como se manifiestan en el síndrome de Savant, sin embargo, dicho fenómeno se observa en personas que paradójicamente cursan con déficit mental o con coeficiente intelectual limitado.

La inteligencia u entendimiento precisa también de la conciencia pues en un estado vegetativo en donde existe una ausencia del contenido de la conciencia, no hay capacidad de relacionarse con el mundo externo (Canepa, 2008). En conclusión, a lo largo del tiempo y avance científico, para la producción del entendimiento se sabe que existe una base orgánica, que precisa de la conciencia, así como de una integración sensorial con el objeto, sin embargo, todas estas teorías demuestran que no se sabe exactamente como ocurre dichos procesos para este entendimiento. Lo que sí se reconoce del intelecto, son sus manifestaciones, tales como los tipos de inteligencia, definidas como las habilidades para resolver problemas en determinados contextos.

Por lo expuesto, surge la incertidumbre en el proceso del intelecto, puesto que no se puede entender claramente cómo la información es procesada en el cerebro, si bien se sabe que depende de una interacción biológica compleja de las redes neuronales. Esto da lugar a que, si se habla de las bases científicas del proceso del intelecto por reducción excluyente, de lugar a una postura mecanicista del intelecto. El mecanicismo (S. XVII), tuvo como uno de sus principales representantes a Descartes. Esta teoría, refería que la única forma de causalidad es la influencia física entre las entidades que conforman el mundo material, por

lo cual, se proclamó un mecanicismo sin forma (Owens, 2006), o en este caso, un intelecto sin forma, pero que, por lo expuesto, no logra demostrar la comprensión del proceso del intelecto.

Se analizan tres características del intelecto: su singularidad, su universalidad y el intelecto colectivo, considerando argumentos científicos disponibles.

1.Singularidad en el intelecto

El cerebro contiene 100 millones de neuronas, de miles de tipos diversos, que en conjunto establecen más de 100 billones de conexiones entre sí. Como consecuencia de estas diferencias ocurren variaciones en la forma en la que pensamos. Si bien la variabilidad genética ha sido argumentada como causa de esta diversidad, incluso en gemelos idénticos cuidados por los mismos padres pueden diferir de su funcionamiento cerebral, por lo que existe la singularidad de cada cerebro (Gage, 2012). Por ello, el entendimiento si bien tiene una estructura o base orgánica, es también singular, lo cual enfatiza la diferencia específica entre las personas. De allí, que exista un principio de singularidad desde la materialidad.

2.Intelecto Universal

Sobre el fundamento científico de un intelecto universal, solo se pueden precisar consideraciones antropológicas, en donde diversas culturas, se han desarrollado diversos conocimientos, sin haber necesariamente tenido alguna relación demográfica o histórica. Por ejemplo, el desarrollo del medicamento en la historia de la medicina se desarrolló en todas las culturas antes de su globalización, cuya prueba ha quedado registrado en diversas farmacopeas. Este conocimiento farmacológico fue desarrollado simultáneamente en diversas culturas sin que fuera casual ni necesariamente ligado a la tradición o las costumbres entre culturas, más bien, las costumbres entre las diversas culturas pueden ser disímiles. Estas culturas llegaron a conclusiones similares en cuanto al tratamiento médico tradicional, por lo que surge como planteamiento una racionalidad universal susceptible de ser homogénea entre las culturas. Eso no se contradice con la singularidad del intelecto, propia de cada individuo, sino hace referencia en que también pueden existir procesos intelectivos universales. Si bien no es objeto de esta investigación brevemente describiré a modo de ejemplo el desarrollo de la farmacopea tradicional aplicado al intelecto universal. La medicina tradicional hipocrática, la medicina tradicional china y la medicina ayurvédica

fueron sistemas tradicionales médicos que no tuvieron conexión demográfica o histórica, sin embargo es posible describir los siguientes aspectos en su entendimiento médico aplicado a su sistema de terapia: 1. En la medicina hipocrática existe: a. un orden natural relacionado al equilibrio de 4 elementos, fuego, tierra, aire y agua, b. en la enfermedad predomina uno de estos elementos cuya constitución (física y mental) constituye la diátesis de la enfermedad. Por ejemplo, en una hepatitis icterica predomina el elemento fuego cuya constitución es bilis amarilla. c. el principio de tratamiento considera el *contraria contrariis curentur* (lo contrario cura lo contrario) por lo que para el caso de la hepatitis se centraba en remedios que reducían el calor. 2. En la medicina tradicional china existe: a. un orden natural vinculado a 5 elementos, madera, fuego, tierra, metal y agua, b. en la enfermedad puede predominar uno o más de estos elementos; en el mismo ejemplo de la hepatitis icterica, predominará el elemento madera y fuego, la constitución (física y mental) en este caso dependerá del nivel energético shaoyang y que además se asocia a los meridianos de la vesícula biliar y san jiao que pertenecen al elemento madera y fuego, c. el principio del tratamiento considera también el principio de los opuestos, por lo que, si existe repleción habrá que drenar el hígado y la vesícula biliar por medio de la fitoterapia o dispersar a través de la acupuntura. 3. En la medicina ayurvédica existe: a. un orden natural vinculado a 5 elementos, éter, aire, fuego, agua y tierra y a los doshas conformados desde estos elementos (vata, pitta y kapha), b. en la enfermedad puede predominar uno o más de estos elementos; en el mismo ejemplo de la hepatitis icterica, predominará el dosha pitta (constitución física y mental) en razón al exceso de calor, c. el principio del tratamiento nuevamente considera el principio de los opuestos, por lo que busca reducir en todo aquello que incrementa el calor como lo picante e incrementa lo dulce por ser kapha en donde predomina el agua que es frío. Los principios médicos de estas terapias llegaron a conclusiones similares, diversificándose según la disponibilidad de fitoterapia de la región en donde se desarrolló y la utilidad de sus terapias son reconocidas también por la ciencia del siglo XXI.

Considerando la mención expuesta de racionalidad y de la cual se hará mención en otros capítulos al referirse a la racionalidad moral, en esta investigación, la razón es definida como la “facultad de conocimientos objetivos” (Miró Quesada, 2012, p489). Como describe Miró Quesada, por esta *razón*, el ser humano aprehende las características de la realidad sin depender de contingencias subjetivas, y por lo tanto es conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. Para obtener un conocimiento objetivo

se utiliza una teoría científica, la cual posee tres componentes: un componente lógico, otro matemático y un tercero empírico. El componente lógico es deductivo, parte de axiomas, y que en abstracto son matemáticas cuyo poder predictivo confirma los axiomas. En esta investigación, el conocimiento objetivo del principio intelectual de la conciencia moral colectiva utiliza una teoría que parte desde el componente empírico.

3. Intelecto Colectivo

No existen hasta el momento, bases científicas que demuestren el proceso intelectual colectivo, puesto que ni siquiera existe evidencia suficiente que permita esclarecer por completo el proceso intelectual individual. Sin embargo, si existen estudios descriptivos relacionados a la neocognición social. Por ejemplo, existe la hipótesis del cerebro social con fundamentos antropológicos y biológicos. Sobre lo primero, el antropólogo Rubín Dunbar, sostiene que las dimensiones del grupo y por tanto la complejidad cultural, aumenta a medida que lo hace el tamaño del cerebro. Hace 400 000 años, *Homo heidelbergensis*, fue uno de los antepasados directos de *Homo sapiens* y tuvo un encéfalo tan voluminoso como el nuestro. Esta hipótesis considera la presencia de un quiebre evolutivo en el comportamiento humano de los grupos cazadores-recolectores cuando migran hacia la formación de sociedades (Stix Gary, 2014).

En su aspecto biológico, Dunbar (2009) estableció que los primates tienen una relación significativa entre el tamaño del grupo social y el tamaño del neocórtex. Ochsner (2005) ha llevado a cabo estudios por medio de resonancia magnética, que demuestran que la activación de la corteza prefrontal medial, que tradicionalmente, se asocia a la percepción individual, también se activa en la cognición social, por lo que ambos procesos se encontrarían sobrepuestos.

Se reconoce que la interacción social, facilita el proceso intelectual y faculta la cognición social, la cual no puede desarrollarse solo con la interacción ambiental ni desde un punto de vista cerebral aislado. En este sentido, Jaegher (2016), sostiene que se pueden dar dos interpretaciones relacionadas a la cognición social, la primera, en que es producto o resultado de un proceso interactivo que consigna dicha cognición como un “*input*” (ingreso de información del ambiente social) y la segunda, como producto de un proceso de interacción que constituye en sí mismo la función cognitiva social. El primer planteamiento es estrictamente naturalista biológico, el segundo considera la integración y

relevancia de la interacción social. Este último planteamiento no quiere decir que el proceso interno es regulado por el proceso externo (o que el proceso interno no tiene capacidad de regularse), sino que funcionalmente no es dable para un cerebro separar el cuerpo del mundo.

Estos planteamientos conllevan a analizar las bases neurocognitivas del procesamiento del yo y del otro, además de ser relevante en el concepto de la conciencia que incluye la percepción de sí mismo y del entorno. En el procesamiento del yo, se considera el autoconocimiento y la autoconciencia. El autoconocimiento, está relacionado con el auto-reconocimiento, el cual se asocia según la neuropsicología con la actividad de la corteza prefrontal y lóbulo parietal del hemisferio izquierdo y el hipocampo y cíngulo del hemisferio derecho. Sin embargo, existen múltiples conexiones que intervienen en el autoconocimiento, por ejemplo, vinculadas con la memoria. Existen casos de personas que padecieron de trauma craneal con pérdida temporal de la memoria autobiográfica, cuya personalidad no fue diferente a la que tuvieron al perder la memoria, lo cual implicaría que la personalidad se desarrollaría basado en la interacción de nuestro comportamiento con respecto al otro, más que un carácter introspectivo. Sin embargo, existen también casos de personas que padecieron amnesia permanente, y que desarrollaron un nuevo comportamiento basado en un nuevo autoconocimiento. Asimismo, el autoconocimiento además de la propia personalidad depende de las preferencias, gustos y habilidades. La autoconciencia, en cambio, considera la experiencia activa de uno mismo en el momento. En neurociencia se asocia al cíngulo anterior, la corteza parietal posterior y la corteza prefrontal. Los estudios del procesamiento del otro, básicamente recaen en la percepción sensorial del otro, por ejemplo, el reconocimiento facial. Aquí interviene la corteza temporo-occipital, puesto que, en la prosopagnosia, existe una incapacidad para el reconocimiento facial del otro. También interviene el hemisferio derecho (corteza orbitofrontal, cíngulo, amígdala), puesto que, en el síndrome de Capgras existe un defecto en la percepción social y, por lo tanto, está relacionado con el área afectiva por la actividad de la amígdala (Lieberman, 2004). El estudio del procesamiento del otro adopta un patrón naturalista biológico sensorial en forma aislada, pese a que se reconoce que, sin la cognición social, no podría darse la percepción de uno mismo.

Como síntesis de las bases científicas del principio intelectual, se puede referir que existen múltiples definiciones sobre la inteligencia, ya sea biológicas, genéticas,

metabólicas u otras, por lo que no se puede reducir de manera excluyente el proceso de inteligencia a un mero proceso orgánico. Existen limitaciones orgánicas en la definición global del proceso del intelecto, aunque sí se sabe que se asocia a una base orgánica y precisa de la conciencia por su integración sensorial con el objeto. Dicha limitación no representa propiamente una carencia, salvo que se adopte un patrón neuro-naturalista estricto para explicar el intelecto. El campo neurobiológico es consistente con una metodología y describe, hasta donde ha logrado reportar, aquello que puede ser descrito o cubierto por la neurociencia. No es de sorprender que existan también una red neuronal activa y altamente compleja que se encuentre durante el proceso de la conciencia moral colectiva (o *actualización*), sin embargo, dicha red neuronal, representará solo una parte del proceso de la conciencia moral colectiva, puesto que, precisa de su aspecto formal.

Si bien existen procesos que pueden ser explicados desde solo su aspecto material, por ejemplo, en neurología, desde lo más elemental como un arco reflejo, hasta un sistema neuronal más elaborado como la motricidad, otros procesos, como el intelecto presentan dificultades, sin embargo, esta dificultad se hace tácita cuando se refiere a una conciencia colectiva, sin ni siquiera considerar una conciencia moral colectiva, puesto que, un patrón neuro-naturalista individual contradice dicho planteamiento. Sin embargo, existen suficientes argumentos que iremos desarrollando en los siguientes capítulos, que sí sostienen la existencia de dicha conciencia colectiva, por lo que, no es dable excluirla considerando que: a. no se tiene evidencia neurocientífica disponible que demuestre el proceso de conciencia moral colectiva se trata, más bien, de un proceso neuronal autónomo de interpretación autosuficiente (de la misma forma que la motricidad) y b. porque la metodología neuro-científica justamente se vale de un método en la que no es posible analizar globalmente procesos tales como la moralidad. Existen diversos autores que insisten en proposiciones neuro-orgánicas sobre la filosofía, y como ya he referido es probable que sí se llegue a demostrar alguna red neuronal activa en dichos procesos, sin embargo, su metodología es ambigua para un análisis global. A modo de ejemplo, dejando el proceso orgánico cerebral, se puede referir lo que ocurre en el campo médico del estudio de los riñones, en donde el método científico explica en detalle diversos procesos funcionales y patológicos; por otro lado, existe otro método que también evalúa el proceso funcional y patológico, pero mediante la acupuntura, la cual carece de cualquier interpretación que ciencia ortodoxa pretenda realizar, sin embargo, explica procesos funcionales o patológicos que muchas veces no son explicados con el método ortodoxo.

Otros conceptos relevantes que se desprenden de este análisis, es que la singularidad cerebral representa el concepto neurofisiológico de individualidad intelectual y, que el intelecto colectivo reconoce que la interacción social facilita el proceso intelectual.

En el caso del principio de individuación filosófica, la misma singularidad del entendimiento permite realizar consideraciones metafísicas del intelecto que no pueden ser comprendidas por un paradigma mecanicista de materia sin forma y por ello se requiere de su respectivo análisis. El entendimiento se puede desarrollar por el principio de *actualidad*, lo cual implica un proceso de abstracción inmaterial, como fue desarrollado por Tomás de Aquino, quien considera la materia y forma del intelecto, y permite integrar otros conceptos que se desarrollaran posteriormente en la conciencia colectiva.

2. BASES EPISTÉMICAS DEL PRINCIPIO INTELECTIVO

El principio intelectual que incluye el término “principio” hace referencia a Aristóteles, que en el libro V de la Metafísica menciona seis acepciones para el término de principio, y que para fines del intelecto es acorde a la siguiente: “*lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente*” (Aristóteles, trad. 1994, libro V, 1013a4).

Asimismo, considerando un fundamento aristotélico, el principio intelectual se puede entender como un principio de generación o que da lugar al intelecto. Aristóteles hace mención de lo que correspondería a fases del proceso intelectual y sostiene:

“El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina “pensamiento”; el segundo, “producción”: pensamiento (el proceso) a partir del principio, de la forma; y producción (el proceso) a partir de la conclusión del pensamiento (Aristóteles, trad. 1994, libro VII, 1032b15).

2.1. Principio intelectual según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino al definir el principio intelectual sostiene “...*El principio por el cual entendemos, es entendimiento o alma intelectual, forma del cuerpo humano...*” (Suma teológica, cuestión 76, artículo 1). Para dicha definición se debe de reparar en el concepto

de esencia de Tomás de Aquino, que reúne a la materia y forma. Los conceptos desarrollados de materia y forma, acto y potencia y intelecto fueron descritos por Aristóteles, pero para fines del desarrollo de un principio intelectual orientado a la conciencia moral, las bases epistémicas de Tomás de Aquino son las que mejor se asocian para su descripción.

En comparación a Aristóteles, algunas características del entendimiento son mencionadas por ambos:

a. La capacidad intelectual requiere del conocimiento sensible:

“Los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles, por lo que, careciendo de sensación, no sería posible la comprensión” (Aristóteles, trad. 2000, libro III, 432a8).

“La aptitud natural de nuestro entendimiento en nuestro estado presente de vida se ordena al conocimiento de las realidades materiales, por lo que no es posible llegar al conocimiento de lo Universal, más que a través de sus efectos materiales” (De Aquino, trad. 2001, cuestión 86, artículo 2).

b. El intelecto es inmaterial:

“El intelecto con que el alma razona y enjuicia, sería ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo, y es que en tal caso tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva, pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas”. (Aristóteles, trad. 2000, libro III, 429a24).

“El principio de la operación intelectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. Esta facultad no es corpórea ya que el cuerpo está sometido al tiempo y al espacio y el entendimiento llega a lo inmaterial y universal”. (De Aquino, trad. 2001, cuestión 75, artículo 2).

Por lo expuesto, el entendimiento requiere del conocimiento sensible, lo cual es acorde a las bases científicas del intelecto en relación a la integración sensorial con el

objeto, y es inmaterial, lo cual se explica posteriormente. Sin embargo, Tomás de Aquino integra el concepto de esencia y sostiene que el entendimiento no puede estar separado de la materia y sostiene:

“Este entendimiento se encontraría separado ya que el poder intelectual no es facultad ni acto de ningún órgano corpóreo, sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma es forma del cuerpo (De Aquino, trad. 2001, cuestión 76, artículo 1).

Para Aristóteles el alma intelectual está separada, en cambio, Tomás de Aquino considera que el intelecto no puede estar separado de la materia “*sin embargo está en la materia por cuanto que la propia alma es forma del cuerpo*” (Ibid). Los fundamentos para dicha consideración son los siguientes:

- a. La misma definición de esencia. La propia alma intelectual es forma del cuerpo y no se puede concebir una forma sin materia, “*no puede concebirse una materia sin forma ni una forma sin materia*” (De Aquino, trad. 2006, capítulo cuarto, 31).
- b. Lo sensible y el entendimiento están integrados. Se precisan de imágenes sensibles para el entendimiento, ya que no es posible sentir sin el cuerpo, y por ello el entendimiento debe estar unido al cuerpo (Id, cuestión 76, artículo 1).
- c. Al conocer lo que uno entiende, entonces esta en uno. Por el hecho de conocer lo inteligible, es porque conoce que entiende y porque conoce su acto de entender llega a conocer su facultad intelectual, y por ello está en uno (Id, cuestión 76, artículo 2).
- d. Si estuviera separado del cuerpo, no conocería lo singular. Si el intelecto estuviera separado de la materia, entonces el principio intelectual de cada individuo no sería único y absoluto, pues el alma intelectual al conocer la naturaleza de las cosas en absoluto es una forma absoluta (Id, cuestión 75, artículo 5). Este fundamento se asocia a la individuación intelectual referida como singularidad de la materia en las bases científicas. Sin embargo, en este caso, Tomás de Aquino hace referencia a lo que sería la individuación o singularidad de la forma intelectual. Este fundamento, se establece cuando Tomás de Aquino rechaza el argumento de Averroes, sobre el entendimiento único para todos los hombres, y refiere que no es posible que una forma idéntica, pertenezca a muchos seres numéricamente diferentes ya que justamente la diferencia específica se toma de la forma, por lo que el principio

intelectivo es la forma del hombre. Así pues, si todos los hombres tuviesen un mismo entendimiento, la diversidad de las imágenes en ellos no podría establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro. Cualquier cosa se entiende por cuanto se abstrae de la materia (acto), y su entendimiento no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el nuestro propio. En esto se fundamenta el principio intelectual de singularidad formal. (Id, cuestión 85, artículo 5).

En relación al entendimiento incorpóreo que llega a lo inmaterial y universal, Tomás de Aquino hace referencia a que es necesario que las cosas singulares precedan al de las universales, pues el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo y con ello se diferencia de que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como refería Platón, ya que es posible conocer la causa por el efecto y la substancia por los accidentes (De Aquino, trad 2001, cuestión 85, artículo 3). Por lo tanto, integra el conocimiento sensible singular de lo material y a partir de allí llega a lo universal. Sostiene:

“Una facultad superior tiene toda la virtualidad de la inferior, pero de modo más elevado. De ahí que cuanto el sentido conoce material y concretamente en qué consiste el conocimiento directo del singular, lo conozca el entendimiento de modo inmaterial y abstracto, lo que equivale a conocer el universal” (De Aquino, trad 2001, cuestión 86, artículo 1).

“Ahora bien, es indudable que conocer una cosa en la que están contenidas otras muchas sin un conocimiento particular de cada una de estas es conocerlas de manera confusa...Así, conocer indistintamente al animal es conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual es ya conocer al hombre o al león. Por consiguiente, nuestro entendimiento conoce al animal, antes que al hombre y la misma razón es aplicable a lo más universal con respecto a lo menos universal” (Id, cuestión 85, artículo 3).

El conocimiento inmaterial y universal de Tomás de Aquino, es diferente al intelecto incorruptible de Aristóteles, puesto que, en Tomás de Aquino, el intelecto no está separado del cuerpo, pero su inmaterialidad se fundamenta en lo siguiente:

- a. El entendimiento es acto, y por ello es inmaterial. Las intenciones individuales no son inteligibles en potencia, ya que nada obra sino en cuanto está en acto (pues aquello por lo cual obra un agente es su acto, como el calor que calienta es por su acto) (Id, cuestión 89, artículo 1).
- b. La sola materialidad del ser que conoce impide también el conocimiento del universal, por lo que solo conocería lo singular (Id, cuestión 76, artículo 2).

2.2. Intelecto Agente según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino refiere que el alma intelectual es inmaterial en acto. En cuanto que es inmaterial en acto, posee una facultad por la cual hace en acto inmaterial a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad a la que se llama entendimiento agente. El término intelecto agente es aristotélico, pero en adelante se utiliza la palabra intelecto agente según la definición de entendimiento agente de Aquino, quien además alude con el término entendimiento agente al intelecto agente de Aristóteles *“El Filósofo, en el III De Anima, dice que el entendimiento agente es una sustancia que tiene el ser en acto”* (De Aquino, trad 2001, cuestión 79, artículo 4). Tomás de Aquino sostiene:

“Nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto... Así, pues, era necesario admitir en el entendimiento una facultad que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente” (Id, cuestión 79, artículo 3).

Considerando que Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz, Aquino dice *“Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender”* (Id, cuestión 79, artículo 3). La capacidad receptiva de los objetos es llamada entendimiento posible, y se encuentra en potencia, en cambio, la representación del objeto entendido, se denomina especie inteligible, que sería la forma con la cual el entendimiento conoce (Id, cuestión 85, artículo 2). Por ello, sostiene: *“El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino que también abstrae de ellas las especies inteligible”* (Id, cuestión 85, artículo 1).

De la misma forma que cuando se refirió el alma intelectual o entendimiento, el entendimiento agente no es sustancia separada, Aquino sostiene: “*Es imposible que conozcamos formalmente por él. Porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, pues todo agente actúa en cuanto que está en acto*” (Id, cuestión 88, artículo 1).

Finalmente, considerando el proceso de *actualización* en sí mismo del entendimiento, Aquino refiere que “*nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto*”. (Id, cuestión 87, artículo 1).

2.3. Esencia del Principio Intelectivo

La definición de esencia aristotélica que precede a la aquineana es de “*el enunciado de esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él*” (Aristóteles, trad. 1994, libro VII, 1029b20), lo cual implica que una cosa es por sí misma, despojada de sus accidentes y atributos peculiares. Asimismo, la comprensión aristotélica de la esencia, integra la causa final como la intención o dirección hacia donde se tiende a realizar la cosa en sí, y que a su vez se asocia a la forma. “*El alma, es inseparable de su cuerpo...el alma es la causa o fuente del cuerpo viviente...es la fuente del movimiento, es su fin, y es la esencia de todo el cuerpo viviente*” (Aristóteles, trad. 1994, Libro II, 415a23-415b8). Por lo que la esencia, causa final y formal son conceptos aristotélicos relacionados. Sin embargo, el concepto de esencia que atañe a la definición del intelecto y que permite el desarrollo de la conciencia moral, es referido por Tomás de Aquino.

2.3.1. Esencia del Principio Intelectivo según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, se refirió a las formas substanciales y accidentales, en donde las formas substanciales dan al ser el absoluto, pero no son independientes a aquello a lo que se añade, o sea a la materia, por lo que sólo de la conjunción de ambas es que resulta la esencia, la cual comprende la materia y la forma y es entendida como quiddidad. En este sentido la forma es solo parte de la esencia completa. La forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole al ser, en cierto modo se difunde por ella. Este ser que ahora puede subsistir en sí, por su esencia, precede al accidente que le sobreviene luego (De Aquino, trad. 2006).

Tomás de Aquino desarrollará diversos modos de esencias. El primer modo, cuya esencia es su mismo ser, es el de Dios; el segundo modo se encuentra en las substancias intelectuales, en las que su ser no es absoluto, sino recibió; y por esto, finito y limitado a la capacidad de la naturaleza receptora; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en ninguna materia. No son limitadas respecto a lo inferior, porque sus formas no son limitadas a la capacidad de ninguna materia que las reciba. El tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es recibido y finito y son finitas superior e inferiormente. El entendimiento no puede tener este tercer modo de esencia pues no conocería más que lo singular, como las potencias sensitivas que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal.

2.3.2. Esencia y Existencia

La diferenciación entre esencia y existencia tiene como fin desvincular el concepto de existencia al de esencia como se explica a continuación.

En el mundo islámico es donde surge la distinción entre esencia y existencia, lo cual se relacionó con la observación lógica aristotélica que lo que una cosa *es*, no incluye el hecho de que la cosa exista, lo cual se diferencia de la edad media en donde se consideraba el hecho de ser o existir como una misma cosa. Aristóteles hace mención de *Ousia*, que representa una unidad Ontológica, *Ousia* es lo que es, que no es ni un accidente ni un predicable. Aristóteles (trad. 1994, libro VII. 1029b20) sostiene: “*El enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma este incluida en él.*”

En la filosofía medieval islámica, Avicena precisa que todo lo que existe es esencia y por ello son indiferentes a su singularidad o universalidad. La existencia se agrega como un accidente. En cambio, para Averroes, esta concepción induce a una existencia condicionada, y en su filosofía no tiene necesidad de establecer la existencia ya que le basta solo la concepción del ente (Mas Herrera, 1999). Tomás de Aquino tampoco se preocupó propiamente en esta diferenciación pues más bien se centra en la definición de las esencias. Si bien se intuye lo que es existir al conocer seres reales, formados por esencia y existencia, pero en sí mismo la existencia no es objeto de conocimiento intelectual, sino la esencia en relación a la materia y forma. En este sentido Tomás de

Aquino precisa que lo que realmente hace que algo sea, es el acto en el principio intelectual. La esencia al comprender tanto la materia como la forma, no puede concebir la forma en el entendimiento sin la materia, lo cual depende también de lo percibido empíricamente (De Aquino, 2006). Mas Herrera (1999) enfatiza en este punto precisando que, si se define la esencia como un verdadero ser actual por su ser real de esencia, ¿Por qué va a necesitar otra actualidad para poder existir?, es decir un ente real no necesita de una “existencia” para poder existir. Por lo tanto, es el concepto de esencia el que se requiere y se utiliza en el proceso de actualización del principio intelectual.

Como síntesis de las bases epistémicas del principio intelectual, se puede referir que el principio por el cual entendemos es el entendimiento o intelecto, el cual despoja por abstracción de las condiciones de la materia individual, siendo inmaterial en acto. La esencia del intelecto al conjugar materia y forma está unido a la materia, comienza desde lo sensible y singular para llegar a lo inmaterial en acto. El conocimiento directo del singular, faculta conocer el entendimiento de modo inmaterial y abstracto, y permite conocer el universal. Asimismo, considerando la esencia del intelecto, el aspecto de materia y forma tiene también una forma absoluta, que la diferencia de la esencia de los cuerpos que también tienen materia y forma. Esto también lo vincula el carácter universal de la esencia del principio intelectual. Finalmente, la facultad por la cual hace en acto inmaterial a sus objetos, o propiamente el proceso de actualización en sí mismo del intelecto, se entiende por el intelecto agente.

3.OBJECIONES AL PRINCIPIO INTELECTIVO DE TOMÁS DE AQUINO

1. Si es Aristóteles quien introduce el término de principio y de intelecto, y además considera que el hombre en su aspecto formal es alma, en su aspecto material es cuerpo y en su totalidad es compuesto de materia y forma, ¿Por qué se considera la filosofía esencialista de Tomás de Aquino como argumento intelectual de la conciencia moral, y no el principio intelectual aristotélico?

No se considera el principio intelectual aristotélico como base epistémica de la conciencia moral por las siguientes razones: 1. La definición aristotélica de intelecto, 2. La existencia de tipos de intelecto y 3. La existencia de un intelecto separado de la materia.

a.El intelecto

En el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles hace mención de las virtudes intelectuales: la ciencia, el intelecto y la sabiduría. La ciencia es conocimiento de lo universal y es necesario, el principio de toda ciencia será el intelecto y la sabiduría es la excelencia de un arte. El entendimiento, en cambio, es sólo capaz de juzgar, no se aplica a lo eterno e inmóvil, y se ejercita con la opinión, por lo tanto, decir entendimiento hace referencia a una buena inteligencia para juzgar correctamente y se ejercita en el aprender.

“así como al aprender se le llama entender cuando emplea la ciencia, así también el entendimiento se ejercita con la opinión...Y de ahí viene el nombre “entendimiento”, en virtud del cual se habla de los hombres dotados de buena inteligencia, del entendimiento que se ejercita en el aprender” (Aristóteles, trad. 1985a, libro VI, 1143a13).

En cambio, para Tomás de Aquino el principio por el cual entendemos es el entendimiento o intelecto. En Aristóteles, el entendimiento se ejercita con la opinión y no es a priori, lo cual no será acorde a la epistemología a priori de la conciencia moral colectiva que se desarrollará luego. Finalmente, el término de entendimiento se adapta también al concepto científico de intelecto que ha sido expuesto.

b.La existencia de tipos de intelecto

En Aristóteles, se puede distinguir un intelecto teórico y uno práctico. Surge la necesidad en Aristóteles de hacer esta distinción cuando precisa que propiamente al intelecto no se le puede atribuir un principio motor (en alusión a la facultad motriz del individuo), y sostiene: *“El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectual, el denominado intelecto. El intelecto teórico no tiene por objeto nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulaciones acerca de lo que se ha de buscar, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo...incluso, cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se busque algo, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito”* (Aristóteles, trad. 2000, libro III, 432b26-433a). Luego agrega *“el intelecto práctico, es decir aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico”* (Id, libro III, 433a14-15). En la definición del intelecto práctico, Aristóteles involucra la facultad desiderativa y la volición racional del individuo.

Considerar una duplicidad del intelecto, no es consistente con el desarrollo de una epistemología de la conciencia moral colectiva, cuyo principio intelectual y proceso de actualización es uno en sí mismo. La manifestación del intelecto moral, si bien se orienta a la práctica, no tiene necesidad de hacer distinciones con las facultades motrices ni desiderativas del individuo.

c. Intelecto separado de la materia

Aristóteles considera en su totalidad el aspecto material y formal, sin embargo, cuando se refiere propiamente al intelecto, considera a diferencia de Tomás de Aquino, que el intelecto se encuentra separado de la materia, y sostiene:

“El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción...la intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible” (*Id, libro I, 408b18-30*).

Asimismo, Aristóteles vuelve a diferenciar tipos de intelecto: “Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable sin mezcla e impassible” (*Id, libro III, 430a15-19*).

Esta última cita enfatiza que el intelecto está separado de la materia y es acorde a un tipo de intelecto. Aristóteles justifica la existencia de este tipo de intelecto y lo diferencia de otro:

“La ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo...no ocurre desde luego que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado...es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende” (*Id, libro III, 430a22-25*).

Este intelecto es explicado en otros párrafos en *De Anima Aristotélica*, en donde se señala que, si bien es anterior al individuo, cuando se cambia de perspectiva, por ejemplo,

referida al universo, pierde su referente de temporalidad, por lo que es mejor definido como entelequia. Aristóteles sostiene:

“La ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo tratándose de cada individuo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: y es que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia” (*Id, libro III, 431a1-4*).

En este caso, el término entelequia considera que el intelecto en sí mismo es acto, pero que no se está realizando. Este mismo tipo de intelecto se sostiene en otros párrafos: “*Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto*” (*Id, libro III, 429b32-430a*).

En el caso de Tomás de Aquino, la postura esencialista del intelecto considera que no puede darse un aspecto formal del intelecto sin materia, lo cual también es consistente con la postura científica material del entendimiento.

2. ¿Qué implicancia tiene que el principio intelectual sea universal?

Que un principio intelectual moral sea universal, implica que el proceso o acto de su intelecto (*actualización*) será universal, para toda persona que se encuentre en la misma situación en la que el proceso de *actualización* es aplicable. Esta investigación tiene como fin el desarrollo de las bases epistémicas de la conciencia moral, por lo cual incluye el concepto de racionalidad moral, que es consistente con un fundamento universal. Asimismo, los principios morales que adoptan un carácter universal y objetivo son los siguientes: El valor de la persona humana, su seguridad, su dignidad y respeto de la libertad individual.

3. Si el objetivo de este capítulo es la fundamentación del principio intelectual de la conciencia moral colectiva, ¿Cómo se relaciona ello a las virtudes intelectuales y morales de Tomás de Aquino?

Tomás de Aquino describe las virtudes intelectuales (ciencia, sabiduría, entendimiento y prudencia), las morales y las teologales. La definición de virtud en Tomás de Aquino es

“*virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y buena sus obras*” (De Aquino, trad. 2001, *cuestión 81, artículo 2*), para la definición de moral, Aquino hace una referencia a su etimología, considerando la moral como “*mos*”, costumbre o inclinación hacia algo. Por lo tanto, Aquino refiere, “*no toda virtud es moral*” (Id, *cuestión 58, artículo 1*).

Aquino precisa también que las virtudes morales radican en la voluntad y que la prudencia radica en el entendimiento. La prudencia no representa el fin de la virtud moral, sino el medio, pero sí tiende al fin señalado por la “razón natural”, por lo tanto, esta razón natural que recibe el nombre de “*sindéresis*”, mueve a la prudencia y la impulsa al bien, es un hábito natural. Llegado a este punto, se mencionan dos características en relación a las virtudes morales: 1. No es dable considerar un reduccionismo de las virtudes morales como un determinismo divino en Tomás de Aquino, puesto que, existen las virtudes teologales relacionadas a los actos de fe. Aquino precisa:

“Así como el hombre debe ejercer los actos de las virtudes morales por dictamen de la razón y no de la pasión, debe también creer las virtudes de la fe no por la razón humana, sino por la autoridad divina” (Id, *cuestión 2, artículo 10*).

Por lo tanto, se distingue los actos de las virtudes morales relacionadas a la razón y a las de la divinidad, estas últimas, no son analizadas en esta investigación. La segunda característica es que la razón natural dicta aquello que debe o no debe hacerse, y esto da lugar a preceptos morales, pues la razón es la que regula las costumbres humanas (De Aquino, trad. 2001, *cuestión 104, artículo 1*). La regla de los actos humanos es la razón humana (Id, *cuestión 8, artículo 3*), y esta investigación recoge desde la razón humana, el principio por el cual entendemos y que se relacionará con la conciencia moral colectiva, como un variable que no es citada por Tomás de Aquino.

4. Considerando que la mente tiene una base orgánica, ¿no debemos considerar al conocimiento neurocientífico como excluyente de un “principio intelectual” o una conciencia moral de bases filosóficas?

Existen posturas naturalistas como la descrita por la investigadora en neuro-filosofía Patricia Churland, quien precisa que nuestra capacidad moral posee una base neurológica que originalmente promovía el cuidado propio y del éxito reproductivo y que luego se

orientó al desarrollo de la interacción cooperativa. Esta base neurológica, incluye vías nerviosas que median un aprendizaje de refuerzo positivo o negativo, en las que se experimenta placer, dolor y miedo y fenómenos sociales tales como la confianza, generosidad y castigo que son influenciados por niveles hormonales de oxitocina y vasopresina. Su postura se opone a una intuición moral universal y considera la deducción como “el sentimiento favorito de los lógicos, que, en su mayor parte, juega un rol menor o post hoc” (Churland, 2008, p.410). Con relación al intelecto en cuanto a la decisión cerebral, precisa “la naturaleza exacta del proceso por el cual la red (neuronal) se resuelve, es un problema sin solución en la neurociencia computacional” (*Ibid.*). En la postura naturalista, la cognición moral puede asociarse, mas bien con una cognición acerca de las normas, por lo que el razonamiento moral se asocia a actos cognitivos y juicios asociados a normas, de la misma forma que, en grupos sociales de animales como los lobos existen normas específicas. Estas posturas se basan en argumentos derivados de reportes de estudios de imágenes en caso de lesiones cerebrales en humanos, por ejemplo el daño de la circunvolución ventromedial prefrontal, la cual impide la toma de decisiones prácticas, decisiones morales, y las emociones, o en el caso de la corteza orbitofrontal mediado por el sistema dopaminérgico, el cual se muestra necesario para adquirir capacidad moral y percepciones sociales, otros argumentos serán los mencionados en razón a hormonas o neurotransmisores que explican determinados fenómenos en la interacción social (Casebeer, 2003). Estos argumentos naturalistas representan más bien una postura absoluta sobre la naturaleza de la mente, puesto que buscan señalar que, en la cognición moral no existe un razonamiento puro, excluyente de las emociones como proponía Kant, ni tampoco un juicio motivado intrínsecamente desde las ideas platónicas. Como se ha desarrollado en el primer capítulo, la mente posee una base orgánica, sin embargo, no existen argumentos para señalar posturas absolutas sobre su base neurológica, por ser limitada, insuficiente y reduccionista, por lo que no se reúnen elementos suficientes para poder corroborar una hipótesis de la neurociencia aplicada a la moral. Por ello, esta investigación no es una travesía de neuro-filosofía. Asimismo, tampoco se considera un principio intelectual kantiano ni platónico, sino busca desarrollar un principio intelectual de la conciencia moral colectiva esencialista en donde confluye lo material y lo formal.

5.Si el intelecto es producto de un proceso evolutivo y aplicado a la moral sería producto de la evolución social, ¿la conciencia moral colectiva no tendría un fundamento etológico?

Frans de Waal es un primatólogo y etólogo que ha planteado que la moral se basa en aspectos de comportamiento sociobiológico desde una perspectiva evolucionista y que recae propiamente en lo que sería un “altruismo recíproco”, de tal forma que actos altruistas a corto plazo en especies no humanas, pueden producir un beneficio a largo plazo como retorno del favor original. De Waal propone un desarrollo moral fundamentado en experimentos en primates apoyado en aspectos de empatía, reglas sociales relacionadas a la obediencia y respeto a la autoridad y que han sido establecidas también por dominancia jerárquica. Puesto que puede existir conflicto entre los intereses individuales y colectivos, la jerarquía regula la competición interna y promueve la aceptación social. Si bien de Wall precisa que la reciprocidad puede existir sin moralidad, la moralidad no puede existir sin reciprocidad, en este sentido, relata experimentos en monos capuchinos que compartían activamente su alimento con aquellos a quienes se les había privado de alimentos, enfatizando aspectos de “simpatía”, lo cual comprende aspectos empáticos del entendimiento de la interacción con el otro, contagio emocional, consuelo y compasión (De Wall, 1996). En cuanto a un posible fundamento etológico de la conciencia moral colectiva, si bien, en efecto, la moralidad posee un aspecto socio-evolutivo basado en la interacción social, no es posible excluir el aspecto de la intencionalidad, tanto la individual y menos la colectiva, en una conciencia moral colectiva como se desarrollará en el capítulo 3. Si bien la experimentación propuesta por de Waal es válida y construye una fundamentación de un moral basada en un altruismo recíproco, simpatía y normas, esta quedaría circunscrita al sujeto de investigación que en este caso son los primates. Este código “moral” funciona apropiadamente en dicho colectivo y no precisa de más en los primates, por lo que no es posible concluir un principio etológico en la moral colectiva humana puesto que en este caso se considera una evolución y diversidad cultural con aspectos del lenguaje que permite discutir aspectos morales de otros colectivos, una memoria colectiva y aspectos normativos basados en la justicia colectiva, por lo cual, dicha complejidad colectiva requiere de la reunión de una investigación material y formal como se desarrolla en esta investigación. En cuanto al fundamento material, existen diferencias neuro-orgánicas del intelecto entre el ser humano y los primates, y la esencia del principio intelectual aplicado a la conciencia moral considerará tanto el aspecto formal como el material y que finalmente se demuestra en el capítulo 5.

CAPITULO II. OBJETIVISMO MORAL

El presente capítulo tiene por finalidad desarrollar los fundamentos que permiten sustentar una moralidad objetiva con un aspecto racional y universal, para lo cual se diferencia de las costumbres, normas y explicaciones relativistas como las que se aplican en el utilitarismo. Se analiza la eticidad racional aristotélica, la intersubjetiva hegeliana y la razón práctica moral kantiana. Los fundamentos del objetivismo moral tienen importancia por su asociación con los principios que se aplican en la conciencia moral colectiva relacionados a la responsabilidad moral colectiva, la cual difiere de la responsabilidad moral individual.

1.PRINCIPIO NO RELATIVISTA DE LA MORAL.

Una de las limitaciones del relativismo moral, es que no considera la diferencia la moralidad de las costumbres (o tradiciones). Los códigos sociales normativos de comportamientos existen desde un punto de vista sociológico. Las costumbres son producto de una tradición o convención, en cambio la moral considera los principios universales frente a los intereses de los individuos. La elección moral no depende de lo que las personas podrían preferir, sino de lo que es moralmente preferible, esto es, de los intereses reales de las personas en general. La variabilidad en la variación de las normas o costumbres de una sociedad se constituyen como un fenómeno superficial que no alcanza lo fundamental, que es la moralidad propiamente (Rescher, 2008).

La moralidad se orienta al beneficio y se orienta como una unidad, en la que inherentemente el comportamiento de los individuos se dispone acorde al cuidado de los intereses del otro. Por ello, a pesar de la diversidad de códigos morales de diversas sociedades, los principios de moralidad son uniformes. Si decimos, por ejemplo: 1. Los miembros de la tribu Wazonga habitualmente (costumbre) sacrifican a las primeras niñas nacidas mujeres; 2. Los miembros de la tribu Wazonga piensan que es aceptable (o probablemente meritorio) sacrificar a las primeras niñas nacidas mujeres; 3. Los miembros de la tribu Wazonga piensan que es moralmente aceptable (o mandatorio) sacrificar a las primeras niñas nacidas mujeres. Se puede referir como verdadero las primeras dos acepciones de este ejemplo, sin embargo, esto no se aplica a la tercera acepción, puesto que los principios morales adoptan un carácter universal, lo cual considera los siguientes parámetros: El valor de la persona humana, su seguridad, su dignidad y respeto de la

libertad individual. Diversas culturas, pueden tener diferentes normas, pero ellos no pueden diferenciarse al nivel de los principios básicos, por lo que el planteamiento de una moralidad universal recae en una uniformidad conceptual (Rescher, 2008). Estos principios morales no constituyen una pretensión sustantiva sobre lo que uno debe hacer o como se debe vivir, sino representan principios morales básicos que se orientan hacia el bien, pero que no definen implícitamente aquello que es bueno o es malo. Ninguno de los objetivos de esta investigación tiene como fin establecer una ética que discrimine lo bueno de lo malo, más bien, se orientan al desarrollo del conocimiento de la conciencia moral.

Gert (2004) agrega que “usualmente no es irracional actuar inmoralmente, pero nunca será irracional actuar moralmente”, por lo cual la moralidad implica un comportamiento racional. En base a ello, no se sustentará lo planteado por Weirich (2007) que sostiene que la racionalidad colectiva no se asocia a una racionalidad universal, puesto que, si por ejemplo un comité elige a un candidato, a pesar de que no todos votaron por él, entonces el comité puede elegir racionalmente incluso si algunos miembros votaron irracionalmente. Sin embargo, este ejemplo no aplica al ámbito moral, que implica un comportamiento racional; por ello no aplica a la racionalidad moral colectiva y su universalidad.

La visión utilitarista en la determinación de juicios morales ha sido descrita como “necesaria” cuando surgen conflictos morales, en donde los agentes morales justifican vulnerar algunas reglas morales, por ejemplo, matar puede ser justificado si se hace en defensa propia. El utilitarismo de Mill justificaría vulnerar cualquier regla cuando, las consecuencias de vulnerar dicha regla sean de mayor beneficio que las consecuencias de obedecer a la regla. Esta visión relativiza la moral. Si se aplicara por ejemplo a la determinación de si es moralmente aceptable que un alumno haga trampa en un examen, desde una visión utilitaria relativista, se diría que sí es dable cuando: 1. Ningún otro estudiante es afectado porque se apruebe o desapruebe en el examen, 2. El contenido es no esencial para la futura carrera del estudiante y 3. Existen consecuencias emocionales y financieras para el estudiante y sus padres si es que no aprueba el examen. Por ello, otra característica del objetivismo de los juicios morales es que no se realizan por las consecuencias de acciones buenas o malas. Si surge un resultado no esperado como consecuencia de una determinada acción, que salva a muchas personas, esto no constituye una acción moralmente buena, de la misma forma, si surge un resultado no esperado como consecuencia de una determinada acción, que causa la muerte de muchas personas, esto no

constituye una acción moralmente mala. La primera acción es fortuita, y la segunda es una tragedia. Por lo que un juicio moral no se asocia a su consecuencia, aunque se puede decir que un “ideal” moral considera disminuir la cantidad de daño producido, pero no bajo una formulación utilitarista (Gert, 2004).

Si bien muchas “reglas” morales, aparentemente se relativizan desde que son vulneradas, por ejemplo, si se dice que no se debe incapacitar a otra persona, esta “regla” se justifica que sea vulnerada cuando por ejemplo, los pacientes autorizan a los doctores, que amputen su pierna, para prevenir la muerte del paciente. La “regla” de no privar la libertad a otros, se vulnera justificadamente cuando una persona es encerrada en una prisión. La “regla” no hacer daño a otros se vulnera incluso en personas que se aman, con actos que inducen daño entre ellos, incluso con conocimiento de dicho daño, este último ejemplo se considera irracional, puesto que incrementa el riesgo o daño del otro, ya que ninguna acción es objetivamente irracional sin al menos incrementar significativamente el daño de los agentes participantes.

En el caso de que se justifique racionalmente vulnerar una “regla” moral, esto no necesariamente implica que pierde el marco del objetivismo, para ello, el individuo debe ser imparcial en su acto. De la misma manera que es imparcial con respecto a una “regla” moral, lo será cuando dicha regla se vulnere, por lo que al vulnerar una “regla”, el sujeto no es influenciado por intereses o personas particulares que son beneficiadas o afectadas por vulnerar la “regla” moral. Por ejemplo, la indicación de amputación no depende del interés particular del médico o del paciente, sino de la indicación médica en sí misma. En este sentido, esta imparcialidad representa la voluntad de todos aquellos que también vulnerarían dicha regla en las mismas circunstancias. Este paso se asocia al imperativo categórico kantiano por su carácter universal. Por lo tanto, el análisis del carácter no relativista de un juicio moral, requiere considerar el concepto moral en sí mismo, la imparcialidad y la racionalidad del acto.

En síntesis, sobre el principio no relativista de la moral, se puede referir que la moralidad implica un comportamiento racional, por lo que una racionalidad colectiva aplicada a la moralidad implica un comportamiento racional. La moral racional, a diferencia de costumbres o tradiciones, adoptan principios universales de los intereses de los individuos. La misma racionalidad en caso de que se vulnere o “relativice” una “regla”

moral y no pierda su objetividad, precisa que el sujeto sea imparcial en su acto, sin que sea influenciado por intereses o fines utilitaristas. Esta imparcialidad representa la voluntad universal de todos aquellos que vulnerarían dicha regla en las mismas circunstancias.

2.PRINCIPIO UNIVERSAL DE LA CONCIENCIA MORAL

Considerando la Eticidad desde su aspecto racional, se hace mención a la Eticidad aristotélica, la cual se orienta a la práctica y que tiene como fin el bien común, sin embargo, no constituye un sistema a priori, por lo cual se introduce la razón moral kantiana y la Eticidad hegeliana que reconoce la intersubjetividad.

2.1.Ética y fin Universal Aristotélico

Aristóteles precisa que *“Toda arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parece tender a algún bien; por esto...el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”*. Como pueden existir diversos fines que son elegidos o condicionados por otras cosas, será la felicidad, aquel bien que *“se elige por ella misma y no por otra cosa”* (Aristóteles, trad. 1985a, libro I, 1097b1). El bien del hombre se orienta además a la comunidad y sostiene: *“procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”* (Id, libro I, 1094b7-9). Puesto que para Aristóteles la felicidad es definida como una actividad del alma de acuerdo a la virtud, luego se explican la naturaleza de las virtudes aristotélicas.

Encontramos dos clases de virtud aristotélicas, la dianoética (intelectuales) y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere la experiencia. La ética, en cambio, procede de la costumbre. Ninguna de las virtudes éticas procede en nosotros por naturaleza ya que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre, asimismo no procede de la naturaleza sino todos serían de nacimiento bueno o malo. Aristóteles establece la virtud como modo de ser, diferenciándola de las pasiones o facultades, aunque estén relacionadas. Establece la moderación o punto medio, y en cuanto a la naturaleza de las acciones concerniente a lo particular refiere: *“concerniente a lo particular será menos preciso, puesto que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben de considerar lo que es oportuno”* (Id, libro II, 1104a5-9).

Tres cosas rigen la acción: la sensación, el intelecto y el deseo. La elección de dicha acción es un deseo deliberado, por lo que, sin intelecto, sin reflexión y sin disposición ética no hay elección. Para ello se consideran las virtudes, que son distinguidas por Aristóteles:

“puesto que las virtudes intelectuales se acompañan de razón, estas pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional, que, a pesar de ello, por su naturaleza es capaz de seguir a la parte racional” (Aristóteles, trad. 1985b, *libro II*, 1220a10-13).

Sobre la misma virtud, también refiere: “hay dos partes del alma que participan en la razón, pero no de la misma manera, sino que a una le es natural el mandar y a la otra el obedecer y escuchar (y si hay otra parte que de alguna manera sea irracional)” (*Id*, *libro II*, 1219b29-31).

Entre las virtudes dianoéticas, la prudencia constituye un modo de ser racional, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Aristóteles sostiene: “*La prudencia es normativa al constituir el medio para dicho fin, pues su fin es lo que se debe o no debe hacer, en cambio el solo entendimiento solo es capaz de juzgar*” (Aristóteles, trad. 1985a, *libro VI*, 1143a8). Por lo tanto, las virtudes dianoéticas, que se originan de la enseñanza y no por las costumbres, intervienen en nuestra alma racional por medio de la prudencia.

Platón, ya había considerado que la prudencia implica cada cosa o evento en su lugar, y sostenía: “¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar al alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquella?” (Platón, trad. 1998, *libro IV*, 441e).

En síntesis, el fin universal en Aristóteles se orienta hacia el bien, la felicidad, lo cual es consecuente con la práctica de las virtudes por medio de la prudencia. Si bien se reconocen las “virtudes éticas” que proceden de las costumbres, éstas siguen o requieren de las “virtudes dianoéticas” procedentes de la enseñanza. En relación a ello, tanto las virtudes dianoéticas como el sistema deontológico de la eticidad actual, requieren de la enseñanza. En conclusión, su sistema de eticidad es racional, se orienta a la comunidad y no es a priori. En este caso, en Aristóteles, la ética es entendida como una reflexión sobre la moral.

2.2.Consideraciones epistémicas de la objetividad en lo universal: La razón moral (kantiana) y la eticidad intersubjetiva (hegeliana)

La eticidad considerada epistémicamente en lo universal considera analizar la moral kantiana del deber ser y la eticidad intersubjetiva de Hegel. El análisis kantiano parte de la *fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en donde se considera el deber ser, cuya máxima precisa de la razón pura, a priori, y que, al ser necesario para todos los seres racionales, se convierte en ley universal. El análisis hegeliano, parte de *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Fenomenología del Espíritu y Filosofía del derecho*.

2.2.1. Razón moral Kantiana

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant refería que la filosofía griega se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. La filosofía formal se llama lógica, mientras que la filosofía material determinada por sus leyes se divide en dos: leyes de la naturaleza o leyes de la libertad. La ciencia de las primeras es la física llamada también teoría de la naturaleza, la de las segundas es la ética o teoría de las costumbres. Kant precisa que tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener su parte empírica, pero cuando sus principios son derivados exclusivamente a priori, se llama filosofía pura. Esta última, cuando considera aspectos del entendimiento se denomina metafísica, de allí que describa la presencia de una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La metafísica de las costumbres se fundamenta en conceptos de la razón pura y Kant desarrolla ese aspecto. Desarrolla el concepto del deber en la que distingue una acción obra por deber o por una intención egoísta, pues solo si es por deber mismo, es que su máxima tiene un contenido moral, asimismo debe de excluir completamente todo objeto de voluntad que procura a cada cual su propia felicidad, entendida como la satisfacción de sus necesidad e inclinaciones personales. Por esta última razón es que no es posible establecer una moralidad con leyes de determinación de la voluntad a través de leyes empíricas, que se basan en el conocimiento de la naturaleza humana la cual se obtiene por medio de la experiencia, sino se requiere de preceptos universales que precisan de la razón pura, libre de todo lo que sea empírico, debiendo ser completamente a priori. Kant sostiene:

“El deber ha de ser una necesidad practico-incondicionada de la acción y debe valer, por consiguiente, para todos los seres racionales (que son los únicos seres a

quienes puede referirse un imperativo), y solo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas...sus principios son dictados por la razón y han de tener su origen completamente a priori, y, con ello, su autoridad imperativa” (*Kant, trad. 1990, p98*).

El imperativo categórico representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin. La naturaleza racional existe como un fin en sí misma, y su dignidad se fundamenta en su autonomía. Si esta acción es buena en sí, necesaria en una voluntad conforme con la razón entonces el imperativo es categórico, asimismo al obrar con aquella máxima, ésta debe convertirse al mismo tiempo en ley universal.

Kant, define *razón* y lo diferencia del *entendimiento*. El *entendimiento* depende de lo condicionado, en cambio la *razón* tiene la facultad de lo incondicionado, con lo cual se accede a la “razón pura” de las ideas y de la moralidad. Solo aquí sería justificable el pensamiento de Dios, por estar más allá de lo sensible o de la ciencia fenoménica. Este acercamiento platónico es el que permite concebir la moralidad *a priori*, distanciándose de lo empírico, y puede mostrarse en la “razón práctica” kantiana de la voluntad.

Como síntesis de la razón moral Kantiana, reconoce que sus principios son dictados por la razón y han de tener su origen completamente a priori, además, se orienta a la práctica, al bien superior y no al individual o subjetivo. Sin embargo, deslinda la acción por deber moral, de un proceso que considere lo empírico, siendo su interés, denotar la razón pura. Si bien Kant es consciente de la importancia de lo empírico en el conocimiento, su preocupación en el concepto a priori de la acción por deber, lo lleva a excluir el concepto de lo sensible en la acción por deber. En la definición del a priori Kantiano, el concepto de lo empírico sí está incluido, pero la razón pura o la razón moral no pueden partir de él.

2.2.2. Eticidad Intersubjetiva hegeliana.

El sistema hegeliano, cuyo movimiento reconoce en su totalidad a la alteridad, se puede analizar exponiendo el sistema en dos partes: La Eticidad y Moralidad hegeliana y la Eticidad como unidad del ser para otro y del ser para sí.

a.Moralidad y Eticidad hegeliana

Una moralidad racional del “debe ser” a priori y universalizable no se ha impuesto en el devenir de la sociedad, sino se reconoce más bien, una deontológica y una eticidad en la sociedad civil y el Estado. Este patrón fue reconocido, entre otros, por Hegel quien retomó el idealismo y consideró a la experiencia como punto de partida del conocimiento, oponiéndose al innatismo a priori Kantiano. En este sentido, la eticidad hegeliana se orienta y exterioriza a la acción en la comunidad y obedece a un movimiento que retoma el autoconocimiento, anula su inmediatez, genera autodeterminación y alcanza la libertad, la cual en su totalidad reconoce que sea universalizable. La moralidad refleja la conciencia particular que el espíritu de un individuo o del pueblo en su libertad tiene de sí mismo.

El espíritu de Hegel representa una conciencia individual. Hegel sostiene: *“el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo”* (Hegel, trad. 1994, p62). Esta conciencia, cuando es universal representa también una atemporalidad, cuyo espíritu universal de los pueblos no puede perecer: *“el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre, ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura”* (Id, p66). Asimismo, esta conciencia tampoco puede ser enseñada: *“esta conciencia es desarrollada por el mismo individuo, no les es enseñada. El individuo existe en esta sustancia”* (Id, p66).

Para este proceso, se anula el particular subjetivo y el espíritu se objetiviza, lo cual considera también una dualidad, pero con necesidad de unión al ser el espíritu uno, ya que el interés particular es inseparable de la realización de lo universal. Hegel sostiene: *“La dualidad, trae consigo la necesidad de la unión, porque el espíritu es uno...el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición, busca una unión”* (Id, p74).

El fin universal que alcanza una conciencia universal desde lo particular se sostiene en: *“El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular”* (Hegel, trad. 1994, p83).

Esta totalidad reconoce la alteridad y reconoce en su sistema a la familia, sociedad civil y Estado. La moralidad familiar se acoge en la particularidad a sus intereses y existe

en el modo del amor, con un impulso natural que liga a sus miembros, en cambio en el Estado no se tiene el espíritu en la forma del amor sino en la conciencia de querer y del saber. El individuo por su propia voluntad y libertad obedece a las leyes y contrapone su yo a lo universal. Este proceso es uno y por ello Hegel no contempla una moralidad impuesta como leyes naturales desde afuera o por el Estado, pues carece de libertad, ni tampoco una moralidad con renuncia de la sensibilidad o intereses particulares, porque su fin será una nada de la conciencia. Hegel sostiene:

“La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad”
“la doctrina...que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos...no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida” (Hegel, trad. 1994, p145).

Hegel, refiere que aquello que denomina voluntad subjetiva o moral, es propiamente acción, la cual implica: a) que sea reconocida por uno como nuestra en su exterioridad (el espíritu se objetiviza, “*solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo*” (Id, p62), b) implica el concepto de un deber-ser (retoma a Kant) y c) Es referido a la voluntad de los otros “*uno intuye al resto como uno mismo, y uno se intuye a sí mismo como se intuye al resto*” (Hegel, trad. 1997, p210). En relación a ello, Hegel sostiene:

“Conservando Yo mi subjetividad en la realización de mis fines, al mismo tiempo supero, en cuanto objetivación de los mismos, esa subjetividad como inmediata y, por consiguiente, en tanto es individual. Pero la subjetividad externa, de tal modo idéntica en sí, es la voluntad de los otros. El ámbito de la existencia de la voluntad, es ahora, la subjetividad y la voluntad de los otros, a la vez es para mí la otra existencia que yo doy a mi fin” (Hegel, trad. 1968, §112).

Hegel introduce el concepto de “derecho de la voluntad moral”. Refiere: “*la realización en sí misma de la voluntad es superar el ser en sí y la forma de la contigüidad, en la que primeramente existe y la posee como forma, en el derecho abstracto*” (Hegel, trad. 1968, §104). Luego agrega para terminar de definir el concepto:

“ponerse en la antítesis de la voluntad universal que es en sí y de la individual que es por sí, y luego mediante la superación de esta oposición, por la negación de la negación, determinarse a sí misma como voluntad en la propia existencia, para la que no es sólo voluntad libre en sí, sino por sí misma, en cuanto negación que se refiere a sí misma” (Hegel, trad. 1968, §104).

Esta conciencia (espíritu de Hegel), definida como derecho de la voluntad moral, reitera el concepto de libertad infinita, y que considerando propiamente la moralidad, Hegel establece (lo cual permite además un mejor entendimiento), que el derecho de la voluntad moral posee tres momentos: a) Aquello realizado por la existencia inmediata, y que posee un propósito de la voluntad subjetiva, b) la particularidad, que implica la intención y un contenido, cuyo fin particular de mi individual existencia subjetiva constituye un bienestar y c) Dicho contenido es elevado a la objetividad que es en sí y por sí, es el fin absoluto de la voluntad, el Bien (Id, §114). Los momentos que atraviesa la voluntad moral, tiene importancia en razón al movimiento de la conciencia hacia el reino de la ética de Hegel, por ello sostiene: *“La moralidad es el en sí; el que tenga lugar, implica que el fin último del mundo no necesita realizarse, sino que la conciencia moral tiene que ser necesariamente para sí y encontrarse con una naturaleza contrapuesta a ella”* (Hegel, trad. 1997, p363).

Con estas premisas, Hegel, define propiamente el concepto de Ética: *“La ética es la Idea de la libertad, como Bien viviente...la Ética es el concepto de la libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí misma”* (Hegel, trad. 1968, §142). Luego agrega: *“El hecho de que el Ethos sea el sistema de las determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad”* (Id, §142). Hegel reconoce el concepto de Idea y su racionalidad, no como una idea platónica, puesto que, Hegel conserva la subjetividad en la conversación de los fines, sin embargo, si guarda semejanza con Platón y Kant, en relación a la mención del concepto de Idea, de la cual Kant había sostenido:

“La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley...se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforma a ella por medio de conceptos puros de la razón, y que se denomina ideal platónico, no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil...” (Kant, trad. 2010, p95).

Para Kant el derecho se establece en el ámbito del deber y la Idea es consecuencia de la razón pura, sin embargo, la racionalidad kantiana es la facultad de lo incondicionado, a diferencia de lo que se viene refiriendo de Hegel, en cuanto necesita una conciencia de la unidad con el otro, y en ese sentido, la “Idea” de su realidad ética no se encuentra en un mundo ideal, sino en uno existente. El concepto ético de Hegel considera lo siguiente:

“El derecho de los individuos a su determinación subjetiva de la libertad, tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en tal objetividad, y ellos poseen realmente, en el terreno moral, su esencia particular y su interna universalidad” (Hegel, trad. 1968, §153).

b. Eticidad como unidad del ser para otro y del ser para sí

Hegel al hablar de la razón, precisa una autoconciencia que ha superado la inmediatez (al referirse a lo individual o placentero), siendo una autoconciencia que además es real y objetiva, y no un mero idealismo, de allí que precisa que, para la autoconciencia, la cosa es *en sí* la realidad objetiva.

Si seguimos el movimiento de la conciencia hacia el reino de la ética planteado por Hegel, nos encontraremos en que esta misma se eleva hacia un universal donde se reconoce el *en y para sí*, en donde la autoconciencia reconoce que tiene certeza de sí misma en otra autoconciencia libre. Esto ya representa el reino de la ética, que en otras palabras es conciencia de la *unidad* con el otro, en donde se es consciente de las esencias independientes singulares de otros individuos, pero que las encontramos en perfecta unidad con uno en consecuencia de lo negativo de uno mismo (niega la inmediatez). Hegel sostiene:

“se abre en este concepto el reino de la ética. Éste no es, en efecto, otra cosa que la unidad espiritual absoluta de su esencia en la realidad independiente de los individuos; una autoconciencia en sí universal que es así tan real en otra conciencia...y es consciente de la unidad con el otro y sólo en esta unidad con esta esencia objetiva es autoconciencia” (Hegel, trad. 1997, p209).

Este proceso es un trabajo universal. Un trabajo, cuyo contenido es un hábito ético universal de todos, y en la que todo es recíproco. El ejemplo en donde se aprecia esta unidad del ser para otro y del ser para sí, se encuentra en el lenguaje de las costumbres y leyes tradicionales de los pueblos, en donde uno intuye al resto como uno mismo, y uno se intuye a sí mismo como se intuye al resto. Por esto, es que Hegel resalta la máxima de los pueblos antiguos: “*La sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*” (Hegel, trad. 1997, p210).

En síntesis, en la eticidad hegeliana, o propiamente en la realidad ética, el movimiento implica una consciencia de la unión con lo subjetivo, se orienta a la comunidad universal y no a lo particular. Su libertad establece una voluntad libre que ha superado la oposición del *en sí y para sí*, siendo una consciencia única e universal. No niega lo subjetivo, pero existen momentos cuya voluntad moral se objetiviza reconociendo la totalidad. Por ello, no considera un carácter moral universal a priori kantiano desde el sujeto. En Hegel, lo moral no es universal, sino solo cuando reconoce a la alteridad, y por ello, deslinda de su carácter a priori. Hegel reconoce la experiencia, que, al despojarse de la inmediatez de lo particular, alcanza lo universal, y reconoce el carácter de universal del intersubjetivo orientado hacia la comunidad. Esta alteridad se corresponderá a la moralidad colectiva que se desarrollará en el siguiente capítulo.

3.OBJECIONES AL OBJETIVISMO MORAL

1.¿El fundamento de este capítulo, no contribuye, más bien, con la formulación de un juicio objetivo de la consciencia moral colectiva, que propiamente con el conocimiento o entendimiento objetivo de la consciencia moral colectiva?, puesto que, en el primer capítulo se establece un principio intelectual objetivo de dicha consciencia.

El objetivo general de la investigación se orienta al principio intelectual de la consciencia moral colectiva. El objetivo específico sobre el principio intelectual se ha desarrollado en el capítulo previo y ha considerado el entendimiento como acto en sí mismo, además de su dependencia con el intelecto agente y la esencia de dicho entendimiento que incluye materia y forma. El objetivo específico de este capítulo es el objetivismo moral, el cual contribuirá con la formulación de la consciencia moral colectiva. Este capítulo fundamenta un juicio objetivo no relativista de la consciencia moral, el cual es conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. Las bases epistémicas de

dicho juicio objetivo, propiamente la intersubjetividad Hegeliana y el a priori Kantiano, serán elementos necesarios para formular una conciencia objetiva moral colectiva. El planteamiento de esta investigación considera que dicha conciencia moral colectiva, en su aspecto formal, como acto en sí mismo, se corresponde con un carácter objetivo, a priori y universal; sin embargo, considerando la esencia del entendimiento, éste no es solo forma, por lo que el aspecto material se corresponderá con la alteridad empírica intersubjetiva. Dicha alteridad, requiere el paso de potencia (el colectivo por la experiencia sensible) a acto (conciencia del colectivo), y como acto, faculta el paso de conciencia del colectivo a conciencia moral colectiva, por lo que la alteridad se asocia al intelecto agente. La acción colectiva propiamente reúne algunas características, que lo diferencia de solo un conjunto de personas y que permite fundamentar una conciencia moral colectiva, cuyo principio intelectual es acto en sí mismo. Dichas características se desarrollan en el capítulo de conciencia moral colectiva.

2. La necesidad de la experiencia en la conciencia moral colectiva, y propiamente la moralidad Hegeliana, ¿no conllevaría a establecer un carácter subjetivo de la conciencia moral colectiva?

Establecer un juicio objetivo en la moralidad, en esta investigación, tiene como fin considerar el aspecto no relativista de la conciencia moral. Sin embargo, se debe aclarar lo siguiente: 1. Cuando se analiza un acto, esto implica la presencia de un agente o “actor” y también un fin. Es claramente indicado el hecho de que los elementos normativos pueden ser concebidos como existentes solo en la mente del actor (el agente) y que, sin el punto de vista del sujeto, la teoría de la acción no tiene sentido. Asimismo, un observador no puede decidir si lo que él considera como fin, es lo mismo para el actor. Por lo tanto, el carácter subjetivo en una acción siempre está presente, sin embargo, no es necesario reducir los actos humanos a un actor individual bien conocido, puesto que, para entenderlo es suficiente encontrar típicos motivos de típicos actores que explican el acto como algo que surge típicamente en una situación típica, por lo cual puede haber conformidad con los actos y motivos de diferentes tipos de personas (Shutz, 1940). 2. Establecer un objetivismo moral universal no implica considerar una realidad objetiva cuyas cualidades axiológicas sean independientes a las cualidades naturales, puesto que, establecer una realidad objetiva axiológica independiente solo duplica la realidad. Por ello, no se puede fundamentar un objetivismo moral platónico, de lo contrario se plantearía el mundo axiológico de las ideas.

3. Un ejemplo de realidad objetiva son las matemáticas, sin embargo, tampoco representa una realidad independiente, sino se puede fundamentar con el juicio sintético a priori. 4. El principio intelectual, considera la esencia del intelecto, el cual requiere materia y forma. Aplicado a la conciencia moral, no es dable partir desde las cualidades naturales para definir la moral. Si se partiera desde la materia, la diferencia o heterogeneidad orgánica entre dos personas, como el que uno este amputado de una extremidad, haría que uno sea menos moral que otro. 5. El objetivismo moral no puede fundamentarse con un emotivismo subjetivo, puesto que el fundamento aristotélico de la eticidad relaciona la virtud como un modo de ser, ordenando a las pasiones en consecuencia. 6. La moral tampoco se desarrolla con lo teológico o con un subjetivismo teológico, puesto que el principio a priori kantiano se diferencia de lo condicionado.

El principio intelectual, en su aspecto formal, posee un planteamiento universal, cuyo objetivismo *racional* se corresponde al planteamiento a priori del *entendimiento* kantiano. La conciencia moral considera a la razón pura y a lo universal y necesario para un juicio objetivo. A ello, se integra la alteridad como realidad objetiva, por lo que lo intersubjetivo en un juicio, más bien, contribuye con la objetividad.

CAPITULO III. CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

Se definirán a continuación tres conceptos relacionados a la investigación de la tesis: el de conciencia, el de conciencia moral y el de conciencia moral colectiva. La definición de la conciencia considera la definición propuesta por el reconocido neurólogo Plum. La definición de la conciencia moral y conciencia moral colectiva serán definiciones que han sido planteadas en esta investigación. El doctor Fred Plum fue un neurólogo americano quien estableció teorías formativas de la conciencia y estudió sus alteraciones. El presente capítulo analiza las bases sociopsicológicas de la conciencia moral colectiva y sus bases epistémicas, las cuales permitirán desarrollar junto al objetivismo moral y al a priori, el proceso intelectual de la conciencia moral colectiva.

1. La conciencia: La conciencia consiste en el reconocimiento del estado consciente, en el que uno posee percepción de sí mismo y del entorno, por lo cual, precisa de la integración sensorial con el objeto. Este estado consciente está condicionado por el contenido y orgánicamente por ciclo vigilia al despertar. El contenido de la conciencia, a su vez, depende de las funciones mentales superiores como las cognoscitivas y afectivas (Plum F, 1982).

2. La conciencia moral: La conciencia moral viene a ser la manifestación del estado consciente relacionado a la reflexión moral, cuyo desarrollo moral, considera psicossociológicamente la adopción del otro para la conciencia moral de uno mismo.

3. Conciencia moral colectiva: La conciencia moral colectiva viene a ser la conciencia moral cuyo agente moral (colectivo) es autónomo, su acción es colectiva y su interdependencia desarrolla una responsabilidad colectiva no distributiva.

1. BASES SOCIO PSICOLÓGICAS DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

La construcción de una moral colectiva desde la sociología, precisa reconocer la formación moral. Las teorías de la psicología moral social se han desarrollado a lo largo del tiempo con Freud (1922), Durkheim (1906), Parsons (1960), McDougall (1908), Piaget (1932) entre otros. El psicólogo Lawrence Kohlberg ha establecido una secuencia de desarrollo moral (Kohlberg, 1963), en el que la primera etapa vendría a ser el “nivel pre-moral”, que se corresponde con una moral de autoridad. Se desarrolla en la familia cuando los niños son sometidos a la legítima autoridad de sus padres y no existe una duda razonable de la conveniencia de los mandatos paternos, asimismo hay una influencia del

dolor y el placer en las actividades de los niños. Existe miedo al castigo, pero en especial, miedo a la pérdida del amor y del afecto. Cuando el amor de los padres es reconocido por el niño, se adquiere una seguridad en su propio valor como persona, se desarrolla el sentido de competencia y su autodeterminación. El niño aún carece de conceptos necesarios para comprender las distinciones morales, así como tampoco hay un sentido del deber u obligación.

El psicólogo Jean Piaget estableció que, durante esta etapa de respeto a las reglas, existe una “heteronomía” orientada hacia la obligación de los padres, la cual dará paso posteriormente a la “autonomía” del respeto mutuo, esto es, el acuerdo a las reglas del grupo con propósitos cooperativos (Piaget, 1984).

La segunda etapa del desarrollo moral es la “moral conforme a roles convencionales”, que se corresponde con una moral asociativa, en donde las normas morales, son apropiadas en función del individuo con las diversas asociaciones a las que pertenece, como la familia, la escuela, la vecindad; aquí serán importantes los juegos con los compañeros y se desarrollan sentimientos amistosos en conjunto a los de lealtad y confianza. Se desarrolla la empatía hacia las otras personas, puesto que se han adquirido afectos desde la primera etapa de la formación moral. Se aprenden las virtudes de un buen estudiante y los ideales de un buen deportista y camarada. Cuando se establecen estos lazos, una persona experimentará sentimientos de culpa cuando no consigue realizar su función. De no haber estos lazos, solo habría una simulación de empatía y de confianza mutua. La segunda etapa, al contener varios ideales, favorece el desarrollo de una moral de principios, que vendría a ser la tercera etapa del desarrollo moral. Estas etapas, más que agregarse, se van reorganizando entre sí.

En relación a la segunda etapa, el desarrollo de la concepción del yo, implicará una constante referencia de los otros y de la sociedad, por lo que constituye un argumento fuente para la conciencia moral colectiva. El psicólogo McDougall (1919, p.129) sostiene: “No es meramente una concepción de uno mismo, sino es siempre de uno mismo en relación a los otros”. El niño puede alcanzar también determinados preceptos, sin la perspectiva de recompensa o de castigo, para lo cual se debe considerar lo referido por el psicólogo social George Mead, que precisa que este comportamiento se desliga de la vinculación de las intenciones y adquiere la forma externa de normas sociales a medida

que las sanciones asociadas con ellos son internalizadas mediante la “adopción de la actitud del otro”, hasta llegar a ser independientes del poder de la sanción. La “adopción de la actitud del otro” de Mead, se puede explicar al reconocer en algo externo, aquello que traslada a su interior y se apropia de aquello, y que finalmente adquiere la actitud de toda la comunidad como el “otro generalizado”, que es cuando la comunidad o el grupo social produce en el individuo su unidad de sí mismo (Mead, 1934). Mead refiere:

“Solo en la medida que se adopta la actitud del grupo social organizado por pertenencia a una actividad social o actividades en las que el grupo se encuentra comprometido, se desarrolla una completa conciencia de sí mismo”. (Mead, 1934, p.155).

La importancia del otro, en la conciencia del yo es reiterado por Mead, quien sostiene: “Es imposible concebir la conciencia de uno mismo, sin la experiencia social” (Mead, 1934, p.140). La “adopción de la actitud del otro”, no es un volverse sobre sí mismo para convertirse en objeto de sí mismo, sino es reconocer en el objeto externo, lo subjetivo “extrañado”. Mead agrega:

“Una persona es una personalidad por pertenecer a una comunidad, porque incorpora las instituciones de esa comunidad a su propia conducta [...] uno tiene que ser miembro de una comunidad para ser sí mismo” (Mead, 1934, p.162).

La importancia de este desarrollo de la adopción del otro generalizado se vuelve importante cuando el patrón generalizado de comportamiento cobra la autoridad de un “debes” pero sin que sea solo un imperativo. Este comportamiento se aplica a todos los miembros de un grupo, por ejemplo, si A con una no obediencia a un determinado imperativo emitido por B, contraviene un patrón de comportamiento socialmente generalizado, no solamente vulnera el interés de B, sino también los intereses de todos los miembros del grupo (Mead, 1934). Por estas consideraciones, es tácito considerar lo citado por Georges Gurvitch (1943): “Sin filosofía moral, la sociología de la moralidad es ciega, y sin sociología de la moralidad, la filosofía moral es vacía”.

El reconocimiento del otro antes del conocimiento de uno o el reconocimiento del valor empírico e intuitivo antes del conocimiento de la razón es explicado también en el

psicoanálisis. Donald Winnicott psicoanalista, explica el reconocimiento del no yo de un niño a través de la interacción social, propiamente en el ejemplo de la relación madre y bebe y refiere: “¿Qué ve el bebe cuando ve el rostro de su madre? Sugiero que se ve a sí mismo. Asimismo, la madre mira al bebe y se encuentra relacionada con lo que ve” (Winnicott, 1971, p.151), de tal forma que sin el otro no hay acceso a uno mismo. Esta relación permite alcanzar la autoconciencia a través de la conciencia del otro. No es un depender del otro para alcanzar la autoconciencia, sino es un elemento necesario para poder alcanzar la conciencia de uno. Desde que el ser humano se desenvuelve en este mundo, es a través del otro que desarrolla esta autoconciencia.

Otros aspectos relacionados a la psicología social, precisan que la percepción del yo, se encuentra condicionada a un aspecto más extrospectivo que introspectivo (Bem, 1972, citado en Lieberman), por lo que, por ejemplo, cuando se realiza la pregunta ¿Quién soy yo?, la respuesta de los individuos se encuentra condicionada a la información observable del grupo social de pertenencia: “Yo soy hombre”, “Yo soy latino”, “Yo soy un estudiante universitario”, “Yo tengo dos hermanas”, “Yo soy profesor”. En todo caso, se ha descrito lo que fue denominado por el psicólogo Vigotsky como “internalización de las funciones psicológicas superiores”, en cuya metodología se vale de la denominación de “herramienta, signo y actividad”. La función de la herramienta no será otra que la de conductor de la influencia humana en el objeto de la actividad y se orienta externamente. El signo, en cambio, se orienta internamente y no cambia nada en el objeto de una operación psicológica. La utilización de las herramientas rechaza la noción de que el desarrollo representa el simple despliegue del sistema de actividad orgánicamente predeterminado en el niño, así como el uso de los signos no puede ser un único sistema de actividad interna orgánicamente predeterminada. Por lo tanto, en la actividad psicológica superior existe una combinación de herramienta y signo, pero en cuyo desarrollo existe una internalización de reconstrucción interna de una operación externa. Cuando se aplica al desarrollo social, tenemos un proceso interpersonal que queda transformado en otro intrapersonal (Vygotski, 1978). La adopción del otro de Mead y la internalización de la función psicológica superior de Vygotski son fenómenos asociados.

En síntesis, las normas sociales tienen un fundamento primigenio en el afecto. Luego se reorganiza y desarrolla la adopción del otro para la construcción moral inicial de uno mismo. Luego se reorganiza y desarrolla en los grupos sociales de pertenencia,

virtudes, confianza mutua y empatía, adoptando así un comportamiento social. El desarrollo del yo, se encuentra vinculado a la conciencia del otro, puesto que sin el otro no hay acceso a uno mismo.

2.BASES EPISTÉMICAS DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

Antes de referir propiamente el argumento epistémico de la conciencia moral colectiva, se analiza la responsabilidad moral individual, puesto que, uno de los argumentos que fundamenta la conciencia moral colectiva, será la responsabilidad moral colectiva, por lo que se requiere si existe alguna correspondencia entre ambos conceptos.

2.1. Responsabilidad moral individual

Se ha descrito algunos criterios necesarios para definir la responsabilidad moral: Primero, el de la causalidad, el cual involucra un agente, una acción (la cual también considera una acción por omisión) y un resultado; segundo, el de la conciencia, que más que conocimiento es la conciencia de la acción; el tercero, es el de la intención, lo cual permite distinguir las acciones de los eventos, puesto que, solo las acciones son susceptibles de juicios de responsabilidad moral (Rudolph, 2007).

French (1979), precisa que ser una persona moral, implica ser un agente; y ser un agente, que es capaz de actuar intencionalmente. “Una persona es un agente, si y solo si, existe una descripción de lo que hizo, que hace verdadera una sentencia en la que se refiera lo que hizo intencionalmente”. Esto diferencia la acción del evento, por ejemplo, se puede decir correctamente que “Hamlet intencionalmente asesinó a la persona que se escondía en la habitación de Gertrudis, pero que Hamlet no asesinó intencionalmente a Polonio”, aunque “Polonio” y “la persona que se escondía en la habitación de Gertrudis” era co-referenciales. Hamlet intencionalmente asesinó a quien se encontrase detrás de las cortinas, aunque la intención de Hamlet no fue asesinar a Polonio, por lo tanto, si bien Hamlet es causalmente responsable de la muerte de Polonio, él no es moralmente responsable.

Si se aplicase los conceptos que definen la responsabilidad moral individual: causalidad (que involucra agente y acción), conciencia e intención, intuitivamente se podría decir, que si la moralidad precisa de un agente racional, entonces es factible que la responsabilidad moral de un individuo se traslade a la de un colectivo, sin embargo, existen dificultades

para trasladar algunos conceptos de responsabilidad individual al colectivo, por ejemplo, la intención colectiva puede diferir a la intención individual. Por ello, a continuación, se analiza la intención colectiva y las bases epistémicas de la conciencia moral colectiva, a considerar, la responsabilidad colectiva, la autonomía colectiva y el principio de sobredeterminación.

2.2 Intención colectiva

La intención colectiva vista como la mera suma de partes de conciencias individuales, ha sido contrapuesta por Gilbert (2009), quien ha argumentado algunas características de la intención colectiva, y que cumpliría con los siguientes criterios:

Criterio de disyunción: Si la intención individual contribuye de la mejor manera al logro de la intención conjunta, entonces existe una *intención contributiva* individual, en cambio, el criterio disyuntivo precisa que dos o más personas que comparten una intención, no necesiten una *intención contributiva* individual, puesto que el acuerdo conjunto de un colectivo, no necesariamente se vincula directamente al desarrollo de las intenciones individuales de los agentes participantes (Gilbert, 2009, p 171). Este criterio de disyunción se contrapone entonces a una intención colectiva contributiva, que es propuesta por ejemplo por Searle (2010, p.53), quien precisa: “Yo realizo mi contribución, asumiendo de que tu realizas tu propia contribución, de tal forma que juntos influenciamos en la acción”. Si bien Searle enfatiza que “yo” no estoy en posición de que influenciar causalmente, en la propuesta de Searle se asume que “el otro” realizará su parte en la acción y opera y asume que “yo” haré su parte. Si bien se desconoce la intención individual de cada uno de los miembros, y la contribución individual en la intención colectiva solo se daría según Searle cuando los otros realizan su propia contribución, de la misma forma se tiene que desarrollar la intención individual de los participantes, por lo tanto, esta explicación no es suficiente para argumentar una intención colectiva (Searle 2010, p.42-60).

Criterio de Concurrencia: Este criterio precisa que la concurrencia de todas las partes se requiere para que una intención compartida sea cambiada o rescindida. Por ejemplo, si dos personas acuerdan caminar para ir de compras, y mientras se encuentran realizando la acción de ir en dirección a la tienda de compras, una de ellas le dice la otra: “¡Es todo, yo no voy a ningún lado!”, la reacción predecible de la otra persona es: “Tú no puedes sola

decidir detenerte aquí, no, así como así”. Esto implica que una intención colectiva precisa la concurrencia de sus partes (Gilbert, 2009, p 173).

Criterio de Obligación: Una intención compartida implica que cada parte está obligada a actuar con cada uno de los participantes, conforme a la intención compartida con el resto. En el ejemplo previo, cuando ambas personas están por llegar a la tienda de compras, y de repente una de ellas, enlentece el paso sin razón alguna, la otra le podría decir en un tono de reprensión: “¿Podrías apurarte un poco?”, siendo la reacción predecible de la otra persona decir “¡lo lamento!” y apurarse un poco más, por lo cual subyace un criterio de obligación en una intención colectiva (Gilbert, 2009, p 175).

Petit (2011) menciona al respecto de las intenciones colectivas, el ejemplo de los sondeos de opinión, en donde existe una realimentación (feedback) entre las actitudes individuales y las grupales, con lo cual las actitudes individuales son reflexionadas o ajustan su opinión en función de las actitudes grupales. Existirá una superveniencia individual basada en las actitudes grupales (las propiedades en este caso del grupo son la base que superviene o determina las propiedades individuales), pero no en forma extensiva, sino de forma envolvente.

En conclusión, el criterio de concurrencia y obligación propuesto por Gilbert implica las bases sociológicas del comportamiento social con su respectivo desarrollo moral asociativo y de adopción del otro generalizado, como se ha argumentado. Estos criterios son importantes para poder considerar la intención colectiva en sí misma y no como una suma de actos individuales excluyendo la intención colectiva. Asimismo, estos criterios no implican que una intención colectiva no puede ser reducida a la suma de sus partes, sino que no es posible que un acto colectivo sea relegado en forma excluyente a la intención de sus partes o intención individual.

En relación al argumento individualista de la intención colectiva, existen algunas posturas, como la naturalista, para la cual, el estado intencional no es otra cosa que una característica cerebral de mayor orden, por lo que, no tendría sustento, por su dependencia biológica individual, el planteamiento de una intención colectiva. En este sentido, en la intención colectiva no podría existir una intención con el mismo contenido entre dos o más personas, puesto que, sería incompatible con su biología. Sin embargo, en el primer

capítulo de esta investigación, ya se había hecho mención sobre el principio de individualidad, el cual hace que cada persona sea singular en su intelecto, por lo que no es dable considerar el mismo contenido intencional en un grupo de personas, sin embargo, esta postura, no hace referencia a la definición de intención colectiva, la cual no hace mención a una “misma conciencia”, sino la identificación de un contenido colectivo.

La intencionalidad, tanto individual como colectiva, se ha analizado en lingüística, desde dos características constitutivas: 1. Desde su modo, y 2. Desde el sujeto. En cuanto al modo, en una intención individual, se puede decir que “Yo tengo la intención de X” y, que en un colectivo existe una actividad cooperativa, sin embargo, se ha analizado que una intención colectiva se expresa, más bien, como: “Yo tengo la intención de que nosotros X”, por lo que la intención colectiva no es vista como una intención individual contributiva. Este último planteamiento ha sido criticado, puesto que, la “intención colectiva de nosotros X” parte de “Yo tengo la intención de”, por lo que la intención seguiría siendo individual. (Schweikard D, 2013). Bratman (1999), quien ha analizado la intención colectiva como “Nosotros X” y concluye en una postura individualista, ha referido, que no puede darse la intención de que nosotros X, hasta después de que el otro realice X, y de la misma forma, el otro no puede tener la intención de nosotros X, hasta que uno realice X, por lo cual, se adoptaría una intención condicional al otro, sin embargo, Bratman considera que podría darse una intención no condicional que sea acorde a “Nosotros X”, aunque no precisa el método, por lo cual, queda reducido a una intención individual.

En relación a la característica constitutiva de la intencionalidad desde el sujeto, en la intención colectiva, Gilbert, ha utilizado el concepto de “sujeto plural” y sostiene:

“A y B (y...) constituyen un sujeto plural, si y solo si, ellos están unidos y conminados a hacer algo como un solo cuerpo –con el sentido más amplio del término “hacer” (Gilbert, 2006, 145).

En este caso, Gilbert, refiere que el sujeto plural se utiliza para una intención colectiva, y no en referencia a individuos que al mismo tiempo son concebidos como miembros de un sujeto plural. Este pronombre se utiliza, por ejemplo, cuando se dice “todos nosotros te agradecemos”, “nosotros estábamos tan preocupados por ti”. Sin embargo, si bien esto nos induce a considerar la intención como un todo, es necesario

adoptar las características ya descritas de la intención colectiva que se orientan a su autonomía.

La intención colectiva no excluye la intención individual, puesto que, el colectivo, se conforma por la suma de individuos. El individuo posee un principio de individualidad orgánica y las características de la intención individual son distintas a las del colectivo, y ello no implica la exclusión de la intención individual. En una intención colectiva se requiere de la percepción sensible del colectivo, por lo que el individuo posee una respuesta individual frente a dicho estímulo, pero al identificarse el contenido colectivo, la intención queda condicionada al estímulo colectivo, por lo que decir “Yo tengo la intención de que nosotros X”, hace énfasis en la intención colectiva, sin que, por ello, se reduzca a una intención individual. Tuomela (2007), ha precisado que un grupo en el modo de “nosotros” cumple un “ethos” el cual está constituido por objetivos, valores, creencias, normas y prácticas, el cual considera que un grupo puede estar constituido por subgrupos con diferentes ethos y que el ethos resultante de todo el grupo vendría a ser la intersección de estos subgrupos, por lo que cabe lo multicultural o lo diverso sin que se excluya la individualidad. Tuomela propone que un grupo social en el modo “nosotros”, el acto es como un grupo y no es individual, por lo que es capaz de tener juicios. Tuomela no excluye que en el modo “nosotros” existan miembros en el modo “yo”, por lo que no se excluye la conformación de los individuos en un grupo, pero sí establece una diferencia. Un grupo en el modo “nosotros” posee un compromiso con un determinado ethos, cada miembro tiene el “deber” de aceptar ethos y el grupo es consecuente al creer en su compromiso y su deber. Lo diferencia del grupo en el modo “yo”, en donde si bien también existe un ethos que considera objetivos, valores, creencias, los miembros en este caso aceptan el ethos grupal como su razón individual de aceptar el ethos, en cambio, en el modo “nosotros” el grupo colectivamente acepta el ethos. Sobre la normatividad, según Tuomela, esta puede ser moral, legal, entre otras, y tanto el modo “nosotros” como el modo “yo” pueden tener razones morales, las cuales poseen un elemento kantiano de universalidad. Si bien la normatividad de un grupo social (institucional) puede darse también en el modo “nosotros” en este caso el grupo es responsable por no tener control sobre las acciones de sus miembros en cuanto a las normas o estándares de la sociedad o institución. La responsabilidad más bien se basa en la promoción de un ethos compartido que ha sido aceptado colectivamente. Si bien Tuomela describe características de lo que se considera como intención colectiva, es necesario una mayor diferenciación entre lo que

sería una acción conjunta o corporativa versus la acción colectiva propiamente, por ello se requiere precisar de bases epistémicas, de la moralidad colectiva autónoma y un mayor desarrollo de la responsabilidad moral colectiva, y que se desarrollan a continuación.

2.3. Moralidad colectiva autónoma

Se podría considerar la autonomía de un colectivo, si es que el colectivo posee una obligación moral. Este concepto no necesariamente se relaciona a que la conciencia colectiva es un agente independiente de los individuos que las componen, sino que puede tener una moralidad autónoma. Por ejemplo: si un país en estado de guerra envía por error una bomba a una ciudad enemiga, un postulado derivado, es que el error de la bomba es una consecuencia del estado de guerra y no una consecuencia de la acción de alguno de sus miembros. Si esto es considerado viable, tendríamos entonces que aceptar que existe una obligación moral para un colectivo incluso si alguno de sus miembros no posee una obligación moral relevante relacionada (Copp, 2007, p371-72).

Otro ejemplo es: una persona es capturada como rehén por un grupo terrorista que pide al gobierno la liberación de un prisionero, lo cual puede lograrse solo si es firmada la autorización por el primer ministro. Un planteamiento es considerar que el primer ministro tiene la obligación de no firmar la orden como representación del colectivo. Si hipotéticamente el primer ministro firmase y no posee una “excusa”, será culpable para el colectivo. En cambio, es posible que tenga una “excusa” sin que la tenga el gobierno o el colectivo, por lo cual existen obligaciones morales colectivas e individuales. Modificando parcialmente el ejemplo: esta vez el primer ministro es el que ha sido capturado como rehén y es amenazado de muerte con un arma de fuego en la cabeza. Un postulado es que el gobierno o colectivo como agente independiente, no debería liberar al prisionero, otro que el primer ministro firme la orden por defensa propia. En este último caso, el primer ministro no sería culpable por actuar en defensa propia, pero el gobierno sería culpable por la falta de una justificación para su colectivo (Copp, 2007, p375-76).

Es inviable considerar a los colectivos como “agentes independientes”, puesto que, la acción de un individuo es consecuente con la acción de un colectivo, sin embargo, sí es viable considerar a los colectivos como “agentes morales”, cuyas implicaciones y obligaciones morales son consecuentes incluso si no hay una obligación moral relevante de alguno de sus miembros, con lo cual le brinda autonomía (Copp, 2007, p383). En un

consenso, se representa solo el acuerdo racional grupal, cuya acción individual es consecuente con la del colectivo, en cambio, en un razonamiento colectivo, además del fundamento de identidad social, posee una autonomía en el moral colectivo, que no permite su reducción individual.

En resumen, si bien las intenciones de un colectivo no son independientes a la acción de los individuos, si cumplen como agente moral autónomo, puesto que, algunos de los miembros pueden no tener alguna obligación moral porque la intención individual moral puede ser diferente a la del colectivo.

2.4. Responsabilidad moral colectiva

Considerando las bases sociopsicológicas, no se sostiene una responsabilidad social de no solidaridad y egoísmo, de lo contrario, se retornaría al planteamiento Hobbesiano y su necesidad de un contrato social. Este modelo Hobbesiano implica una conciencia amoral del colectivo (Apel, 1993), y, por lo tanto, no es susceptible del análisis de una moral colectiva, lo cual no significa que puedan existir actos inmorales a nivel institucional. La responsabilidad social es susceptible de un análisis moral, por lo cual, a continuación, se analizan los argumentos de autores como Lewis (en defensa del individualismo) o Miller (en defensa del colectivo).

Lewis consideró tratar a un colectivo, como la mera suma de sus partes, de tal forma que la responsabilidad moral colectiva se asienta en el individualismo, “No es posible extender nuestra responsabilidad hacia el otro, puesto que ello sería un *reductio ad absurdum*” (Lewis 1948, p.17), con lo cual, al reconocer la agencia moral de un grupo, se anularía la responsabilidad moral individual, y con ello los individuos no rendirían por ninguna acción realizada bajo el auspicio de un grupo. En este sentido, por ejemplo, no es posible considerar las atrocidades cometidas durante el régimen nazi, como una responsabilidad colectiva del pueblo alemán (Hannon, 2010), sino que las acciones de los individuos dentro de un colectivo o de una institución, deben de ser evaluadas en forma separada, considerando la acción del individuo y la de la institución (Rudolph, 2007). Sin embargo, frente a esta postura, existe otros argumentos, que desarrollan más bien, el concepto de la responsabilidad moral propiamente del colectivo, y para ello, se diferencian dos tipos de colectivos.

Las corporaciones, clubs, gobiernos u otras organizaciones colectivas pueden ser moralmente responsables, incluso aunque muchos de sus miembros no compartan esa misma responsabilidad. Algunos las denominan *acciones conjuntas*, la cual se puede definir cuando dos o más personas realizan una acción conjunta en la que cada uno realiza intencionalmente su propia acción individual, pero con la certeza de que al realizar cada una de estas acciones, alcanzan el objetivo en conjunto. En este caso, existe una responsabilidad moral individual que es compartida y por ello es una responsabilidad distributiva. En cambio, en la *acción colectiva* o responsabilidad moral colectiva propiamente, cada agente individual es moralmente responsable, pero a su vez condicionado por los otros, por lo que existe una interdependencia de la responsabilidad moral (Miller, 2000). Por ello, la moralidad colectiva requiere de personas morales individuales con interconexiones entre sí. Esta interdependencia no implica que un individuo interacciona solamente con aquel que comparta sus objetivos comunes, sino que la acción individual si bien es independiente, esta interconectada a la de los otros (Miller, 2005) y además es una responsabilidad moral no distributiva (Pfeiffer, 1988). La responsabilidad representa la categoría de la moral colectiva, en donde diversos autores (Gilbert, 2006; Stribley, 2013) han argumentado sobre la distinción entre la acción conjunta llamada también acción conjunta corporativa y la acción colectiva.

Un acto colectivo también es susceptible a ser reducible a los actos de los individuos puesto que cada uno de los integrantes permite que sea posible el acto colectivo. Esto faculta que en un genocidio se pueda identificar culpables individualmente en medio del colectivo, por lo cual, es factible reducir y distribuir el castigo en caso de falta. Si no fuera reducible, el castigo se aplicaría a o todos los miembros de un colectivo por igual, lo cual constituye uno de los argumentos de la responsabilidad colectiva individualista (Narveson, 2002). Sin embargo, esto no implica que el acto colectivo sea individual, sino solamente que puede ser reducible, considerando, además, que una acción colectiva está integrada tanto por individuos inocentes como culpables (Isaacs, 2011). La identificación de la reducción de un acto grupal no excluye su posibilidad como acto colectivo propiamente.

En síntesis, en la responsabilidad moral colectiva, si bien existe una responsabilidad moral individual, tiene una interdependencia con el otro. Al ser un colectivo, puede ser reducida la responsabilidad a los individuos, pero no es de carácter distributivo, sino sería

individualista. La responsabilidad moral colectiva requiere de personas morales individuales, pero con interconexiones entre sí, deja de ser individual para ser interdependiente.

2.5. Principio de Sobre-determinación

Miller (2011) utiliza el principio de sobre-determinación, que implica, que el resultado de una acción colectiva es determinado por las acciones de los agentes involucrados, por lo cual, un colectivo puede ser moralmente responsable por un resultado, incluso aunque ninguno sus miembros lo sean (en este caso, más son las causas presentes que necesarias para determinar un efecto único). Citemos su ejemplo:

Cada uno de once individuos infringe una herida por apuñalamiento a un décimo segundo individuo, John, con el objetivo de asesinarlo sin justificaciones exculpatorias de por medio. Se asumirá también que dichas puñaladas ocurren en forma simultánea y finalmente John muere, sin embargo, siete de estas puñaladas son causalmente suficientes para asesinar a John, en otras palabras, las siete puñaladas son individualmente causales y necesarias, y en conjunto suficientemente causales para asesinar a John. Asimismo, no hay alguna puñalada en particular (de las 11) que sea causalmente necesaria o causalmente suficiente para asesinar a John. Por lo cual, mientras cada uno de los once individuos realice la acción de apuñalamiento que sería causal, necesaria y suficiente para herir a John, ninguno de los once hombres realizó una acción que es causal, necesaria o causalmente suficiente para asesinar a John. Cada uno de estos hombres es individualmente responsable por herir a John, pero ¿qué se puede decir sobre la responsabilidad de asesinarlo? Si una persona no ha realizado una acción que sea causal o necesaria o causalmente suficiente para asesinar a alguien, entonces no se puede atribuir que sea responsable de la muerte de esa persona. Dicho esto, ninguno de los once hombres sería responsable de la muerte de John, sin embargo, si ninguno es responsable luego no hay responsable. La causa de la muerte de John fue por heridas de apuñalamiento y estas fueron realizadas por los once hombres, por lo cual se puede argumentar que los once son colectivamente moralmente responsables por la muerte de John (Miller, 2011, p.70).

En este ejemplo se puede verificar que la interdependencia de una acción genera relaciones causales indirectas entre la acción de cada agente y el resultado producto de la acción combinada de todos los agentes, esto es, el fin colectivo. En una *acción conjunta*, el resultado del deseo de cada agente no se puede alcanzar a menos que todos realicen su acción contributiva. La acción de cada agente es directamente causal y necesaria para la realización del resultado deseado, por ello, el resultado es necesariamente dirigido por el fin colectivo. En cambio, en una *acción colectiva*, bajo el principio de sobre-determinación, no hay alguna acción contributiva particular que sea directamente causal y necesaria para la realización del resultado dirigido, sin embargo, sí existe una acción indirectamente causal y necesaria. En este caso, la acción contributiva no ocurre sino hasta que todos los otros agentes han realizado su acción contributiva. Si todos realizan su acción, entonces cada acción se vuelve indirectamente causal y necesaria para el resultado. Lo mismo se podría decir de las acciones relacionadas a la victoria de una guerra. En ese caso, las acciones individuales de los soldados, del pelotón de morteros, o de la caballeriza, si bien tienen una *acción conjunta* que es causal y necesaria para lograr el fin colectivo, en realidad, cada una de las acciones individuales de estos miembros posee también una contribución causal indirecta para la victoria, por lo que se constituye también en una *acción colectiva* o responsabilidad moral colectiva (Miller 2011).

En resumen, a la intención colectiva y su interdependencia no distributiva, se le suma la sobre-determinación, por lo cual, el fin colectivo es producto de la acción de todos los agentes sin que la acción individual sea directamente causal y necesaria para dicho fin. En este caso, se precisa de la acción colectiva de los agentes involucrados.

3.OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

1. La determinación de la “conciencia” moral colectiva, y sus principios epistémicos, ¿excluye de alguna forma la inconciencia moral colectiva?

La definición de conciencia incluye la percepción de uno mismo y del entorno. Su contenido depende de funciones cognoscitivas, memoria y afecto, por lo cual, guarda correspondencia con el aspecto material del entendimiento o principio intelectual, así como su aspecto formal. En esta investigación, la conciencia se estructura como un hilo conductor, en el que la conciencia moral, además de las características inherentes de la conciencia, manifiesta la reflexión moral del estado consciente. La conciencia moral

colectiva precisa de bases sociopsicológicas y epistémicas, por lo cual, se corresponde además con el aspecto formal del entendimiento. Estas definiciones, no necesariamente, excluyen el inconsciente colectivo. Jung (1970), había definido el inconsciente como aquel “desconocido psíquico”, y sostiene:

“Este inconsciente así definido circunscribe una realidad extremadamente fluctuante: todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte” (Jung, 1970, p 130).

Jung precisa que todo este contenido de lo inconsciente es lo que se denomina arquetipo, el cual, no es susceptible de concientización. El inconsciente colectivo de Jung implica que, a diferencia de la psique individual, posee un contenido y modos de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos, por lo que es universal. Este inconsciente colectivo, posee imágenes arquetípicas que son también a priori, por lo mismo que, guarda correspondencia con lo que se describirá en esta investigación en relación al carácter a priori de la conciencia moral colectiva. Por ello, no es posible excluir un inconsciente cuando se analiza el carácter a priori de la conciencia. El límite para definir lo consciente de lo inconsciente, puede ser impreciso. Jung sostiene: “no hay ningún contenido consciente del cual se puede afirmar con seguridad que es totalmente consciente” (Jung, 1970, p 133).

El carácter inconsciente implícito en el a priori, se discute en el siguiente capítulo, en donde se hará mención de la memoria, puesto que, la memoria implícita, que interviene en los actos inconscientes, participa también en la construcción del a priori.

El inconsciente colectivo, en su planteamiento, podría incluso no tener una correspondencia con el objeto de la realidad, en tiempo y espacio, en este caso, con un colectivo de personas en el momento presente. En ese sentido, cabe mencionar el planteamiento de la intencionalidad referido por Husserl, para quien el objeto de referencia existe en la mente de uno, sin que dependa de un objeto intencional de referencia en la realidad. Husserl, no niega la experiencia de la realidad sensible, y sostiene: “*Es, pues un error de principio creer que la percepción no se acerca a la cosa misma. Ésta no nos sería*

dada en sí ni en su ser en sí". (Husserl, 1913, § 43). Sin embargo, la experiencia o la vivencia ("*intuir algo que se da*") no equivale al conocimiento del objeto en sí, puesto que, a pesar de toda la fuerza empírica que pueda haber, puede contrapesarse con otras posibles experiencias; por ello, sostiene: "*No cabe concebir prueba alguna sacada de la contemplación empírica del mundo*" (Husserl, 1913, § 46). En este sentido, la experiencia intencional es separable de cualquier objeto externo del que pueda estar relacionado, y solo por el método fenomenológico de reducción eidética se conoce un objeto. Las formas esenciales, en una investigación eidética, señala que, todo lo que existe, pero de que todavía no se tiene una experiencia actual, puede ser percibido. Husserl sostiene:

"Todas las vivencias son conscientes, quiere decir, pues, que no son solo conciencia de algo, ni existen como tal conciencia, sólo cuando ellas mismas son objetos de una conciencia refleja, sino que ya antes de toda reflexión están ahí como "fondo" y por ende en principio prestas a ser percibidas" (Id, 1913, § 45).

Este planteamiento de intencionalidad en referencia a un objeto difiere al que se ha argumentado en la intención colectiva de este capítulo, puesto que, en una acción colectiva, en la que participan un grupo de individuos, la percepción sensible constituye una característica de la conciencia. Sin embargo, ello necesariamente no invalida el planteamiento de la intencionalidad separable del objeto Husserliano, puesto que, esta investigación tendrá la siguiente estructura epistémica: Si bien adopta el planteamiento trascendental kantiano, del a priori, que hace necesario considerar el tiempo y espacio como elementos necesarios para poder construir la conciencia, adopta también la universalidad de la conciencia moral colectiva, en el a priori (carácter formal de la conciencia colectiva), en la que no puede excluirse una intencionalidad separable del objeto.

2.¿Cuál es el lugar que ocupa la concepción del yo en la fundamentación la conciencia moral colectiva?

Esta investigación ha analizado las bases sociopsicológicas de la conciencia moral colectiva y establece la concepción del yo vinculado a la concepción del otro. En la filosofía del siglo XX, hare mención de Emmanuel Levinas, quien, en efecto, establece un análisis relacionado a la conciencia del yo a través de la conciencia radical del otro.

Levinas sostiene: *“La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida...ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente”* (Levinas 2002 p.60). Por lo tanto, la concepción del yo de Levinas implica una conciencia de la alteridad, pero en términos absolutos, en donde no cabe la individualidad. Sostiene: *“Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo “tú” o “nosotros” no es un plural de “yo”*. Por esta razón, para fines de la conciencia del yo, critica la concepción de individuación del psiquismo y refiere:

“El psiquismo se precisará como sensibilidad, elemento del gozo, como egoísmo. En el egoísmo del gozo, apunta al ego, fuente de la voluntad. El psiquismo, y no la materia, aporta un principio de individuación...Los individuos que pertenecen a la extensión de un concepto son uno por este concepto” (Levinas 2002, p82)

Esta concepción del yo, no se sostiene con el planteamiento del primer capítulo de esta investigación relacionada al principio de individuación del intelecto, como una característica muy bien demostrada orgánica y científicamente. No es dable tampoco establecer conclusiones disociadas entre los procesos orgánicos y epistémico por tener discursos distintos. La filosofía moral debe poder sostenerse en la experiencia moral, por lo que se precisa de establecer una vinculación no excluyente y articulada entre argumentos.

3.¿Cuál es el lugar que ocupa el giro lingüístico, en la fundamentación la conciencia moral colectiva?

El giro lingüístico, en la filosofía moral, representa un área que establece la deducción de conclusiones éticas mediante la inferencia lógica de valores a partir de hechos, esto es, la deducción de un *debe ser* del *ser*. Dicha propuesta ha sido analizada por diversos autores en el siglo XX y surge como rechazo a una concepción epistémica y metafísica de la moral desvinculada con lo empírico, lo cual induce una reacción visceral “naturalista”, una que cede y otorga la afirmación de la libertad moderna con la supresión de un pensamiento moral centrado en un bien superior. Aquello que se orienta al bien, más bien, adopta el significado de las reglas que definen, por ejemplo, lo justo. Sin embargo, dicha propuesta se suele referir también como falacia naturalista, puesto que, no logra establecer la deducción moral de un *debe ser* desde el *ser*. Haré mención de Charles Taylor, quien no

cae en el naturalismo por su carácter excluyente, e introduce lo que él denomina como “horizonte”, en el cual admite la diversidad o el multiculturalismo como elemento central para una cultura contemporánea auténtica. El valor atribuido a cada tradición o cultural puede verse como relativista y subjetiva, sin embargo, Taylor, critica el subjetivismo y sostiene:

“El relativismo blando se autodestruye. Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer...es suprimir o negar los horizontes. Este es el tipo de paso contraproducente que se da con frecuencia en nuestra civilización subjetivista”
(Taylor 1991, p.72)

Taylor establece que dichos horizontes son “independientes de mi voluntad”, por lo cual adopta un carácter objetivo, si bien al ser propio de cada uno o de una comunidad, no se puede negar el carácter relativo del planteamiento de Taylor. En esta investigación, la conciencia moral colectiva, se sostiene en una conciencia moral no relativista, y que, además, considera su carácter a priori por lo que no es consistente con los horizontes de Taylor. El lenguaje en esta investigación posee una participación activa en la conciencia de la alteridad (acto), a través del acuerdo de los significados y comprensión de los juicios de hecho, pero no se pretende realizar una epistemología del lenguaje intersubjetivo en el principio intelectual de la conciencia moral colectiva.

4. ¿Cuál podría ser el alcance que puede tener la acción colectiva de la conciencia moral en las comunidades?

La acción colectiva puede tener implicancia en la justicia. Si bien no es objetivo de esta investigación el desarrollo de la conciencia moral colectiva en la justicia, uno de los modos en que se entendía la moralidad dentro de diversos conceptos o teorías éticas era a través de la justicia. Considerando la acción colectiva, podemos encontrar su alcance práctico en la cultura sudafricana bajo el término “Ubuntu”, el cual define el concepto de “yo soy lo que soy, en función de lo que somos todos”. En la era del apartheid en Sudáfrica y como consecuencia de las divisiones promovidas, el concepto de Ubuntu se incluyó en la constitución de la república de Sudáfrica de 1993. En el epílogo luego de la sección 251, se precisa en su constitución: “hay una necesidad para el entendimiento, no para la venganza,

una necesidad de reparación, no de represalias, una necesidad de Ubuntu, no de victimización” (Gade, 2012). El término Ubuntu visto como acción colectiva en el cumplimiento de la justicia sudafricana se ve reflejado en aspectos tales como, que el proceso judicial no se centra en el incumplimiento de la ley en sí mismo, sino en el efecto de las acciones sobre las víctimas o comunidad; el objetivo no se centra en la promoción del control social o la ideología social, sino en la restauración de las relaciones y cohesión social, el objetivo tampoco recae en el castigo o la venganza, sino en la reconciliación, que incluye reparación y disculpas para la víctima y la comunidad. Por lo tanto, el sistema no posee un valor jerárquico e individualista, sino es comunitario e igualitario (Elechi, Morris, Schauer, 2010). El fundamento de la psicología social y de la ética hegeliana se encuentra presente en el concepto de Ubuntu y que en la práctica tiene implicancia en la justicia. El objeto de esta investigación, por otro lado, se centra en la comprensión del proceso intelectual de la conciencia moral colectiva, ya definida a comienzos de este capítulo.

CAPITULO IV. CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI

El presente capítulo aborda el concepto del a priori. Visto desde los hechos, algunos consideran el a priori como una evidencia empírica negativa; visto desde el conocimiento, otros consideran que el límite con el posteriori se vuelve impreciso cuando surge la posibilidad de que puede existir experiencia, pero sin evidencia empírica de la misma. Esta investigación considera que, para fines de argumentación del intelecto colectivo, no es dable el argumento del a priori como una evidencia empírica negativa, sino que abre la posibilidad conceptual de la experiencia en el a priori, aunque no encontremos evidencia empírica de la misma.

Considerando el valor que tiene la percepción sensible en la conciencia colectiva y la dependencia empírica de la alteridad para el desarrollo de la moral, se considera necesario revisar el planteamiento kantiano del *a priori*, puesto que, este planteamiento considera epistémicamente en su fundamentación trascendental de la realidad la importancia de lo empírico. Luego, se propone un vínculo entre la fundamentación trascendental del a priori con la moralidad, considerando que la definición de la conciencia moral colectiva requiere no solo de la percepción sensorial y de la “adopción del otro” para el desarrollo moral, sino incluye también una autonomía colectiva. La moral kantiana es a priori, puesto que, en la razón pura, la moral es ley universal, por lo cual, la conciencia moral colectiva es a priori, y la experiencia no es igual a una evidencia empírica.

1.EL A PRIORI

Cuando la filosofía se fragmenta en material y formal y pierde su carácter unitario, es cuando surgen las mayores dificultades en el entendimiento del *a priori*. Una filosofía naturalista se tornará escéptica en relación a la presencia de fenómenos distintivos para las creencias a priori, puesto que, concibe más una definición basada en evidencia. Un argumento desde una “filosofía experimental” considera el *a priori* como una forma negativa de la evidencia empírica, en este sentido, Kitcher (1980, citado en Weinberg, 2013) ha referido que una dependencia epistémica puramente negativa sobre la materia empírica es consistente con el concepto de *a priori*, lo cual significa, por ejemplo, que la creencia de un conocimiento como resultado de lo que uno competentemente y correctamente ha construido, puede ser afectado por una evidencia empírica que rechaza dicha creencia, pero en ausencia de dicha evidencia, la justificación por mi propia creencia

se torna *a priori*. Goldman (citado en Casullo, 2013) precisa que los términos *a priori* y *a posteriori* no invocan la presentación de tipos de evidencia, sino invocan un tipo de conocimiento. Bonjour (1998, citado en Weinberg, 2013) precisa que el *a priori* es necesario para que un esquema de conocimiento inductivo y abductivo sea justificado. Esta última definición sí considera el *a priori* como un tipo de conocimiento.

Considerando la definición según el tipo de conocimiento, puede darse el caso que, sea difícil diferenciar el *a priori* del *a posteriori*. Por ejemplo, Williamson (2007, citado en Casullo, 2013) sostiene que, si una persona está aprendiendo la diferencia entre centímetro y pulgada, y si visualmente juzga una distancia de dos marcas en dos pulgadas, no se puede decir que la experiencia del sujeto se basa en la evidencia puesto que no se basa en el recuerdo en su memoria de una distancia similar, tampoco se obtiene inductiva o abductivamente inferido de experiencias pasadas. Sin embargo, el acierto dependerá de las habilidades, las cuales se han construido constitutivamente sobre las experiencias pasadas, por ello, si se afirma que un conocimiento es *a priori*, pero no se tiene alguna evidencia de la experiencia existente, se tendría que extender el concepto de *a priori* ampliamente. Si se dice que es *a posteriori* y se considera a la experiencia con un rol más que facilitador, de la misma forma se tendría que extender dicho concepto. Un ejemplo de ello es si un estudiante aprende una ley científica de un profesor y luego la olvida; posteriormente, tiene una ideación de una ley, pero sin poder establecer el testimonio de la evidencia sobre en la que se basa su creencia. Se establecerá entonces como un conocimiento *a priori*, sin embargo, como inicialmente se basó en la experiencia (aunque fue olvidado), el conocimiento es clasificado propiamente como *a posteriori*. El argumento de Williamson, dificulta la distinción entre *a priori-posteriori*, puesto que introduce el rol epistémico de la experiencia sin evidencia. Para Williamson (citado en Casullo, 2013) un conocimiento *a posteriori* depende de la observación directa, se preserva en la memoria, es transmitido por el testimonio y se extiende racionalmente en un conocimiento deductivo, inductivo y abductivo.

Se puede sustentar que el conocimiento *a priori* sea independiente a una experiencia por evidencia, lo cual se puede esclarecer con un análisis de la memoria. La construcción de un conocimiento *a posteriori* depende de la experiencia con evidencia y hace uso de la memoria explícita (declarativa, que se relaciona a actos conscientes del ser humano) que es tanto semántica como episódica. La memoria semántica permite el

reconocimiento de objetos para poder llamarlos por su nombre o para evocar el recuerdo de algún hecho, pero sin una referencia en el tiempo o algún contexto; y la memoria episódica permite recordar experiencias pasadas y es en esencia una memoria autobiográfica. En cambio, la memoria implícita, se relaciona a actos inconscientes, a las razones y leyes de los números, por lo que su conocimiento, se suele asociar a un conocimiento a priori (Castillo, 2017). Sin embargo, Williamson podría argumentar que en la memoria implícita podría haberse precedido incluso de una experiencia previa, por lo que no se excluye la participación de la experiencia, que epistémicamente puede ocurrir sin evidencia.

En conclusión, el conocimiento *a priori*, epistémicamente, puede relacionarse a una experiencia sin evidencia. Ello no se traduce en que la memoria implícita no pueda ser considerada como *a priori*, puesto que representa actos inconscientes y está vinculada a los números, sino que la experiencia participa sin que sea un conocimiento “experimental”. Una definición del *a priori* basada solo en los hechos, como una negación epistémica de la materia empírica, no se sostendrá al introducir el concepto de *a priori* kantiano, como se detalla a continuación.

2. EL A PRIORI KANTIANO

Kant (trad. 2006), desde la introducción de la Crítica de la razón pura, precisa de que “*No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia*”. Pero a continuación agrega “*Aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo de la experiencia*”.

En la estética trascendental de los elementos o “ciencia de la sensibilidad a priori”, Kant precisa que empíricamente, la percepción sensible de un objeto la llama *intuición*, cuyo objeto aún indeterminado le denominan *fenómeno*. De este fenómeno, la *materia* será aquello que viene *a posteriori*, en cambio, será *forma* aquello que debe ser completamente *a priori*. La forma pura de una intuición sensible será la intuición pura, en donde la estética trascendental reconoce esta sensibilidad *a priori*, pero que parte de una intuición empírica que prescinde de los conceptos del entendimiento y de la sensación. El resultado de esta intuición pura será el espacio y el tiempo.

En la lógica trascendental o “ciencia de los principios del pensar puro”, Kant nuevamente reconoce que el conocimiento únicamente puede surgir de la unión entre

entendimiento y sensación: “Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada”. Kant denominará *lógica pura* cuando no se posee condiciones empíricas y se relaciona solo con principios *a priori*. No se incluyen aquí la intuición pura de la estética trascendental como el espacio, puesto que, en la *lógica pura trascendental*, las representaciones no tienen un origen empírico. En este caso, se analizan las leyes del entendimiento y de la razón, diferenciándose del conocimiento racional o del uso peculiar de la lógica en una determinada ciencia. La *lógica pura*, sin embargo, según Kant si bien no tiene un origen empírico propiamente, sí realiza una abstracción de todas las condiciones empíricas. La estética trascendental le suministra “lo diverso” de la sensibilidad *a priori*, y a través de un proceso de síntesis, reduce estas representaciones a conceptos. Por lo tanto, primero se obtiene lo diverso de la intuición pura, luego la síntesis y finalmente se logra los conceptos puros del entendimiento.

Kant sostiene: “El que un concepto haya de ser producido enteramente *a priori* y haya de referirse a un objeto, aunque no esté incluido en el concepto de experiencia posible ni formado por elementos de una experiencia posible, es algo completamente contradictorio e imposible” (Kant, trad. 2006, p129).

Para Kant, el entendimiento es aquello que faculta los conceptos, pero además es aquello que establece las leyes de la naturaleza, puesto que sin el entendimiento no habría naturaleza, llegando a afirmar que los fenómenos de la naturaleza no pueden existir fuera de nosotros. Luego agrega: “Desde el momento en que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares no pueden derivarse totalmente de las categorías, si bien todas aquellas se hallan sujetas a estas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares. Ahora bien, solo las mencionadas leyes *a priori* nos enseñan que es la experiencia en general” (Id, p175).

Esta afirmación, conduce a Kant, decir que los conceptos puros del entendimiento no tienen otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia, de tal forma, que el solo hecho de pensar o tener un pensamiento, careciendo del objeto, hace que no fuera posible conocer algo a través de él. En cambio, cuando un objeto es pensado y tiene asignado la intuición correspondiente, sí permite conocer al objeto.

Kant agrega: “*El pensar, mediante un concepto puro del entendimiento, un objeto en general solo podemos convertirlo en conocimiento en la medida en que refiramos este concepto a objetos de los sentidos*” (Kant trad. 2006, p 163).

En el caso de las matemáticas, Kant refiere que el conocimiento *a priori* solo es posible en cuanto a su forma, pero que, en realidad, ningún concepto matemático es en sí un conocimiento, puesto que, si lo fuera, entonces tendríamos que suponer que se nos podrían presentar únicamente la forma de dicha intuición pura sensible. La imaginación, también mencionada por Kant, sí reconoce la facultad de representar un objeto en la intuición. Incluso cuando este no se halla presente, queda relegado a la psicología, sin embargo, en Kant, el concepto de *imaginación* es definido como aquella facultad que sintetiza la multiplicidad de los fenómenos perceptivos, esto es, sujeto a leyes empíricas.

Sin embargo, la filosofía moderna ha demostrado que no es posible reducir el conocimiento matemático a la pura abstracción, ni que puede aceptarse una razón puramente “eidética” de la ciencia, en el sentido de ser un sistema de razón aprehendido a través de un complejo de evidencias absolutas. En este sentido, Miró Quesada (2012, p.219) precisa que el apriorismo de los principios no puede desplazarse por el historicismo, porque la razón es algo más que su historia, si bien precisa también, que la razón conserva siempre un “mínimum” irreductible de autonomía. La ciencia puede partir desde lo particular y de su contenido, pero es ceñido también a los hechos y a su parte material o biológica, por lo que no es solo *a priori* puro.

En el caso de la intelección aplicada a las matemáticas, Miró Quesada (2012, p.310), precisa que si las proposiciones que enuncian los hechos intuitivamente captados (propiedades y relaciones de los objetos matemáticos) no son analíticos (no se utiliza algo fuera del concepto para decidir algo sobre él), entonces son sintéticos (algo fuera del concepto para considerar algo completamente distinto a él). Por ser proposiciones matemáticas, son *a priori* y, en consecuencia, son proposiciones sintéticas *a priori*. Derivan su verdad en la extrapolación intuitiva (por constitución ontológica, se capta la propiedad universal, por ejemplo, de que todo número tiene la propiedad de tener un sucesor, puesto que como anuncia el axioma de Peano, dado un número, hay otro número que es mayor en una unidad). Por ello, el juicio que describe este hecho es verdadero, realiza una síntesis de conceptos que no se contienen (sintético), es *a priori*, y necesario.

Este hallazgo, también se asocia a lo descrito en la psicología experimental, en donde los conceptos de número y de sucesión, desde la intuición psicológica, permite el paso de lo finito a lo infinito, sin que en dichos conceptos se encuentre contenido el concepto de infinito (por lo cual, es sintético).

En síntesis, Kant, no considera el *a priori* como una dependencia empírica, sino primero concibe la necesidad que tiene el conocimiento de la *intuición sensible* y del *entendimiento*, para luego establecer el *a priori* como aquello que se abstrae de todas las condiciones empíricas. La experiencia otorga la intuición pura sensible para llegar al entendimiento puro *a priori* del concepto por abstracción. Este conocimiento *a priori* incluso llega a determinar el mundo objetivo de la naturaleza. Si bien requiere de la experiencia para el conocimiento de las leyes naturales, estas leyes estarán sujetas al entendimiento puro *a priori*. Sin embargo, en las matemáticas, Kant reconoce que para que llegue a ser un conocimiento, se precisa de alguna manera obtener la forma de la intuición pura sensible, pese a que en apariencia no subyace el objeto matemático sensible. Por esta misma razón, Miró Quesada (2012, p.219) precisa que la filosofía no ha demostrado que sea posible reducir el conocimiento matemático a la pura abstracción, y por ello, el juicio sintético *a priori*, si bien no parte de la experiencia tiene incluido el concepto de la experiencia.

3. FUNDAMENTACION TRASCENDENTAL DE LA CONCIENCIA MORAL A PRIORI

En *Crítica de la razón pura*, Kant reconoce que el deber moral se orienta a la práctica. El uso práctico de la razón se ocupa de los motivos determinantes de la voluntad, y es materia de análisis en *Crítica de la razón práctica*. Kant establece una dificultad para establecer como la razón pura (teniendo en cuenta que ha establecido principios de la fundamentación trascendental), puede ser práctica. Esta dificultad ocurre porque en la fundamentación de la razón pura, se establece el concepto de causalidad, el cual, no puede exponerse en la razón práctica de la libertad, puesto que no es susceptible de exposición empírica. Kant precisa: “*Pretender arrancar necesidad de una proposición empírica, y con ella también universalidad...para un juicio, es franca contradicción*” (2003, *Crítica de la razón práctica, prólogo, p.11*). Asimismo, la moralidad que constituye un conocimiento *a priori*, no se ajusta a la fundamentación trascendental de la razón pura. Los

criterios kantianos para reconocer un juicio a priori son proposiciones necesarias y universales, pero en cuanto a la moralidad, Kant refiere:

“Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos a priori, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc; que son todos de origen empírico”. (Kant, trad. 2006, p.60).

Esta dificultad ya había sido planteada claramente por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, refiriendo:

La razón es totalmente impotente para explicar cómo la razón pura, sin ningún género de estímulos ajenos, puede ser por sí misma práctica, esto es como el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes, sin materia alguna de la voluntad, puede dar por sí mismo un estímulo y producir un interés que se llamaría moral; dicho de otra manera, cómo la razón pura puede ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar esta explicación, son absolutamente vanos (Kant 1990, p151).

Es *Crítica de la razón práctica*, Kant analiza esta dificultad, y para ello, a diferencia de la razón pura, en que la analítica parte de los sentidos y acaba en los principios, en la razón práctica, empieza con los principios para terminar en los conceptos, puesto que, el análisis recae en la voluntad. Kant trata de establecer el vínculo entre razón pura y práctica refiriendo: “*La razón pura es de suyo únicamente práctica, y da al hombre una ley universal que denominamos ley moral*” (Kant 2003, Libro I, capítulo I, §7). Según Kant, la ley moral en sí misma, explica el motivo determinante de la voluntad, y al mismo tiempo, la autonomía de la libertad que permite la causalidad (de la voluntad) y justifica una naturaleza suprasensible. Kant sostiene:

“La ley moral es en realidad una ley de causalidad mediante libertad y de ahí la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acaecimientos del mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible” (Kant 2003, Libro I, capítulo I).

Esta voluntad de la razón práctica no puede ser sometida a condiciones empíricas: “*Si la voluntad se sometiera a una condición empírica...por consiguiente, no sería una ley práctica*” (Kant 2003, Libro I, capítulo I, §4, Tesis III), pero sí se puede determinar su realidad objetiva con el bien y el mal. Dichos conceptos de la realidad objetiva del bien y el mal, se establecen desde la posibilidad moral que precede a la acción, y no se establecen por las percepciones sensibles (como la intuición de la estética trascendental): “*lo moralmente bueno es algo suprasensible según el objeto, para lo cual, en consecuencia, no puede hallarse nada correspondiente en ninguna intuición sensible*” (Id, Libro I, capítulo II). El planteamiento kantiano, podría considerar un motivo teológico, sin embargo, la moral kantiana, de acción por deber, no tiene que ver con la religión, sino con lo que “debe ser”. Kant seguirá justificando la moral como voluntad de todo ser racional: “*para la voluntad de un ente perfectísimo, la ley moral es una ley de santidad; en cambio, para la voluntad de todo ente racional finito, es una ley del deber*” (Id, Libro I, capítulo III), y agrega sobre la ley moral del hombre: “*la intención que lo obliga a observarla, es: observarla por deber no por voluntaria propensión*” (Id, Libro I, capítulo III).

La aporía kantiana que incapacitaba vincular la razón pura con la razón práctica, como ha quedado referida en sus reflexiones de la *Fundamentación de la metafísica de los costumbres* y que trata de responder en *Crítica de la razón práctica*, no establece un vínculo satisfactorio, entre los conceptos a priori del conocimiento versus el concepto a priori de la moral, el cual establece principios que no pueden corresponderse entre sí, como el de la importancia que posee la percepción sensible en el conocimiento y la razón. Si bien Kant postula una respuesta, sus dificultades son citadas reiterativamente, por ejemplo, si las acciones de la razón práctica no son determinadas por lo sensible:

“es algo muy sublime de la naturaleza humana que sea determinada a acciones mediante una ley de la razón pura, y aún la ilusión de tener por algo estético y efecto de un particular sentimiento sensible)” o si el concepto de libertad excluye lo sensible: “aún la libertad es susceptible de un goce...que no depende la accesión positiva a un sentimiento...porque no contiene una completa independencia respecto de las inclinaciones y necesidades, aunque es semejante a esta última, en cuanto logra mantener libre de su influencia su determinación de voluntad” (Kant 2003, Libro II, capítulo II).

Otra dificultad citada por Kant también es como la razón práctica se orienta hacia el bien: “Solo le queda a la razón un procedimiento para llegar este conocimiento: determinar como la razón pura parte del principio supremo de su uso práctico...a saber, en la dirección necesario de la voluntad hacia el bien supremo” (Kant 2003, Libro II, capítulo II, VII)

En síntesis, para Kant la ley moral en sí misma explica el motivo determinante de la voluntad, y al mismo tiempo, la autonomía de la libertad que permite la causalidad de la voluntad. La exclusión de la intuición sensible de la estética trascendental anula la posibilidad de plantear la naturaleza sensible de la alteridad, sin embargo, se precisa de la fundamentación trascendental del conocimiento para el entendimiento kantiano de la conciencia colectiva.

4.OBJECIONES DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI

1. Si la fundamentación trascendental de la ética era insostenible para Kant. ¿Cuál es el argumento kantiano para fundamentar una conciencia moral a priori?

Esta investigación propone establecer un vínculo entre la fundamentación trascendental de la razón pura y la razón moral práctica. Obedece a dos hechos: 1. El de la intelección matemática y 2. La conciencia moral colectiva. Para el primero, la intelección matemática, vale citar, a modo de ejemplo, al análisis ya referido por Miro Quesada (2012, p.310). Kant ya había referido la dificultad inicial de establecer un concepto racional de libertad y que comparta un fundamento en la intuición, sin embargo, sí es posible establecer juicios sintéticos a priori, lo cual implica el paso de un juicio condicionado a uno incondicionado, puesto que, los números se captan intuitivamente y por extrapolación intuitiva se capta la propiedad universal de que todo número tiene la propiedad de tener un sucesor. El juicio es verdadero, realiza una síntesis de conceptos que no se contienen (sintético), y es *a priori*, necesario y universal.

El segundo hecho, obedece, propiamente a la conciencia moral colectiva. Para que pueda darse el concepto de a priori de la conciencia moral colectiva, se reconoce que su orientación debe respetar la misma fundamentación trascendental kantiana: La construcción de un sistema de moralidad pura tiene que dar cabida a conceptos empíricos,

lo cual implica reconocer la experiencia. La conciencia moral colectiva, necesariamente precisa de la formulación del a priori kantiano que integra la experiencia. Considerando que la conciencia moral colectiva, existe como realidad objetiva en sí misma, según lo referido en el capítulo previo, entonces su construcción necesariamente incorpora el a priori kantiano. Se reconoce la intuición de la estética trascendental de la percepción sensible del colectivo, así como su materia y forma kantiana, por lo que es posible obtener el espacio y tiempo desde el colectivo. Se reconoce también la lógica trascendental de la acción moral colectiva que, en cuanto a razón pura, abstrae todas las condiciones empíricas en el principio de sobre-determinación, superveniencia y concurrencia, sin que sea condicionada por intereses particulares sino del colectivo mismo.

En este contexto, el nexo entre razón pura y práctica conlleva al reconocimiento de la alteridad a través del mundo sensible y se precisa del concepto empírico social o de alteridad, antes de la formulación de la acción colectiva en sí misma. El elemento que permite la actualización de la acción colectiva, esto es, el paso entre estética trascendental y lógica trascendental requiere y utiliza la metodología aquineana del intelecto agente, como se demostrará en el siguiente capítulo a través de un ejemplo.

CAPITULO V. PRINCIPIO INTELECTIVO DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

A continuación, se desarrolla el principio intelectual de la conciencia moral, para lo cual, a partir de un ejemplo orientado a la práctica, se irán incorporando en forma sucesiva, tres aspectos analizados en esta investigación: primero, el de la conciencia moral colectiva, segundo, el de la conciencia moral colectiva a priori, y tercero, el principio intelectual de la conciencia moral colectiva; de tal modo, que el ejemplo propuesto atraviesa los tres análisis, luego de realizar un recuento fundamental en cada análisis de sus conceptos. Este planteamiento considera que, para poder demostrar el principio intelectual de la conciencia moral colectiva, se precisa del análisis previo de la conciencia moral colectiva y su apriorismo.

1.PRIMER ANÁLISIS: CONCIENCIA MORAL COLECTIVA.

Para el desarrollo del principio intelectual de la conciencia moral colectiva, se utilizará y se partirá del siguiente ejemplo. En el poblado X, se asienta una comunidad desde hace muchas generaciones, que reciben una comunicación del gobierno en la que se requiere su reubicación por encontrarse en una zona rica en fuentes primarias de energía, útiles para ese país, sin embargo, al no llegar a un acuerdo, surge un conflicto con enfrentamiento de la comunidad X con el grupo Y que representa al gobierno, y que resulta en la muerte de algunos miembros de ambos grupos. Se analizará retrospectivamente la conciencia moral colectiva y su respectivo principio intelectual. El acto susceptible de análisis es el conflicto de ambas partes que conlleva a la muerte de sus miembros. El acto de la comunidad X lo denominaremos de resistencia y el grupo Y de coerción. Producto de ambos actos, surge como resultado el conflicto, violencia y muerte de sus miembros. De modo ejemplar, se analizará con énfasis a la comunidad X.

El desarrollo psico-social de la comunidad X se observa desde las primeras etapas de la vida, por ejemplo, la interacción entre madre y niño, que al reconocer el rostro de la madre o del otro, permite el reconocimiento y la conciencia de uno mismo. La conciencia de uno requiere de la experiencia social y se extiende y va desarrollando en forma interdependiente en esta comunidad. La moralidad de la comunidad X se condiciona, además, como grupo social que es, por sus bases psico-sociológicas, lo cual implica primero la autoridad moral parental vinculada con el afecto, luego el desarrollo de una

moral asociativa, en función de las normas morales de su grupo de pertenencia y que permiten desarrollar lealtad, confianza y sentimientos culpa sino se cumple esta función. Esta moralidad se desarrolla hasta alcanzar la “adopción de la actitud del otro”, de tal forma que solo al adoptar la actitud del grupo y pertenencia es que se puede desarrollar la conciencia moral de cada integrante. Deja de ser solo un imperativo normativo para apropiarse de la actitud del grupo social como uno. Este carácter social de la moralidad es implícito en un colectivo, y en este caso es adoptado por la resistencia (Mead, 1934).

Otra característica para este desarrollo moral es que no depende de los intereses particulares de los individuos. Si bien puede existir en cada individuo un interés particular por la resistencia; en la moralidad, existe un implícito, relacionado al respeto de la libertad individual, seguridad, dignidad y valor de la persona humana, por lo que surge una elección uniforme del grupo. Si alguna de estas características es vulnerada por la misma comunidad X, entonces no podría ser considerado como código moral. La moralidad como se ha desarrollado en esta investigación se ha considerado como un acto racional, puesto que, la moralidad con la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana solo pueden ser concebidas racionalmente, de lo contrario, no podría considerarse como moral. Si alguno de los miembros de esta comunidad no considera la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana, entonces no se podría hablar de moralidad propiamente. Como se analizó en el capítulo 2, del objetivismo moral, tampoco se puede considerar como moral, cuando la comunidad X obtiene un mayor beneficio al vulnerar alguno de estos principios, como el de la libertad, puesto que, una visión utilitaria relativista se contraponen con el desarrollo moral social, de “la adopción del otro” y psico-social del colectivo. Mucho menos se podría argumentar la moralidad desde sus consecuencias, puesto que, en este caso, al haber muertos como consecuencia del conflicto, no se podría decir que hubo un mal juicio moral, sino una tragedia (Gert, 2004).

Esto no significa que los principios morales de esta comunidad no puedan ser vulnerados sin que deje de ser universal, sin embargo, esto puede solo argumentarse siempre y cuando no posea un carácter utilitario. Para ello, la comunidad debe de ser imparcial en su acto, esto es, que, si algún miembro de la comunidad ha vulnerado la dignidad de otro miembro, esto representaría la voluntad de todos los miembros que vulnerarían también el principio de dignidad bajo las mismas condiciones. Por ejemplo, si a la comunidad X, el grupo coercitivo Y le exige un acto indecoroso bajo un contexto de violencia, o riesgo de

mayor violencia, entonces la comunidad X podría vulnerar los principios morales, ya sea libertad o dignidad, siempre que exista una voluntad por igual de todos los miembros en la misma situación. Por ello, no pierde su moralidad absoluta ni su carácter universal (Gert, 2004).

Considerando el desarrollo moral del colectivo X y su carácter universal, se establecerá ahora su desarrollo colectivo propiamente y no de un carácter individual. Aplicando las bases epistémicas desarrolladas en esta investigación diremos primero que la comunidad X, puede tener una *acción conjunta* y/o una *acción colectiva*. En este caso, una *acción conjunta* representa que cada quien realiza intencionalmente su acción individual para alcanzar el objetivo en conjunto de resistencia, y como tal, la responsabilidad de cada individuo es compartida y se distribuye según su participación. En una *acción colectiva*, en cambio, implica que cada individuo es moralmente responsable con interdependencia a los otros, por lo que requiere de interconexiones entre sí. En una *acción conjunta*, si la comunidad X comete un acto inmoral, entonces la responsabilidad se distribuiría en alguno de sus miembros y adoptaría un carácter individualista, en cambio, en una *acción colectiva*, el acto inmoral recaería en el colectivo, lo cual no significa que el acto no precise de agentes morales individuales para que se dé el acto colectivo, sino que, la *acción colectiva* posee un carácter autónomo sin que pueda disgregarse o distribuirse. El que exista una *acción colectiva* no implica que excluya la existencia de una *acción conjunta*, puesto que, como se ha analizado, estas representan las acciones de organizaciones e institutos y permiten encontrar culpables por ejemplo en un acto genocida. Una *acción conjunta*, sin embargo, tampoco excluye la existencia de una *acción colectiva*, puesto que, la acción colectiva al tener un carácter autónomo adopta un carácter diferente a los individuos que la conforman (Miller, 2000).

La *acción colectiva* de resistencia del grupo X, ocurre, aunque no exista alguna responsabilidad moral de alguno de sus miembros, lo cual, es consecuente con tres premisas:

1. En la responsabilidad moral individual existen criterios pertinentes: causalidad, conciencia e intención. La causalidad involucra al agente, una acción y un resultado, y como se ha referido en esta investigación, también puede considerar una acción por

omisión. En este caso, la acción de la responsabilidad individual divergente, pasa por omisión a la pertenencia de la *acción colectiva* de resistencia (Rudolph, 2007).

2. Por el criterio de disyunción, el cual precisa que la intención colectiva no necesariamente se corresponde con la intención contributiva individual, de tal forma, que el acuerdo colectivo de resistencia no puede distribuirse en acciones contributivas individuales (Gilbert, 2009, p 171).

3. Por el principio de sobre-determinación, en la que la acción o responsabilidad individual no es directamente causal y necesaria para el fin colectivo de resistencia. En este caso, la acción por omisión redundante en que no puede ser causal ni necesaria para el fin colectivo. Estas tres premisas describen la existencia de la acción colectiva, pese a que no exista responsabilidad moral individual (Miller, 2011).

La *acción colectiva* posee un carácter autónomo, aunque exista una responsabilidad moral individual participativa en la resistencia colectiva, y se diferencia de la *acción conjunta* por las siguientes premisas: 1. Criterio de concurrencia, lo cual implica la confluencia de todas las partes para que la intención colectiva sea modificada, sin que pueda distribuirse como ocurriría en una acción conjunta. En este caso, la intención colectiva de resistencia solo puede darse con la concurrencia de todos los participantes. 2. Criterio de superveniencia, en la que más bien, las actitudes individuales serán condicionadas por las del colectivo, esto es, la resistencia colectiva superviene la resistencia individual. Este criterio se corresponde con el criterio de obligación, también descrito en esta investigación, en la que cada parte está obligada a actuar con cada participante conforme a la intención de resistencia compartida con el resto. Estos criterios además se corresponden a las bases sociopsicológicas del colectivo. 3. El principio de sobre-determinación, el cual epistémicamente en la acción colectiva, considera que la acción individual de resistencia de cada miembro no es directamente causal ni necesaria para el fin colectivo de resistencia, sino solo el de la acción colectiva en su conjunto. La definición de resistencia de la comunidad X solo puede darse en el contexto del colectivo y no por la resistencia individual de cada miembro. Como ya se ha señalado, si bien la acción colectiva no es independiente a la acción de resistencia de los miembros, sí logra adoptar un carácter autónomo de resistencia colectiva que no representa la suma de resistencias individuales, sino la resistencia colectiva en sí misma.

La muerte de algunos miembros es consecuencia del conflicto entre resistencia y coerción, por lo que puede existir una responsabilidad individual si se considera como *acción conjunta*, asimismo, por el principio de sobre-determinación, la responsabilidad se corresponde con la *acción colectiva* de resistencia de la comunidad X o de la *acción colectiva* de coerción del grupo Y. La *acción colectiva* está condicionada por las bases sociopsicológicas inherentes al colectivo, lo cual demanda que existan interconexiones entre los miembros como propiamente ocurre en una comunidad, que junto al criterio de concurrencia y superveniencia conlleva a la autonomía del colectivo.

1.1. OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

Considerando que la conciencia moral colectiva, como se ha desarrollado, tendría un carácter universal, ¿Se podría objetar que las realidades históricas, culturales y subjetivas, más bien, relativizan la concepción universal de dicha conciencia moral colectiva?

En esta investigación, la conciencia ha sido definida como aquello que reconoce e incluye el estado consciente, en el que uno posee percepción de sí mismo y del entorno, de allí que precise de la integración sensorial con el objeto. El estado consciente está condicionado por funciones cognoscitivas y afectivas. La conciencia moral viene a ser entonces la manifestación de este estado consciente que va desarrollándose según bases sociales y psicológicas. La conciencia moral incluye tanto el carácter histórico y cultural, puesto que, es una información que procede del entorno y se integra en el sujeto y que además construye dicho entorno, sin embargo, tiene un carácter universal, puesto que, la moralidad alberga un principio moral uniforme en todas las culturas, como es el respeto de la libertad individual, seguridad, dignidad y valor de la persona humana, y que solo pueden ser vulneradas por el otro, cuando el resto haría lo mismo frente a la misma situación que conlleva a que se vulnere, por lo que no pierde su carácter universal.

2.SEGUNDO ANÁLISIS: CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI

La conciencia precisa de la integración sensorial con el objeto o del estado consciente que percibe a uno mismo y el entorno, en consecuencia, la conciencia moral colectiva necesariamente comprende la percepción del otro. Para ello, existen diversos fundamentos: Bases neurobiológicas orgánicas relacionadas al “cerebro social”, bases sociológicas que “adoptan la actitud del otro generalizado” y psicológicas que reconocen el desarrollo de la conciencia de uno mismo a través del reconocimiento del otro. Dicha conciencia moral incluye también al entendimiento, por lo que el estado consciente está condicionado por funciones mentales superiores. Asimismo, en esta investigación se ha sostenido que la moralidad implica un comportamiento racional. Por estas razones, se analizará el apriorismo kantiano.

Kant ha precisado que “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” y también “aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo de la experiencia” (*Kant, 1983*). Si se aplica la estética trascendental kantiana a la conciencia moral colectiva, en consecuencia, la estética trascendental suministra por la intuición pura del colectivo (el otro como objeto) el espacio y tiempo. Si luego se aplica la abstracción pura de la lógica trascendental kantiana, en consecuencia, se proporciona el concepto puro *a priori* de la conciencia moral colectiva y llegado a este punto, acorde al principio kantiano, se deslinda de lo empírico. Este concepto *a priori*, como afirma Kant, tiene que tener una referencia al objeto por la experiencia, y que, en este caso, dicho objeto de la experiencia se corresponde con la intención colectiva. Este análisis del apriorismo kantiano aplicado a la moralidad se fundamenta por 1. La racionalidad moral y 2. La metodología a priori kantiana que considera la lógica trascendental como la “ciencia de los principios del pensar puro”, 3. La estética trascendental que suministra “lo diverso” de la sensibilidad a priori para que reduzca hasta los conceptos y 4. Kant sostiene que la moralidad es un conocimiento a priori.

Cuando Kant argumenta que la moralidad es un conocimiento a priori, precisa que el actuar por deber solo le compete a la razón pura, y no al entendimiento que depende de lo condicionado, a diferencia de la razón pura que es incondicionada. Aquí es cuando surge un punto de inflexión en el presente análisis kantiano de la moralidad. Si bien Kant reconoce el carácter *a priori* del conocimiento y reconoce el valor de la experiencia: “Ni el

entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada”, no así ocurre en el caso de la moralidad con la necesidad del reconocimiento del otro. Kant, más bien, enfatiza que, en una acción con contenido moral, su máxima solo ocurre si es por deber y no por una intención egoísta, siendo libre de inclinaciones personales, y por ello, excluye la intención basada en el conocimiento de la naturaleza humana por medio de la experiencia o excluyendo el concepto de lo sensible en la razón moral pura. En efecto, este constituye el punto de inflexión kantiano: una conciencia moral *a priori* que no considera al otro.

En esta investigación, se ha considerado la conciencia moral colectiva en forma autónoma, por lo que no es distributiva y es diferente a la acción conjunta que sí se relaciona con las necesidades e inclinaciones personales que le preocupaban a Kant. La moralidad colectiva autónoma, en cambio, requiere de la alteridad, pero sin que sea definida por las intenciones personales sino colectivas. Desde el punto de vista kantiano, la moralidad colectiva asiente con el imperativo categórico en los siguientes aspectos: 1. Una acción o en este caso, una intención colectiva, es por sí misma necesaria (es causal y necesaria por el principio de sobredeterminación), 2. Considera que dicha acción implica una ley universal. En consecuencia, se formula un apriorismo de la conciencia moral colectiva. Sin embargo, este mismo apriorismo, no considera que la moralidad se circunscriba solo a una individual, cuya voluntad se consigna en el marco de una ley universal, sino que los conceptos *a priori* universalizables son condicionados por la alteridad, lo que permite que en la moralidad colectiva en sí misma, surja el apriorismo. Este marco, solo se puede fundamentar en las características del apriorismo kantiano: 1. Percepción de lo sensible, la estética trascendental, 2. En la abstracción pura de los conceptos, lógica trascendental y 3. La razón moral pura, que considera la acción como necesaria, universal. Sin embargo, para que se termine de fundamentarse como apriorismo moral colectivo, se agrega, 4. Se encuentra condicionada por la alteridad.

En el caso de la comunidad X, la intención colectiva de resistencia es acorde al imperativo categórico, en cuanto es causal y necesaria por principio de sobredeterminación sin que pueda ser distribuida la causalidad y necesidad en los individuos que la conforman, y porque adopta en la práctica, un carácter universal que respeta la libertad individual, su seguridad, dignidad y valor como persona humana. La intención colectiva de resistencia de la comunidad X, es acorde también al apriorismo kantiano, en donde la estética trascendental percibe en lo sensible la intuición pura y que, en este caso es

consecuencia del conflicto con el grupo coercitivo Y. En cuanto a la lógica trascendental, por abstracción pura, surge la acción moral racional que considera principios universales como el respeto o valor de la persona de la comunidad X y son consistentes con el *deber ser*. Finalmente, aquello que ha permitido que la razón moral pura sea práctica en la conciencia moral colectiva de la comunidad X, es la alteridad.

2.1. OBJECIONES A LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA A PRIORI

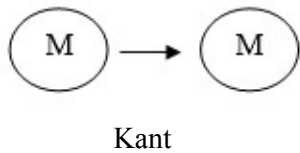
Al introducir a la alteridad, ¿se podría considerar que el planteamiento moral a priori, en realidad migra hacia lo sensible o empírico, de tal forma que se reconocería una epistemología hegeliana, puesto que la experiencia sensible del colectivo sería el punto de partida del conocimiento?

En esta investigación se ha desarrollado las consideraciones epistémicas hegelianas, en donde se ha precisado que la Eticidad hegeliana implica todo el movimiento, y se orienta a la comunidad universal y no a la particular. Este proceso atraviesa el particular subjetivo (la autoconciencia que supera la inmediatez), para objetivizar el *espíritu*, pero sin excluir al sujeto, puesto que reconoce que el interés particular es inseparable de la realización de lo universal. Sin embargo, la totalidad y movimiento hegeliano entroniza a la alteridad orientada hacia la Eticidad comunitaria y no individual (reino de la ética). El reino de la ética hegeliano es consciente de la unidad con el otro, de las esencias independientes singulares de los individuos pero que niegan su inmediatez (lo placentero e individual) para orientarse al hábito ético universal de todos. Sin embargo, la epistemología de la conciencia moral colectiva analizada hasta aquí no se fundamenta en el intersubjetivo hegeliano por las siguientes observaciones: 1. Si bien es cierto que la alteridad hegeliana se reconoce en la acción colectiva de una comunidad, puesto que, dicha alteridad intuye al resto como uno mismo, y a sí mismo como al resto, dicha conciencia unitaria intersubjetiva no define o deslinda una costumbre de la moral propiamente (o ético según el código hegeliano). 2. La epistemología hegeliana si bien no se orienta a lo particular, de la misma forma que la conciencia moral colectiva, reconoce al mismo tiempo la importancia del interés particular de los individuos, lo cual, solo se justifica en una acción conjunta pero no colectiva. 3. En la eticidad hegeliana, solo se reconoce el universal en la conciencia unitaria intersubjetiva y no en la conciencia particular individual moral, por lo cual, anula la posibilidad kantiana de la moral universal individual. La conciencia moral colectiva, en cambio, no anula la moral universal individual, puesto que, al mismo

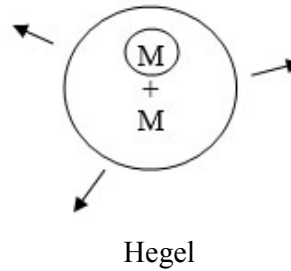
tiempo, su planteamiento depende del apriorismo que ha definido la razón moral individual (figura 1). Como se ha analizado, el apriorismo es acorde a los principios de la conciencia moral colectiva, 4. La conciencia moral colectiva, si bien se encuentra condicionada por la alteridad, reconoce el apriorismo necesario y universal de la conciencia colectiva sin que quede relegada al interés particular individual o a una percepción empírica sensible.

Figura 1. El universal visto desde la moralidad. M: Moralidad o conciencia moral.
El universal →

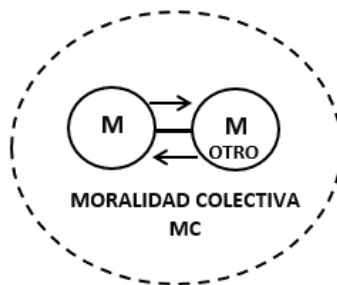
1. La moralidad autónoma cuya voluntad se orienta al universal.



2. El universal precisa de la totalidad, no de una moralidad autónoma



1. La conciencia moral colectiva precisa de la alteridad, no niega la moralidad individual, y alcanza en el colectivo una moralidad autónoma que llega hasta el universal.



3. TERCER ANÁLISIS: PRINCIPIO INTELLECTIVO DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

Hasta este análisis se ha establecido la definición y consistencia sociopsicológicas de la conciencia moral colectiva, así como su universalidad a priori condicionada por la alteridad. Retomando la definición de conciencia, es el estado consciente que percibe a uno mismo y el entorno, cuya conducta consciente está condicionada por el contenido y orgánicamente por ciclo vigilia al despertar. El contenido de la consciencia, a su vez, depende de las funciones mentales superiores como las cognoscitivas y afectivas. Desde este punto de vista, una conciencia moral colectiva autónoma tendría que tener algún sustento orgánico, para lo cual se ha descrito bases neurobiológicas del “cerebro social”. Sin embargo, dicha organicidad podría argumentarse también como una racionalidad orgánica individual con consciencia del colectivo, por lo que una conciencia moral colectiva autónoma podría no tener algún fundamento objetivo.

Se conoce que la conciencia depende de funciones mentales superiores, así como la inteligencia precisa de la conciencia. Como se ha descrito en la primera parte de esta investigación, en un estado en donde existe ausencia del contenido de conciencia (como es un estado vegetativo), no hay capacidad de relacionarse con el mundo externo. Por lo tanto, la inteligencia se encuentra condicionada por la conciencia, además de ser resultado de otras funciones mentales como el razonamiento lógico, el lenguaje y la integración sensorial. La inteligencia posee una base orgánica que además brinda la singularidad en cada individuo, y su conocimiento se ha dado según el avance científico, pero sin llegar a demostrar exactamente una teoría final de dicha organicidad, de allí que su definición orgánica ha atravesado diversos puntos de vista: genéticos, metabólicos, neuroanatómicos, etc. Como se refirió en el primer capítulo se reconoce su base orgánica, pero sin llegar a establecer principios orgánicos fisiológicos universales como la circulación, la respiración el metabolismo endocrino, la digestión, entre otros. Existen limitaciones mecanicistas del intelecto que permitan describir en forma global el proceso del intelecto en sí mismo. Otra metodología para poder describir e interpretar dicho proceso, considera el concepto del intelecto que reúne materia y forma bajo epistémicas del principio intelectual de Tomás de Aquino, y desde allí aplicar un fundamento intelectual de la conciencia moral colectiva.

Tomás de Aquino refiere que el intelecto requiere del conocimiento sensible, que es inmaterial y universal, pero que está en la materia. Es inmaterial porque su sola

materialidad se contrapone al conocimiento del universal, y está en la materia porque su definición de esencia reúne materia y forma (no se concibe una materia sin forma, ni una forma sin materia). La forma solo es una parte de la esencia completa y por ello precisa de la materia y sostiene:

“Este entendimiento se encontraría separado ya que el poder intelectual no es facultad ni acto de ningún órgano corpóreo, sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma es forma del cuerpo”. Agrega: “El principio de la operación intelectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. Esta facultad no es corpórea ya que el cuerpo está sometido al tiempo y al espacio y el entendimiento llega a lo inmaterial y universal (de Aquino, 1970, Suma teológica, cuestión 86).

Tomás de Aquino es consciente de los procesos materiales, orgánicos y de la percepción sensible del intelecto, pero a su vez, no puede relegarlo a lo material en forma excluyente, puesto que, por su esencia llega al universal. El intelecto es inmaterial en acto. Si bien la capacidad receptiva de los objetos es definida como entendimiento posible y se encuentra en potencia y se justifica en la materia, la abstracción de las condiciones de la materia individual es inmaterial en acto (aquello por lo cual obra un agente). Esta facultad de abstracción de las condiciones de la materia, se llama entendimiento o intelecto agente. La actualización del intelecto inmaterial parte de un principio material en potencia.

Si se aplica la episteme del principio intelectual de Aquino a la conciencia moral colectiva, tenemos entonces que el entendimiento posible perceptible está condicionado por el colectivo o el otro, y que desde la abstracción de las condiciones individuales alcanza finalmente la racionalidad moral colectiva inmaterial y universal. En este caso, la alteridad como intelecto agente, permitiría la actualización del intelecto colectivo.

La conciencia moral colectiva autónoma se asocia entonces a la esencia del principio intelectual colectivo, en donde la materia depende del intelecto individual visto como colectivo o cerebro social, y la forma, del proceso intelectual de actualización del colectivo intersubjetivo. Es inmaterial y se puede extender al universal, sin que ello signifique, como ya se ha explicado, que sea independiente a los individuos, puesto que, requiere de una interconexión de dicho colectivo compuesto de individuos. No recae en el

particular individual del que solo se puede depender una acción conjunta, que no alcanza el universal, sino que la acción colectiva posee una autonomía en sí misma.

El principio intelectual de la conciencia moral colectiva es acorde a los principios kantianos del *a priori*, que reconoce lo material, lo sensible y la necesidad de alcanzar por la abstracción pura, un razonamiento sin quedar relegado a lo empírico. En la moral colectiva, la alteridad no solo es lo perceptible en el objeto, sino también es aquella facultad que permite la abstracción pura. En este caso, el *a priori* se encuentra condicionada por la alteridad.

Una comunidad como grupo interrelacionado constituye la *potencia* de dicha comunidad, lo cual puede derivar tanto en una acción conjunta como en una acción colectiva. En el caso de la acción conjunta, la potencia es considerado como la suma de individuos cuya acción contributiva individual constituye el acto que contribuye al objetivo común. Este acto de la acción conjunta es acorde a la racionalidad y responsabilidad individual y al principio intelectual de actualización individual, cuyo acto depende de la motivación racional de los individuos (figura 2). En cambio, en la conciencia moral colectiva, el grupo de individuos es acorde a los principios de concurrencia, superveniencia y sobre-determinación. El grupo de individuos interrelacionado constituye la *potencia* del colectivo y el *acto colectivo* ocurre cuando el colectivo obedece a los principios epistémicos mencionados y es acorde a la responsabilidad colectiva, por lo que es autónoma. El principio de actualización colectiva que permite el paso de la potencia a acto colectivo, precisa del concepto del otro o la alteridad.

En el caso de la comunidad X y su resistencia colectiva, la potencia de dicha comunidad se asocia a la percepción sensible de los individuos que la conforman como consecuencia del conflicto con el grupo Y de coerción. A partir de allí, la actualización del principio intelectual de la conciencia moral colectiva surge como acto colectivo de resistencia o intención colectiva de resistencia. La facultad para que la comunidad X pase de potencia a acto colectivo de resistencia se encuentra condicionada por la alteridad. El acto colectivo se corresponde con las bases sociopsicológicas del colectivo comunitario X, con las bases epistémicas de concurrencia, superveniencia y sobre-determinación y a su autonomía (figura 3).

La conciencia moral colectiva de la comunidad X de resistencia, tiene un principio intelectual cuya esencia reúne la percepción material del conflicto y el dolor, con la forma del intelecto. La percepción sensible del conflicto puede diferir en cada individuo, pues dicha percepción se encuentra condicionada a aspectos afectivos y orgánicos propios de cada individuo. Si bien ocurre una actualización en su moral individual, no podría establecerse una conciencia moral colectiva unitaria o universal, para ello, se precisa una fundamentación formal y material del colectivo, lo cual considera la esencia del colectivo. La comunidad X de resistencia, visto desde un colectivo y no desde una suma individuos de resistencia, es acorde en lo material al “cerebro social” en potencia, que se actualiza en su forma cuando se aplican los principios mencionados de concurrencia, superveniencia y sobre-determinación. En este proceso de actualización puede alcanzar la abstracción pura, en donde alcanza los principios universales morales de respeto por la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana en el colectivo.

De modo ejemplar, se ha analizado la conciencia moral colectiva de la comunidad X, esto no significa que ocurran del mismo modo dichos eventos en el grupo Y de coerción. Sin embargo, si la acción colectiva del grupo Y no es acorde a una acción colectiva, sino a una acción conjunta en donde ocurre una acción contributiva individual para el logro del objetivo comunitario cuyas intenciones son individuales, entonces no se da lugar la actualización de la conciencia moral colectiva cuyo carácter envuelve principios universales tales como el respeto, libertad y valor de las personas del colectivo.

Finalmente, si se analiza la relación entre diferentes grupos sociales, diremos que existe heterogeneidad y diversidad en las costumbres o tradiciones de los grupos sociales, sin embargo, en cuanto a la conciencia moral colectiva, se consideran principios universales que pueden ser comunes entre los colectivos. Por el fundamento esencialista de la conciencia moral colectiva, la materia está dada por la realidad sensible del colectivo e interacciona con otros de los que necesariamente debe estar interrelacionado; la forma se da por el acto de la conciencia colectiva que cumple la concurrencia, superveniencia o sobre-determinación y cuyo contenido moral, envuelve en forma universal al grupo social con el cual esta interrelacionado (figura 4).

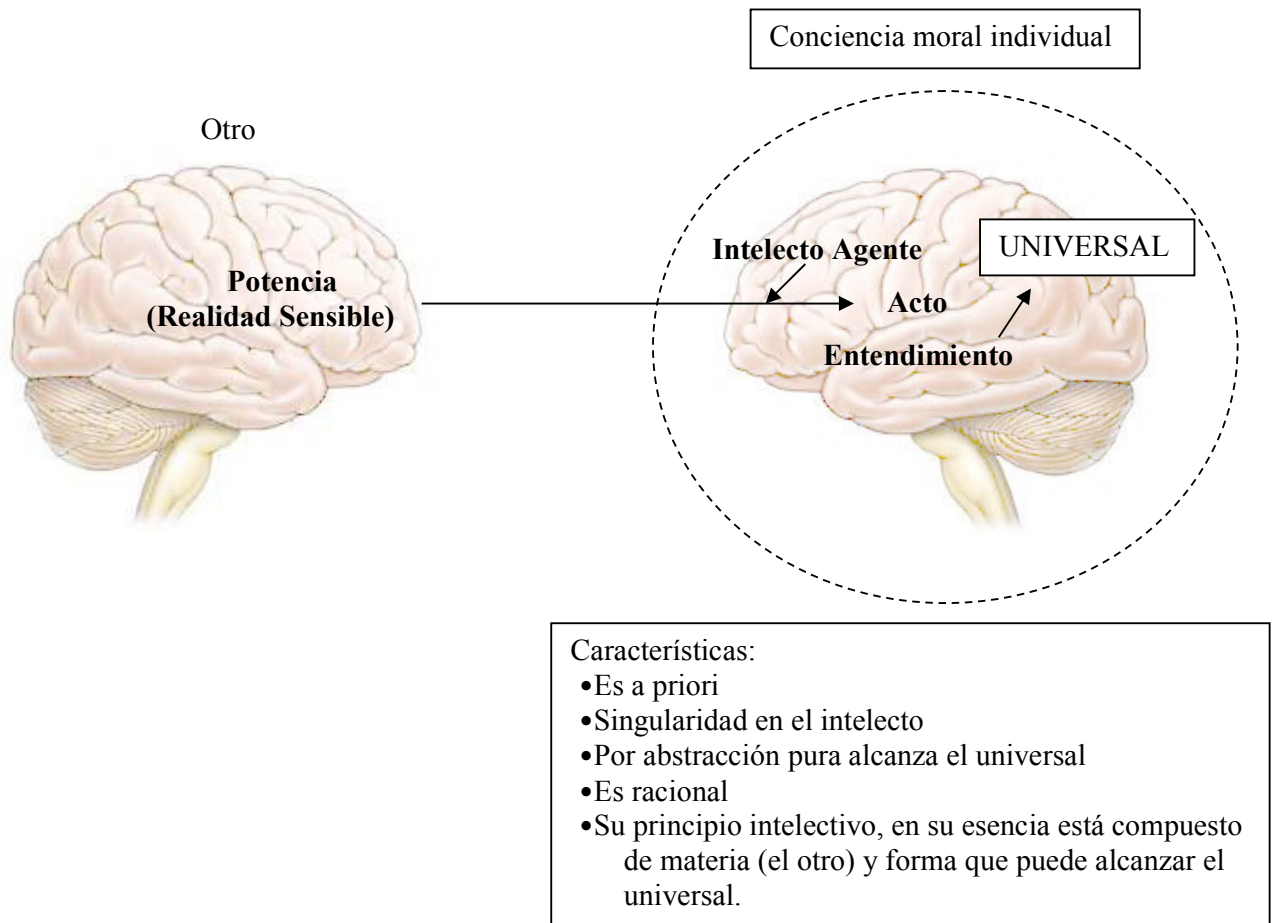


Figura 2. Proceso de la conciencia moral individual. La conciencia moral colectiva no excluye a la conciencia moral individual, puesto que un colectivo contiene individuos que la conforman, ni tampoco viene a ser la suma de las conciencias individuales. Según Kant, la conciencia moral es a priori, pero no tiene un origen empírico. En esta investigación, la conciencia moral sí tiene una asociación empírica, pero no se excluye su característica a priori, puesto que es susceptible de abstracción pura (acto) y puede alcanzar el universal. Al aplicar la filosofía esencialista de Aquino, la esencia del intelecto (o entendimiento en este caso), posee un aspecto material y formal y es acto. Tanto el aspecto material como formal poseen singularidad. El aspecto material se asocia a la realidad sensible y el aspecto formal permite alcanzar el universal. El contenido del estado consciente moral puede alcanzar universalmente principios tales como el respeto, la libertad la dignidad y el valor de la persona humana. El intelecto agente en el individuo permite la actualización de la conciencia moral individual. En un conjunto de personas, la acción conjunta y no la colectiva, sí se puede asociar a la conciencia moral individual, puesto que se considera como una acción contributiva individual.

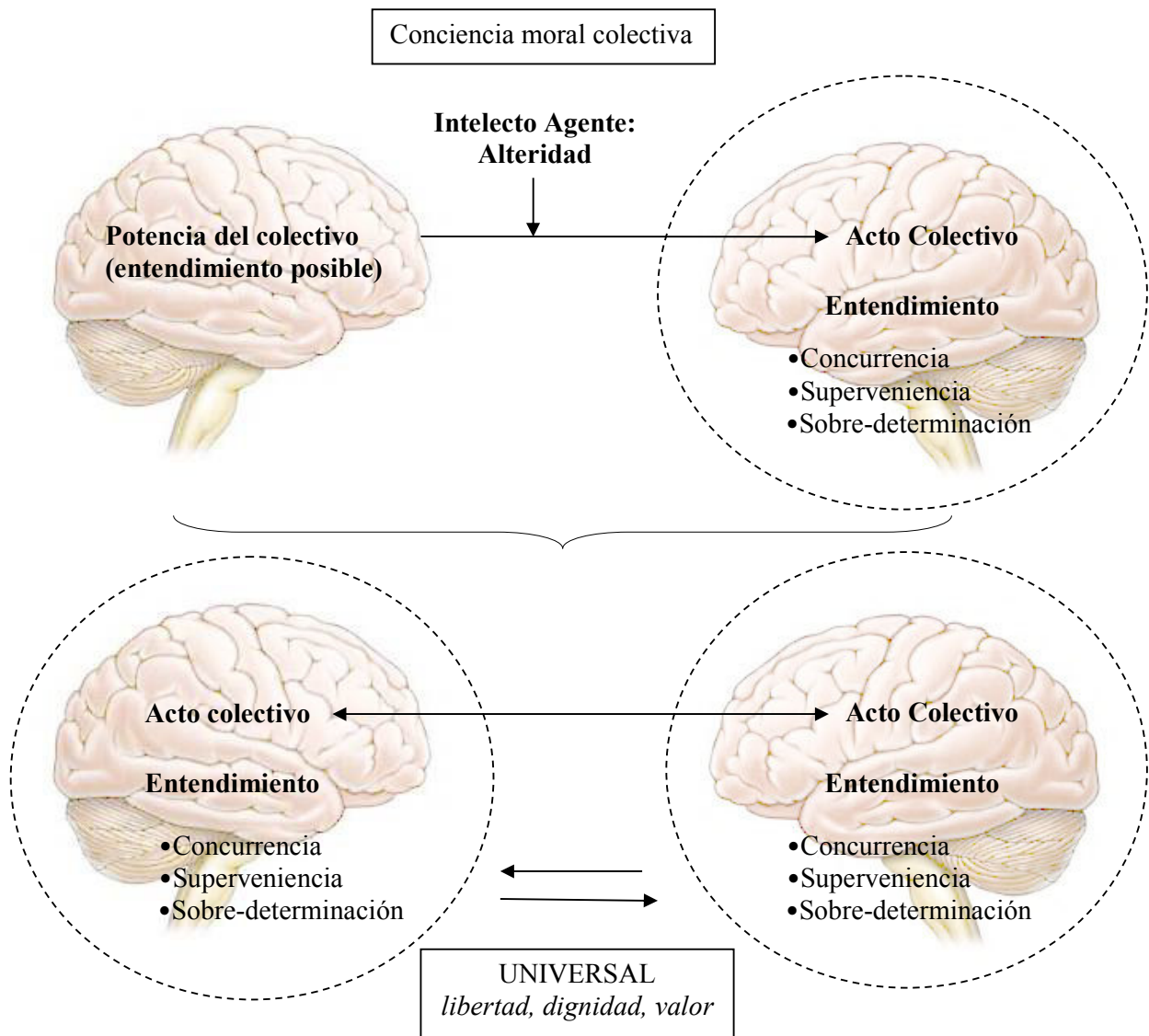


Figura 3. Proceso de la conciencia moral colectiva. Para fines didácticos, se muestra el proceso en dos partes. Parte superior: El proceso parte desde la potencia del colectivo en la realidad sensible (aspecto material), y se asocia al concepto del cerebro social. El acto de la moral colectiva ocurre por medio de la alteridad (intelecto agente). Dicho acto, se diferencia de la suma de conciencias individuales o de un acto conjunto porque en el acto colectivo existen principios de concurrencia, superveniencia y sobre-determinación. Es importante esta diferencia, puesto que en un conjunto de personas se puede desarrollar el acto de la conciencia individual, el acto de una acción conjunta y el acto colectivo. Parte inferior: Desde que es acto colectivo (aspecto formal), la conciencia envuelve en un carácter universal a los integrantes (superveniencia). El contenido moral de este estado consciente (que por esencia es material y formal) alberga aspectos fundamentales universales tales como el respeto por la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana en el colectivo.

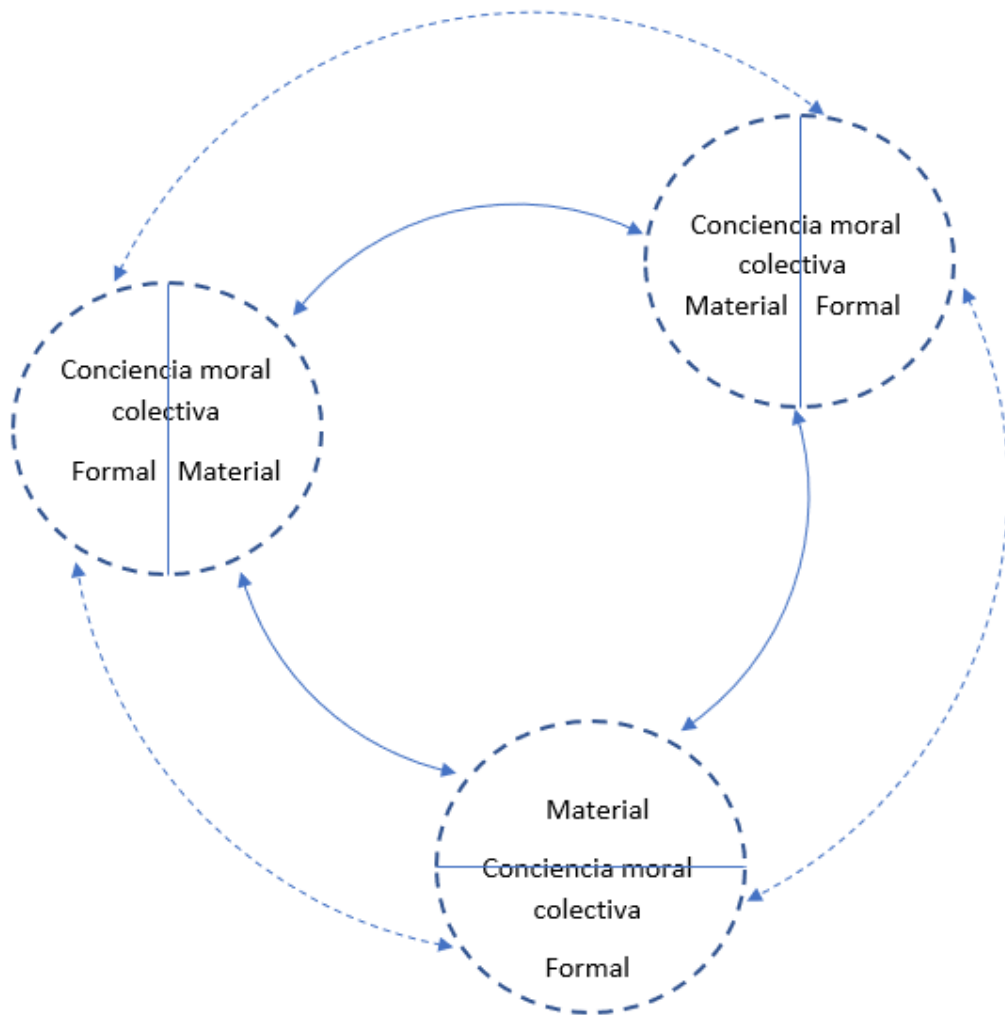


Figura 4. Interacción de la conciencia moral colectiva en diferentes grupos sociales. Cada grupo social puede tener diferentes costumbres o tradiciones, sin embargo, desde la moralidad se consideran principios universales que pueden ser comunes entre los colectivos. Para ello, se cumple el fundamento esencialista de la conciencia moral colectiva, por lo que no existe materia sin forma, ni forma sin materia. La materia está dada por la realidad sensible del colectivo y que puede interaccionar con otros de los que necesariamente debe estar interrelacionado. La forma denota el acto de la conciencia colectiva que cumple la concurrencia, superveniencia o sobre-determinación y cuyo contenido moral, envuelve en forma universal al grupo social con el cual esta interrelacionado.

CONCLUSIONES

1. La mente es una sola, sus procesos no solo son materiales ni tampoco formales. Existen limitaciones orgánicas para definir el proceso del intelecto, si bien se sabe que se asocia a una base orgánica. Desde el aspecto formal, el entendimiento u intelecto es acto.
2. Científicamente el intelecto o entendimiento precisa de la conciencia por su integración sensorial con el objeto. En un estado vegetativo en donde existe una ausencia del contenido de la conciencia, no hay capacidad de relacionarse con el mundo externo. El entendimiento es resultado final de una asociación integrativa con el razonamiento lógico, el lenguaje y la integración sensorial.
3. El intelecto desde su aspecto material posee individualidad o singularidad cerebral. El funcionamiento cerebral diverge hasta en gemelos idénticos y se asocia a la diversidad de las más de 100 billones de conexiones neuronales de cada persona.
4. El intelecto desde su aspecto formal posee singularidad. El entendimiento no es único para todos los hombres puesto que es necesario establecer una distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro. Aquello que se entiende por cuanto se abstrae de la materia (acto), no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el nuestro propio.
5. La conciencia es el reconocimiento del estado consciente, en el que uno posee percepción de sí mismo y del entorno, por lo cual, precisa de la integración sensorial con el objeto. El contenido de la conciencia depende de las funciones mentales superiores como las cognoscitivas y afectivas.
6. La conciencia moral es la manifestación del estado consciente relacionado a la reflexión moral.
7. La conciencia moral es racional por lo que es posible aprehender características de la realidad sin depender de contingencias subjetivas, y por lo cual puede ser conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. La razón moral pura es necesaria y universal.
8. La conciencia moral es a priori. El conocimiento a priori no es una negación epistémica de la evidencia empírica, sino se puede sustentar como una experiencia si evidencia empírica de la misma. No es empírico o experimental, pero no excluye su participación. Por lo cual, se asume el concepto kantiano del conocimiento a priori en la conciencia moral, en donde se establece que todo conocimiento comienza con la experiencia, aunque no todo procede de la experiencia.

9. Por aplicación de los fundamentos kantianos del a priori en la conciencia moral, se tiene que en la estética trascendental la intuición pura, se alcanza desde la realidad sensible que es el otro; y en la lógica trascendental, tenemos que, por abstracción pura, se alcanza la conciencia moral individual que puede llegar al universal.
10. La conciencia moral colectiva es la conciencia moral cuyo agente moral (colectivo) es autónomo y cuya responsabilidad colectiva es no distributiva. Tiene características inherentes a la conciencia moral, tales como que es racional y es a priori.
11. La conciencia moral colectiva no es la suma de las conciencias morales individuales, puesto que ello representa más bien la conciencia de una acción conjunta, en donde la responsabilidad de un grupo social se puede individualizar y por ello es distribuible, además en la acción conjunta cada individuo cumple un interés particular que contribuye con el objetivo común.
12. La conciencia moral colectiva no es definida por intenciones personales sino colectivas.
13. La conciencia moral colectiva depende de un grupo social que está conformado por individuos interrelacionados, pero tiene carácter autónomo, por lo que no puede distribuir la responsabilidad de su acto colectivo y porque se fundamenta en principios epistémicos.
14. La conciencia moral colectiva se puede demostrar porque obedece a principios epistémicos como la concurrencia, superveniencia o sobre-determinación.
15. El apriorismo moral colectivo se encuentra condicionado por la alteridad.
16. La moralidad colectiva es consecuente con el imperativo categórico porque la acción (intención colectiva), es por sí misma necesaria e implica una ley universal. Es necesaria porque por el principio de sobre-determinación un acto colectivo es causal y necesario para determinar el efecto, y es universal porque está determinado por la razón moral pura sin quedar relativizado por la evidencia empírica, aunque se condicione desde la realidad sensible.
17. Por aplicación de los fundamentos de la filosofía esencialista de Aquino, la conciencia moral colectiva posee materia y forma. No se concibe una materia sin forma ni forma sin materia. El aspecto material se asocia al concepto del cerebro social y se fundamenta en las características sociopsicológicas del colectivo. El aspecto formal de la conciencia envuelve en un carácter universal a los integrantes (superveniencia). El contenido moral de este estado consciente (que por esencia es

material y formal) alberga aspectos fundamentales universales tales como el respeto por la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana en el colectivo.

18. Un grupo de individuos interrelacionado constituye la *potencia* del colectivo y el *acto colectivo* ocurre cuando el colectivo obedece a los principios epistémicos de concurrencia, superveniencia o sobre-determinación. El principio de actualización colectiva que permite el paso de la potencia a acto colectivo, o intelecto agente es determinado por el otro o la alteridad.
19. En la conciencia moral colectiva, el proceso parte desde la potencia del colectivo en la realidad sensible y se actualiza por el intelecto agente que es la alteridad en el colectivo.
20. En un grupo social se puede desarrollar el acto de la conciencia individual, el acto de una acción conjunta y el acto colectivo. Las diferencias radican en el principio intelectual de actualización.
21. El principio por el cual entendemos es entendimiento o alma intelectual, forma del cuerpo humano y que en la conciencia moral colectiva se encuentra condicionado por la alteridad, puesto que permite que se dé el proceso de actualización en sí mismo.
22. El principio intelectual de la conciencia moral colectiva no establece una ética que discrimine lo bueno de lo malo, sino desarrolla el conocimiento de la conciencia moral colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Apel K (1993), How to ground a universalistic ethics of co-responsibility for the effects of collective actions and activities?, *Philosophica*, 52 (2): 9-29.
2. Aristóteles (1985a), *Ética Nicomáquea* (Trad. J Pallí), Madrid: Ed Gredos.
3. Aristóteles (1985b), *Ética Eudemia* (Trad. J Pallí), Madrid: Ed Gredos.
4. Aristóteles (1994), *Metafísica* (Trad. T. Calvo). Madrid: Ed Gredos.
5. Aristóteles (2000), *Sobre el Alma. De Anima* (Trad. T. Calvo), Madrid: Ed Gredos.
6. Bratman (1999), I Intend that We J, In: *Faces of Intention* (pp.142-161). Cambridge: Ed Cambridge.
7. Canepa C (2008), La Inteligencia., En: *Filocognición* (Capítulo 3), Lima: Ed. Universidad San Martín de Porres.
8. Casebeer W, Churland P (2003), The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making, *Biology and Philosophy* 18: 169-194.
9. Castillo E (2017), Principio Intelectivo de la Memoria Colectiva. *Aula y Ciencia* 13 (9): 27-43.
10. Casullo A (2013), Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction, In: *The A Priori in Philosophy*, Casullo & Thurow (pp.250-273), Oxford: Ed Oxford University Press.
11. Copp (2007), The Collective Moral Autonomy Thesis, *Journal of Social Philosophy* 38 (3): 369-388.
12. Cortina A, Martínez E (2001), *Ética*, Madrid, Ed: Akal, tercera edición.
13. Churland P (2008), The Impact of Neuroscience on Philosophy, *Neuron* 60 (6): 409-411.
14. De Aquino T (2001), *Suma Teológica* (Trad. J. Martorell), Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 4ta edición.
15. De Aquino T (2006), *El Ente y la Esencia* (Trad E. Forment), Pamplona: Editorial Eunsa, segunda edición.
16. De Waal F, (1996), *Good Natured, The origins of right and wrong in humans and other animals*, London: Ed Harvard University Press.
17. Dunbar R (2009), The social brain hypothesis and its implications for social evolution, *Annals of Human Biology*; 36 (5): 562-572.
18. Elechi O, Morris S, Schauer E (2010), Restoring Justice (Ubuntu): An African Perspective, *International Criminal Justice Review*; 20(1): 73-85.

19. Fox D (2011), Física de la inteligencia, *Investigación y Ciencia*, 420 (pp.62-69).
20. French P (1979), Persons as Agents: Membership in the Moral Community, In: *The Scope of Morality* (pp. 3-33), Minnesota: Ed University of Minnesota Press.
21. Gade C (2012), What is *Ubuntu*?. Different Interpretations among South Africans of African Descent, *South African Journal of Philosophy* 31(3):484-503.
22. Gage F, Muotri A (2012), La singularidad de cada cerebro, *Investigación y Ciencia*, 428 (p.52-57).
23. Gert B (2004), *Common Morality: Deciding What to Do*, New York: Ed. Oxford University Press.
24. Gilbert M (2006), Rationality in Collective Action, *Philosophy of the Social Sciences*, 36 (3): 3-17.
25. Gilbert M (2006), Joint Commitment and Obligation, In: *A Theory of Political Obligation* (pp. 125-164), New York: Ed Oxford University Press.
26. Gilbert M (2009), Shared Intention and Personal Intentions, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 144 (1): 167-187.
27. Goldman A (2013), Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology, In: *The A Priori in Philosophy* (pp. 11-44), Casullo & Thurow, Oxford: Ed Oxford University Press.
28. Gurvitch G (1943), Is the Antithesis of “Moral Man” and “Inmoral Society” True?, *The Philosophical Review* 1943; 52 (6): 533-552.
29. Hannon P (2010), Collective Responsibility, *The Furrow*, 61 (6): 331-338.
30. Hegel G (1968), *Filosofía del Derecho*. (Trad. por A. Mendoza), Buenos Aires: Ed Claridad, 5ta edición.
31. Hegel G (1994), *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Trad. Por J. Gaos), Barcelona: Ed Altaya.
32. Hegel G (1997), *Fenomenología del Espíritu* (Trad. Por W. Roces y R. Guerra). México: Ed Fondo de Cultura Económica.
33. Husserl E (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. por J. Gaos), pp. 94-116. México: Ed Fondo de cultura económica.
34. Isaacs T (2011), Collective Moral Responsibility, In: *Moral Responsibility in Collective Contexts* (pp. 53-69). Oxford: Ed Oxford University Press.

35. Jaegher H, Di Paolo E, Adolphs R (2016), What does the interactive brain hypothesis mean for social neuroscience? A dialogue, *Philosophical Transactions B*; 5, 371(1693): 1-10.
36. Jung C (1970), *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. (Trad. M. Murmis), Barcelona: Ed. Paidós.
37. Kant I (2010), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (Trad. por C. Roldán y R. Rodríguez). Madrid: Ed. Tecnos.
38. Kant I (2006), *Crítica de la Razón Pura* (Trad. por P. Ribas), México: Ed. Taurus.
39. Kant I (2003), *Crítica de la Razón Práctica* (Trad. por J. Rivera), Buenos Aires: Ed. Losada.
40. Kant I (1990), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. por M. García). Madrid: Ed. Espasa Calpe.
41. Kohlberg L (1963), The Development of Children's Orientations toward a moral order. I. Sequence in the Development of Moral Thought, *Vita Humana*, 6: 11-33.
42. Levinas E (2002), *Totalidad e Infinito* (Trad. por D. Guillot), Salamanca: Ed Sígueme, 6th edición.
43. Lewis H (1948), Collective Responsibility, *Philosophy*, 23 (84): 3-18.
44. Lieberman M, Pfeifer J (2004), The self and social perception: Three kinds of questions in social cognitive neuroscience. In: *Cognitive Neuroscience of Emotional and Social Behavior* (pp. 195-235). Philadelphia: Psychology Press.
45. Mas Herrera O (1999), La Esencia y la Existencia. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37: 115-122.
46. McDougall W (1919), *An Introduction to Social Psychology* (pp. 124-160), London: Ed. Batoche Books.
47. Mead G (1934), *Mind, Self, and Society* (pp. 135-164), Chicago: Ed. The University of Chicago Press.
48. Miller S (2000), Moral Responsibility for Omissions, *Business & Professional Ethics Journal*, 20 (1): 5-25.
49. Miller S, Makela P (2005), The Collectivist Approach to Collective Moral Responsibility, *Metaphilosophy*, 36 (5): 634-651.
50. Miller S (2011), Collective Responsibility, *Public Affairs Quarterly*, 15 (1): 65-82.
51. Miró Quesada F (2012), *Apuntes para una teoría de la razón*, Obras Esenciales, (Volumen III), Lima: Ed Universidad Ricardo Palma.

52. Narveson J (2002), Collective Responsibility, *The Journal of Ethics*, 6 (2):179-198.
53. Ochsner K, Beer J, Robertson E, et al (2005), The neural correlates of direct and reflected self-knowledge, *NeuroImage*, 28: 797-814.
54. Owens J (2006), *Aristotle and Aquinas* (chapter 2, pp. 38-59), New York: Cambridge University Press.
55. Petit P, List C (2011), The Unmysterious Autonomy of the Group Agent, In: *Group Agency, The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (Chapter 1, The Conditions of Agency, pp. 73-78), New York: Ed Oxford University Press.
56. Pfeiffer R (1988), The meaning and Justification of Collective Moral Responsibility, *Public Affairs Quarterly*, 2 (3): 69-83.
57. Piaget J (1984), *La psicología del Niño* (trad. por L. Hernandez), pp. 75-78, Madrid: Ed. Morata.
58. Platón (1998), *La República* (Trad. por C. Eggers), Madrid: Ed Gredos.
59. Plum F (1982), *Estupor y coma*, México: Editorial El Manual Moderno.
60. Rescher N (2008), Moral objectivity, *Social Philosophy and Policy*, 25 (1):393-409.
61. Rudolph A (2007), *Collective Moral Responsibility*, Honors Theses, Colby College, USA.
62. Russ J (2001), *Los métodos en filosofía*, Madrid: Ed Síntesis.
63. Schutz A (1940), The problem of Rationality in the Social World. In: *The Theory of Social Action: Text and Letters with Talcott Parsons*, Collected Papers. Phenomenology and the social sciences, New York: Ed Springer.
64. Schweikard D, Bernhard H (2013), Collective Intentionality, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Obtenido el 01-06-2017 desde <https://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>
65. Searle J (2010), Collective intentionality and the assignment of function. In: *Making the Social World*. New York: Ed Oxford University Press.
66. Stix G (2014), La pequeña gran diferencia, *Investigación y Ciencia*, 458 (pp.58-65).
67. Striblen C (2013), Collective Responsibility and the Narrative Self, *Social Theory and Practice*, 39 (1); 147-165.
68. Taylor (1991), *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Ed Paidós.
69. Tuomela R (2007), Acting as a Group Member. In: *The Philosophy of Sociality* (pp. 13-45), New York: Ed Oxford University Press

70. Vigostky L (1978), Capítulo 4: Internalización de las funciones psicológicas superiores. *El desarrollo de los procesos psicologicos superiores* (pp. 87-94), Barcelona: Ed Grijalbo.
71. Weinberg J (2013), The Prospects for an Experimentalist Rationalism, or Why It's OK if the A Priori Is Only 99.44 Percent Empirically Pure, In: *The A Priori in Philosophy*, Casullo & Thurow (pp. 92-108), Oxford: Ed Oxford University Press.
72. Weirich P (2007), Collective, universal, and joint rationality, *Social Choice and Welfare*, 29 (4): 683-701.
73. Williamson T (2013), How Deep is the Distinction between A Priori and A Posteriori Knowledge, In: *The A Priori in Philosophy*, Casullo & Thurow (pp. 291-312), Oxford: Ed Oxford University Press.
74. Winnicott (1971), *Playing and Reality* (pp. 149-159), New York: Ed. Routledge Classics.
75. Zimmer C (2008), Genética de la Inteligencia, *Investigación y Ciencia*, 387 (pp: 44-51).