

**DESAFIAMENTS INTERDISCIPLINARIS I SOCIALS  
DE LA PSICOLOGIA MORAL CONTEMPORÀNIA:  
OBERTURA I REFLEXIVITAT**

DESAFÍOS INTERDISCIPLINARIOS Y SOCIALES  
DE LA PSICOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA:  
APERTURA Y REFLEXIVIDAD

*INTERDISCIPLINARY AND SOCIAL CHALLENGES  
OF CONTEMPORARY MORAL PSYCHOLOGY:  
OPENNESS AND REFLEXIVITY*

*Levy Farías Navarro\**

---

DOI: 10.7203/anuari.psicologia.18.2.61

---

**Resum**

Les relacions entre la Psicologia Moral i la Filosofia Moral han sigut motiu de diverses i importants reflexions. Per a Piaget i Kohlberg, la col·laboració entre ambdues disciplines era tan lògica com important; però junt al declivi dels seus enfocaments, s'han plantejat preocupacions sobre les conseqüències negatives d'un excés apropament entre ambdues especialitats, així com exhortacions a reafirmar l'autonomia de la Psicologia Moral front la Filosofia, amb «més psicologia». Diagnòstic i tractament amb què no tots els comentaris concorden. Després de passar revisió, esquemàticament, al curs del dit debat, aquí es conclou amb la proposta de què s'hi conceba i prossegueisca en termes més amplis i autocrítics. Hui dia, particularment destacariem: *a)* Les «argumentacions mixtes» o la porositat dels límits disciplinaris són tan inevitables com positives; *b)* en lloc de incórrer en il·lusions naturalistes o en un descriptivisme ingenu i falsament neutral, allò més indicat seria que totes les teories de la Psicologia Moral admeteren, del mode més

\* Escuela de Estudios Políticos y Administrativos, Universidad Central de Venezuela. Caracas, Distrito Capital, Venezuela. Correspondència: <fariaslevy@gmail.com>.

El present treball va ser possible gràcies a una beca d'investigació *Fulbright*, així com al suport dels professors Darcia Narvaez i Daniel K. Lapsley, i del Departament de Psicologia de la Universitat de Notre Dame, Indiana, Estats Units.

transparent i reflexiu possible, les seues pressuposicions normatives o de valor; c) més enllà de la relació entre els psicòlegs i els filòsofs de la moralitat, o de l'anomenada «fal·làcia del psicòleg» (segons la qual els psicòlegs donen per fet que les seues prescripcions cal que siguin adoptades com a guia pels educadors), aquest debat hauria de conduir cap a una extensió de la comunitat de «parells» encarregats de jutjar la qualitat de les investigacions, o dit d'altra forma, a la major democratització possible dels estudis en aquesta àrea.

*Paraules clau:* Psicologia Moral, Filosofia Moral, Desenvolupament Moral, Educació Moral, interdisciplinarietat.

### **Resumen**

*Las relaciones entre la psicología moral y la filosofía moral han sido motivo de diversas e importantes reflexiones. Para Piaget y Kohlberg, la colaboración entre ambas disciplinas era tan lógica como importante; pero junto al declive de sus enfoques se han planteado preocupaciones sobre las consecuencias negativas de un excesivo acercamiento entre ambas especialidades, así como exhortaciones a reafirmar la autonomía de la psicología moral frente a la filosofía, con «más psicología». Diagnóstico y tratamiento con el que no todos los comentaristas concuerdan. Después de pasar revista, esquemáticamente, al curso de tal debate, aquí se concluye proponiendo que el mismo se conciba y prosiga en términos más amplios y autocríticos. Destacando, en particular, que hoy por hoy: a) Las «argumentaciones mixtas» o la porosidad de los límites disciplinarios son tanto inevitables como positivas. b) Que en lugar de incurrir en ilusiones naturalistas o en un descriptivismo ingenuo y falsamente neutral, lo indicado es que todas las teorías de la psicología moral admitan del modo más transparente y reflexivo posible sus presuposiciones normativas o de valor. c) Que más allá de la relación entre los psicólogos y los filósofos de la moralidad, o de la llamada «falacia del psicólogo» (según la cual los psicólogos dan por sentado que sus prescripciones deben ser adoptadas como guía por los educadores), este debate debería conducir a una extensión de la comunidad de «pares» encargados de juzgar la calidad de las investigaciones, o lo que es lo mismo, a la mayor democratización posible de los estudios en esta área.*

*Palabras clave:* Psicología Moral, Filosofía Moral, Desarrollo Moral, Educación Moral, interdisciplinariedad.

### **Abstract**

*The relation between moral psychology and moral philosophy has been the subject of much reflection. For Piaget and for Kohlberg, collaboration between these two disciplines was as logic as important. But alongside with the decline of their approaches, worries have been expressed about the negative side effects of an excessive closeness between these specialties, as well as*

*callings to reaffirm moral psychology's autonomy with «more psychology». But not everybody agrees with that diagnosis and proposed solution. After reviewing, in a schematic way, the course of the debate, here I recommend to recast it in more wide and self-critical terms. Highlighting, in particular, that at the present time: a) «Mixed arguments», or the porosity of disciplinary borders, are both unavoidable and positive. b) Instead of falling in naturalistic illusions or in a naive and falsely neutral descriptivism, moral psychology theories should admit their normative or value presuppositions as clearly and reflexively as possible. c) Beyond the relationship between moral psychologists and moral philosophers, or beyond the so called «psychologist's fallacy» (the belief that the prescriptions of psychologists should guide teachers practical decisions), this debate should lead to a widening of the community of «peers» involved in judging the quality of moral psychology research. It is to say, to the furthest possible democratization of research in this area.*

Key words: Moral psychology, moral philosophy, moral development, moral education, interdisciplinary nature.

## **Introducció**

Com d'autònoma és o pot ser la Psicologia Moral? Quina classe de relació hi ha o hauria d'haver entre aquesta subdisciplina i la Filosofia Moral? D'acord quins criteris cal avaluar els seus avançaments o estancaments? Aquestes són preguntes que els experts han discutit per dècades, sobretot al voltant a la influent tendència evolutiva-cognitiva que va tindre a Jean Piaget i a Lawrence Kohlberg com a principals exponents. El meu propòsit en les següents pàgines és fer un breu recorregut a través de les dites discussions, abans de plantejar els meus propis suggeriments o consideracions al respecte.

Amb poques paraules, és relativament fàcil distingir certes fases en el transcurs d'aquesta temàtica:

- Durant la primera meitat del segle XX, la Psicologia Moral i la Filosofia Moral es trobaven molt distanciades entre sí.
- Al voltant dels anys 60, es dona un apropament generalment reconegut com a fructífer i que es va plantejar com el camí a seguir.
- A inicis dels anys 90, comencen a qüestionar-se els termes del dit apropament i es fan exhortacions per mantenir la col·laboració, però sense desdibuixar les fronteres entre ambdues disciplines.
- Actualment el panorama és cada volta més complex, no sols per les múltiples formes d'entendre les fronteres entre la Psicologia Moral i la Filosofia Moral, sinó sobretot per l'impacte sobre ambdues de les novetats en altres matèries (Neurociència, Etologia, Intel·ligència artificial, etc.), que no solien ser part de les teoritzacions o els debats.

## La Psicologia i la Filosofia de la Moral agermanades

Si bé als anys 30 Hartshorne i Mai van conduir una important sèrie d'estudis al voltant del «caràcter moral», en general es considera que aquests van representar un sonat fracàs, i que la Psicologia Moral es va mantindre estancada fins els anys 60, aproximadament, quan en revisar o estendre un treball previ de Piaget, Kohlberg va plantejar-ne la coneguda teoria de les sis etapes del desenvolupament moral. Segons Kohlberg, va ser fonamental per a aquest avançament el fet de reprendre la ja molt antiga col·laboració entre la Psicologia i la Filosofia. Doncs, segons la seua forma de vore-ho, la Psicologia Infantil nord-americana es va mantenir estancada durant dues generacions a causa de la inadequada epistemologia del conductisme i del positivisme lògic, la qual no parava cap atenció al «coneixement», sinó únicament als «aprenentatges», entesos com qualsevol canvi en el comportament. Així, l'aprenentatge de veritats quedava equiparat amb l'aprenentatge de mentides o il·lusions; i l'estudi de la cognició en general quedava irremeiablement obscurit o condemnat. Era pitjor allò que succeïa amb la moralitat, que en sí mateixa és un concepte filosòfic o ètic, no un de conductual (Kohlberg, 1971: 151-152).

En un marcat contrast, l'«epistemologia genètica» de Piaget s'havia plantejat l'observació del desenvolupament infantil a la llum de categories filosòfiques bàsiques: espai, temps, causalitat, justícia, etc. Però en general, Piaget es va concentrar sobre els raonaments fisicomatemàtics, i el seu treball pioner sobre la moralitat, «El judici moral en el niño» (Piaget, 1935), va estar relativament ignorat, sobretot als Estats Units. D'altra banda, Kohlberg també tenia presents, a més de Piaget, a altres autors com ara William James o John Dewey, els quals donaven per feta la col·laboració entre la Psicologia i la Filosofia, encara que sembla que va ser Kohlberg qui va començar a entendre aquesta col·laboració com un carrer de doble via:

(...) Quan vaig iniciar les meues investigacions sobre la Psicologia del desenvolupament moral, estava conscient de la necessitat d'orientar-me cap als conceptes filosòfics de la moralitat, i crec que és principalment per eixe motiu que he descobert alguns fets bastant importants que no havien sigut notats abans. De què no era conscient, en canvi, és que l'estudi empíric del desenvolupament pot contribuir a la solució de problemes distintivament filosòfics, tant en l'ètica normativa com en la metaètica (Kohlberg, 1971: 152).

En aquest sentit, semblaria estar clar que un dels principals mèrits de Kohlberg va ser haver construït un enfocament profundament interdisciplinari —o potser transdisciplinari?—, uns anys abans de què la pol·linització mútua de distintes disciplines es reconeguera com a vàlida i desitjable. La veritat és que gran part dels esforços i textos de Kohlberg es van orientar cap a les facetes filosòfi-

ques del desenvolupament moral, així com a clarificar o justificar per què i com la Psicologia i l'Ètica (o Filosofia Moral) haurien de col·laborar entre sí.

Més específicament, en un principi Kohlberg (1971) va dedicar especial atenció a l'anomenada «fal·làcia naturalista», o dit d'altra manera, a la preocupació de l'enfocament conegut com a «Filosofia Analítica», sobre la derivació de conclusions morals o valoratives, a partir de fets o premisses descriptives. En altres paraules, el problemàtic pas «des del *ser* fins l'*haver de ser*». Quant açò, en fer una abreviació, es pot dir que si bé Kohlberg estava familiaritzat amb els debats filosòfics sobre la fal·làcia naturalista, en definitiva la va assumir com a una alerta útil, destinat a evitar certes confusions o argumentacions particularment ingènues; però de cap mode, com a un manament indestructible, que fera impossible la col·laboració entre l'«és» de la Psicologia i el «deuria» de l'Ètica. Si anem fins i tot més lluny, Kohlberg (1973) va plantejar distintes formes d'interpretar o legitimar la seua combinació peculiar entre Psicologia i Filosofia Moral, en què inclou algunes que assumien la continuïtat, paral·lelisme o «isomorfisme» de la faceta psicològica i l'ètica o normativa del seu enfocament:

La nostra assumpció d'un isomorfisme implica, en primer lloc, l'assumpció d'una continuïtat entre el context de descobriment de les perspectives morals (estudiades per la Psicologia del desenvolupament moral) i el context de *justificació* de les perspectives morals (estudiat per la Filosofia moral formalista). Açò implica que la justificació del filòsof d'una etapa superior del raonament moral, es projecta com un mapa sobre l'*explicació* del psicòleg quant al moviment cap a eixa etapa, i viceversa. L'assumpció de l'isomorfisme és plausible si u creu que l'ésser humà en desenvolupament i el filòsof moral estan involucrats en allò que, fonamentalment, és una mateixa tasca moral (Kohlberg, 1973: 633).

Anys després, no obstant, en el marc d'interessants diàlegs amb Jürgen Habermas (recollits en Habermas, 1983/1991), Kohlberg va haver d'admetre que aquelles tesis no eren suficientment clares o convincents, i que resultava més sensat conformar-se amb la idea d'aconseguir certa complementarietat entre ambdues disciplines. Però, inclús entre aquells que tractaven de seguir l'exemple de Kohlberg, prompte va quedar manifestat que si bé la col·laboració entre la Psicologia i l'Ètica era molt necessària, aquesta no estava exempta de riscos o danys col·laterals. En línies més generals, una cosa pareguda podria dir-se de la relació entre les Ciències Socials en el seu conjunt i la Filosofia, tal com pot apreciar-se en un esdeveniment realitzat el 1984, en l'Institut Max Planck, que a la fi va donar lloc a un volum sobre «el domini moral» (editat per Wren, 1990). En particular, la contribució d'August Blasi a aquest volum resulta especialment important per al fil que estem seguint ací, doncs, si bé ell admetia que en general la postura de Kohlberg havia resultat positiva, necessària o fins i tot «alliberadora» (Blasi, 1990: 30), també va considerar que n'ocasionava algunes conseqüències perjudicials, sobre les quals hi va centrar la seua anàlisi en aquest cas.

## L'aliança qüestionada

En efecte, de la manera que va exposar Blasi (1990), quan el camí marcat per Kohlberg va començar a ser transitat per altres col·legues, també va començar a sorgir cert grau de confusió o fragmentació dins els estudis del desenvolupament moral, doncs cada investigador o investigadora tenia les seues pròpies preferències filosòfiques, i mentre Kohlberg citava a Kant o a Rawls, Gilligan citava a Blum o a Murdoch, Shweder a MacIntyre, i així successivament. Més específicament, Blasi va assenyalar allò que, segons el seu criteri, eren les tres principals conseqüències negatives de la influència de la Filosofia sobre la Psicologia Moral, a través de l'enfocament kohlbergià:

- Un innecessari estretament del domini.
- La reducció de la perspectiva subjectiva.
- Un ús inadequat de consideracions filosòfiques en les argumentacions psicològiques.

El primer aspecte que caldria destacar –que ara per ara sembla bastant clar–, és que Piaget i Kohlberg emfatitzaren quasi exclusivament el desenvolupament del sentit de la justícia, fins i tot quan a l'àrea hi ha altres temes dignes d'atenció, com ara la benevolència i la afiliació, l'obediència i l'autoritat, o les «ultraobligacions» i les «obligacions personals» (Blasi, 1990: 43).

D'altra banda, Blasi considerava que allò més alliberador de l'enfocament kohlbergià era la seua reivindicació «fenomènica» de les raons o intencions del subjecte, a l'hora de definir el domini de la moralitat. No obstant, en la pràctica Blasi apreciava diverses formes en què tant Kohlberg com altres investigadors, en el seu afany per avaluar o reconstruir racionalment les competències dels seus subjectes, acabaven per diluir o relegar l'atenció que, en principi, s'havien proposat concedir-li a l'esfera subjectiva.

Probablement, però, la qüestió més important, a efectes de la present discussió, siga la preocupació de Blasi quant al tipus de debats que van proliferar al voltant de la Psicologia del desenvolupament moral. En aquest sentit, Blasi va qualificar com a «argumentacions mixtes» a aquelles «on les consideracions filosòfiques no s'usen simplement per generar hipòtesis, sinó que es converteixen en part intrínseca de l'argumentació empírica» (1990: 50). El problema amb aquest tipus d'argumentacions, que sovint es manifesta de formes molt burdes i altres de molt sofisticades, és la tendència a què els mètodes emprats i dades recollides siguen ignorats per complet, mentre l'anàlisi –o la desqualificació– de l'estudi es conforma amb criticar-ne les postures o afinitats filosòfiques.

El problema és que no està clar com s'han de manejar les consideracions filosòfiques en les controvèrsies psicològiques. Què pot respondre

un psicòleg en ser catalogat o acusat de ser kantià –o cartesià, rawlsià, liberal, etc.–? U podria demanar disculpes, de la mateixa manera que es pot demanar disculpes per ser jueu, italià, o per provenir de la classe treballadora. Altra opció seria replicar amb la mateixa moneda, la qual cosa caracteritzaria el crític com a marxista, existencialista o romàntic. Una resposta més simple i apropiada seria dir: i què? (Blasi, 1990: 52)

Inclús en les millors circumstàncies, segons Blasi, quan aquest tipus de discussió es caracteritza per la bona voluntat i el respecte mutu, de totes formes el debat és essencialment estèril, donat que ni contribueix a l'avanç de la Filosofia ni al de la Psicologia. En el fons, el problema de les argumentacions mixtes no és sols que la majoria dels psicòlegs manque de la formació necessària per entrar en consideracions filosòfiques, sinó sobretot que no és possible respondre les preguntes pròpies de la Filosofia mitjançant l'ús dels mètodes propis de la Psicologia. Quan les consideracions filosòfiques es converteixen en part integral de les argumentacions empíriques, la qual cosa impedeix l'anàlisi independent dels mètodes de recollida i interpretació de dades i açò, alhora, n'impossibilita la comunicació, per la qual cosa, l'existència mateixa de la Psicologia es veu amenaçada (Blasi, 1990: 55).

### **Bones tanques fan bons veïns?**

Alguns anys després, quan la influència de Piaget i Kohlberg havia decaïgut considerablement, Daniel Lapsley i Darcia Narvaez (2005, 2008) van reprendre les preocupacions de Blasi, i les van actualitzar i ampliar. Per a aquests autors, l'esforç de Kohlberg per «moralitzar la Psicologia» o per «derrotar el relativisme ètic amb dades empíriques» (Lapsley i Narvaez, 2005: 24) va dur, com a conseqüència inesperada, l'aïllament o marginalització de la Psicologia Moral respecte als avanços en altres àrees de la Psicologia. En conseqüència, van recomanar corregir aquella situació d'aïllament amb «més Psicologia» i amb un major respecte per les fronteres disciplinàries.

D'acord amb Lapsley i Narvaez, encara que els aportaments o mèrits de Kohlberg són innegables, ell hauria sucumbit a la temptació de resoldre controvèrsies filosòfiques amb eines psicològiques, després de què assumira, com a eix del seu projecte, la defensa d'imperatius morals universals.

Línies senceres d'investigació van ser declarades fora de lloc, no per les raons científiques de costum, sinó sobre la base de què podien ajudar o donar un descans, d'alguna forma, al relativisme ètic. Per això que la investigació del *sí mateix* i la personalitat, els estudis de trets i disposicions, el llenguatge de les virtuts i el caràcter, així com les emocions mo-

rals, va ser considerat com a sospitós, tangencial o irrellevant en relació a allò que més es desitjava, és a dir, resoldre la qüestió del relativisme ètic en el terreny empíric (Lapsley i Narvaez, 2008: 284).

Com a correctiu, Lapsley i Narvaez van recomanar «psicologitzar» la moralitat, per a la qual cosa van sorgir diverses opcions, entre les quals estava inclosa la de parar més atenció als components tàcits i automàtics del comportament moral, als esquemes sociocognitius i a les investigacions sobre l'expertització en l'àrea moral. Expressada amb altres paraules, la queixa de Lapsley i Narvaez té a veure amb el fet de què Kohlberg va assumir una divisió del treball disciplinari molt desigual, on la Filosofia imposa l'agenda en definir tant el punt de partida com els límits del debat, a més d'immiscir-se en les explicacions i esforços empírics. Per a ells, ja era el moment per rescatar l'autonomia de la Psicologia Moral.

D'altra banda, Lapsley i Narvaez veien amb bons ulls una sèrie de plantejaments o esforços a favor d'un gir o obertura en el terreny de la Filosofia Moral. Owen Flanagan, en particular, havia argumentat que l'Ètica o Filosofia Moral havia de satisfer unes determinades quotes de realisme psicològic, amb l'objectiu de què les seues prescripcions tingueren algun sentit «per a criatures com nosaltres» (Flanagan, 1991: 26). Des d'aquell moment, ha cobrat cos una tendència que ha sigut denominada com a «ètica naturalitzada» o «naturalisme ètic» (Lapsley i Narvaez, 2005: 27), en contraposició a la pretesa «autonomia» –o, potser, deuríem dir més bé «impermeabilitat»– de la Filosofia moral clàssica.

És a dir, la denominada «autonomia de la moralitat» és un postulat clau de l'escola filosòfica que arranca amb Kant i es prolonga fins Moore o Hare, segons el qual la moralitat té un caràcter *sui generis*, absolutament independent del saber de les Ciències Naturals i Socials. El naturalisme ètic rebutja aquest postulat, i afirma que les Ciències Humanes, de cap manera, són irrellevants per a l'ètica. Al contrari, donat que vivim en un mateix món natural, l'ètica deuria basar-se en el seu estudi, en comptes d'anar apel·lant a entitats no-naturals com ara déus, ànimes, lliure-albirs, noïmens, agents morals racionals, subjectes epistèmics, formes platòniques i afins (Lapsley i Narvaez, 2008: 285).

En qualsevol cas, la proposta de Lapsley i Narvaez és redefinir o preservar, conjuntament entre filòsofs i psicòlegs –com a «bons veïns»–, la línia fronterera que alhora els uneix i els separa. En citar a un famós –però sovint mal interpretat– poema de Robert Frost, Lapsley i Narvaez (2008) sostenien, en definitiva, que en col·laborar per al seu manteniment, cadascú des del seu costat, «bones tanques fan bons veïns».



## En defensa de la complementarietat

Altre autor que caldria tindre en compte sobre aquesta temàtica és el professor canadenc Bruce Maxwell (2010), qui si bé comparteix la preocupació de Lapsley i Narvaez per l'aïllament i declivi de la «tradició» kohlbergiana (és a dir, en línies generals, més enllà d'un model de desenvolupament en particular) en difereix en diversos aspectes. Sobretot, es diferencia quant a la seua valoració global dels contactes entre la Psicologia Moral i la Filosofia Moral: «el diàleg obert entre *qualsevol* branca de les Ciències Socials i la Filosofia no hauria de ser tatxat com un agent passiu, sinó atresorat com un haver» (Maxwell, 2010: 169).

Entre altres diferències, Maxwell (2010) posa en dubte que Kohlberg siga efectivament responsable dels mals que se li adjudiquen, i es queixa, a més, de certa tendència actual a enfocar-se sobre els errors de Kohlberg, sense parar una atenció proporcional al seus encerts. Per exemple, Maxwell subratlla que les nocions de «caràcter» i de «virtut» s'havien tornat molt problemàtiques per a la Psicologia, algunes dècades abans de Kohlberg. A més de què continuen sent problemàtiques hui en dia, entre altres coses per les fundades sospites de què una educació moral tradicionalista i centrada en el caràcter va ser un dels factors que va contribuir a l'Holocaust en Europa i a altres tragèdies d'eixa època. A més, si ampliem el focus del debat cap als caires educacional i polític, Maxwell crida l'atenció sobre l'auge en els Estats units, a partir de mitjan dels 90, del moviment per l'«educació del caràcter». Un moviment que va fer l'enfocament evolutiu-cognitiu de la moralitat un dels seus blancs preferits, al marge de les seues fortaleses o debilitats científiques.

De fet, alguns dels nous programes d'educació del caràcter eren tan incompatibles amb els coneixements actuals de la Psicologia Educativa, que el moviment per l'educació del caràcter quasi podria veure's com un *alçament populista en contra de l'autoritat de la Psicologia*, en l'educació nord-americana (Maxwell, 2010: 183-184, el subratllat és propi).

Maxwell tampoc creu que l'anomenat «principi de fenomenalisme», invocat per Kohlberg (1984: 280-282) per reivindicar la importància de la intencionalitat en definir el domini moral, siga realment un problema que provinga de la Filosofia. Per a ell, les confusions al voltant d'aquest principi, el qual ha estat també examinat per Blasi i per Lapsley i Narvaez, tenen a veure amb idees provinents del «sentit comú», més que de la Filosofia dita pròpiament. A la seua forma de veure-ho, si bé tots els actes deliberats són intencionals, no tots els d'intencionals són deliberats. La intencionalitat implica actuar en base a una raó, però no necessàriament en base a una raó sobre la qual s'ha reflexionat amb cura. Aquest hauria estat l'error «fundacional» de Kohlberg (Maxwell, 2010: 184-185).

D'altra banda, per a Maxwell sembla molt clar que l'educació moral requereix atendre a dos tipus o nivells d'anàlisi. El primer, el nivell funcional, explicatiu o extern, propi de l'observador científic; i l'ètic o de justificació de les normes mitjançant raons que apelen al punt de vista intern o subjectiu. Certament, aquest autor reconeix que, tal com es va practicar durant el segle XX, l'Ètica o Filosofia moral era bàsicament hostil a la combinació d'ambdues perspectives, «però en l'Ètica de hui en dia té lloc una callada revolució que pren molt seriosament la contribució de les Ciències Socials a l'acurada reflexió sobre com viure decentment i sobre com hauríem o no de tractar-nos els uns als altres» (2010: 185).

En aquest sentit, si bé entendre l'Ètica com una àrea d'investigació absolutament autònoma o compartimentalitzada és clarament un error, a Maxwell li preocupa que la recomanació de Lapsley i Narvaez, quant a «psicologitzar la moralitat», conduïska a l'error simètricament oposat. És a dir, a la recerca de camins neurològics, esquemes cognitius o destreses socioemocionals subjacents al comportament moral, d'una forma que seria equivalent a la recerca d'una «pastilla de bon xiquet» que, un cop ingerida, impediria qualsevol mal comportament (Maxwell, 2010: 186). Segons la seua perspectiva, açò és, precisament, el tipus d'error que Kohlberg *no* va cometre, gràcies al «contingut normatiu» de la seua teoria:

En conseqüència, inclús si s'està en substancial desacord amb el seu ideal de maduresa moral, cal admetre que el seu contingut normatiu és una de les forteses de la seua teoria, perquè és eixe contingut el que reflecteix els llenguatges que la gent empra per comunicar-se entre sí com a subjectes ètics –el llenguatge de l'autoritat, les relacions, la preocupació per les necessitats i legítims desitjos d'altres, l'afiliació a una comunitat, i els drets i deures– (Maxwell, 2010: 187).

Per últim, altre plantejament de Maxwell, que considere digne de destacar, és aquell relacionat amb la vulnerabilitat front els «arguments mixtes». Doncs, a diferència de Blasi, Lapsley i Narvaez, ell no considera que en siga un problema peculiar de la Psicologia Moral ni tampoc que hi haja forma possible d'esquivar-lo, la qual cosa il·lustra amb diversos exemples. Per a ell, el problema no es troba en les relacions entre la teoria ètica i la psicològica, sinó en el paper de la teoria en sí, que de vegades pot resultar insuficient i altres voltes excessiva o paralitzant; però, en qualsevol cas, «senzillament no hi ha cap refugi front els arguments mixtes» i resulta va prejutjar perspectives teòriques en base al seu origen disciplinari (Maxwell, 2010: 187-188). En definitiva, l'autor considera que allò que la Psicologia Moral necessita és més o millor Filosofia, no menys.

## Ampliant el focus del debat

Com es comprendrà, en les discussions que ací he tractat d'esquematitzar es poden apreciar més subtemes i matisos d'importància dels que es poden resumir raonablement en unes poques pàgines. Si restem açò últim, la meua intenció no era oferir una síntesi exhaustiva de la temàtica, sinó més bé exposar, amb certa amplitud, el context a partir del qual oferiré els meus propis punts de vista, que coincideixen en bona mesura amb els de Maxwell. En aquest sentit, allò que desitge destacar es pot agrupar en tres punts bàsics.

En primer lloc, ara per ara, l'ineludible desafiament dels «arguments mixtes» s'ha estés i aguditzat considerablement, arran l'obertura de nous fronts inter- o transdisciplinaris. Ja siga que ens agrada o no, aquesta és una realitat amb la qual caldrà convidaure.

Segon, la Psicologia Moral –per no dir la Psicologia sencera–, inevitablement té dimensions normatives –o morals i polítiques– sobre les quals és necessari reflexionar de forma sistemàtica i permanent. Certament, els esforços de Kohlberg per explicitar-ne les pressuposicions ètiques i ideològiques representen un mèrit, no una mancança.

Tercer, i últim, més que un exhort a «psicologitzar» la moralitat, o a «remoralitzar» la Psicologia, cal treballar per a una major democratització del camp de la Psicologia Moral. Entre altres coses, si es presta més atenció a l'esfera educativa –o si s'evita la «fal·làcia del psicòleg»– i si s'estén al màxim la «comunitat de parells».

### *a) Dels arguments «mixtes» als «hipermixtes»*

Crec que ara per ara, més que parlar d'arguments mixtes caldria parlar d'arguments «hipermixtes», pluridimensionals o una cosa similar, perquè els contactes entre disciplines –planificats o no– s'han multiplicat, de tal forma que cal preguntar-se si els zels quant a l'«autonomia» de cada saber especialitzat continuen tenint algun sentit o són més bé «antigalles» que caldrà superar d'una vegada per sempre. Ja quasi han passat vint anys, des que Edward O. Wilson promogués la noció de «consiliència», per a la qual cosa argumentava que la situació actual apunta aclaparadorament cap a la unitat conceptual:

Els límits disciplinaris dins les Ciències Naturals estan desapareixent, i són reemplaçats per canviants dominis híbrids, en els quals la «consiliència» està implícita. Aquests dominis s'estenen a través de molts nivells de complexitat, des de la física química i la química física a la genètica molecular, l'ecologia química i l'ecologia genètica. Cap de les noves especialitats és considerada com una cosa més enllà d'un focus d'investigació. Cadascuna és una indústria d'idees fresques i avançaments tecnològics (1998: 11).

Curiosament, una il·lustració d'aquesta tendència a la hibridació, dins la Psicologia Moral, l'ofereixen els treballs recents de la pròpia Darcia Narvaez, enfocats a la teoria o meta-teoria de l'ètica triuna (2014, 2016), doncs en lloc de restringir-se a tindre en compte únicament constructes o enfocaments de comprovat pedigrí psicològic, ella ha tirat mà a un impressionant catàleg de sabers i d'autors que, a més de la Filosofia i Ciències cognitives i la filosofia de les virtuts, inclouen la Neurobiologia, l'Antropologia i la teoria de la Història cultural, d'entre altres. Aportaments multidisciplinaris que es troben «arruixat» de cap a cap de les seues teoritzacions (Narvaez, 2016: 8).

Fora d'això, Narvaez no és l'única que es mostra atenta a les novetats en altres àrees d'investigació. John C. Gibbs, en la seua versió revisada de les etapes del judici moral, destaca que l'etapa 2 «subjau a les normes de «venjança de sang» presents en algunes cultures, i sembla evident en el comportament social dels ximpanzés» (2014: 95). Crec que, lluny d'estar fora de lloc, aquestes «miquetes» d'Antropologia i d'Etologia són molt importants, donada la pròpia generalitat o omnipresència del judici moral.

En aquest últim sentit, considerem, per exemple, el que va succeir amb Tay, un «robot de conversa» dissenyat per Microsoft, perquè *tuitejara* missatges com si fos una xica de 19 anys, mentre «aprenia» d'altres *tuiters*, gràcies als seus algorismes d'intel·ligència artificial. Doncs bé, el que succeí va ser que Tay aprenia tan ràpid, que en menys de 24 hores va haver de ser desconnectada perquè en eixe breu període de temps, alguns *tuiters*, presumiblement malintencionats, ja l'havien induït a escriure una varietat de missatges d'odi contra els afrodescendents, les feministes i els jueus, a més de simpatitzar amb Adolf Hitler (Williams, 2016; García, 2017). Personalment, malgrat que sé poc o gens sobre intel·ligència artificial, dubte que pugua haver una millor demostració que aquesta sobre les insuficiències ètiques intrínseques d'un patró de raonament d'aprenentatge social limitat a la simple concordança interpersonal, a l'estil de –típica de l'adolescència– l'etapa 3 descrita per Kohlberg. És d'esperar que en el futur, els experts en intel·ligència artificial i assistents virtuals paren més atenció al patrimoni ja acumulat per la Psicologia Moral.

Aleshores, la necessitat d'estendre ponts des de i cap a la Psicologia Moral sembla clara, i no sols en relació a l'Ètica o la Filosofia.

Per exemple, encara que els punts de contacte entre la Psicologia Moral i el Dret o camps afins al Dret –com ara l'educació per a la legalitat– són diversos i importants, la molt escassa comunicació entre ambdues àrees va ser resumida fa temps per Wangerin, com la de vaixells que es creuen de nit, i se saluden a penes mitjançant senyals llunyans (1988: 1299). Estudis més recents realitzats als Estats Units, com el de Landsman i McNeel (2004), que va implicar un seguiment de tres anys, suggereixen que l'ensenyament del Dret roman fidel als seus mètodes tradicionals, a pesar de les evidències de què aquests mètodes en

sí no estimulen efectivament ni el desenvolupament moral ni el legal. Inclús, hi ha qui ha considerat la possibilitat de què formar-se com a advocat, a més de ser particularment negatiu per a la salut mental dels estudiants, els faça retrocedir quant al seu desenvolupament moral, donat l'èmfasi de la carrera en les recompenses extrínseques o purament materials, en lloc de recompenses intrínseques com ara el creixement personal o l'autoestima (Hartwell, 2004). Donat el persistent problema de la corrupció, la necessitat de repensar l'educació ètica dels gerents o administradors públics i privats és igualment clara (Jackson, 2006); així com la de parar molta més atenció de què han rebut fins ara a les relacions entre el desenvolupament moral i l'economia, la qual cosa implica que l'educació moral i ciutadana adopte la forma d'una educació per a i mitjançant la controvèrsia (Frisancho i Delgado, 2016; Hess, 2009). Per sort, almenys als Estats Units, el model dels quatre components (Rest, Narvaez, Bebeau i Thoma) ha inspirat algunes iniciatives de renovació de l'Ètica professional en distintes àrees (Bebeau i Monson, 2014).

Altra relació interdisciplinària que no ha sigut la ideal és la que s'ha donat entre els enfocaments evolutius i etnogràfics del desenvolupament humà –la qual cosa, naturalment, inclou els estudis del desenvolupament moral, entre altres subtòpics–, encara que en aquest cas el problema no ha estat sempre la indiferència mútua, sinó, de tant en tant, els xocs frontals. En aquest sentit, segons William Damon, evolutivistes i etnògrafs sovint han sigut els crítics més feroços, uns d'altres, a causa de les seues diferències fonamentals d'enfocament i de mètode. Però així i tot, entre els nombrosos i persistents mals que aclaparen la joventut en les societats contemporànies, seria d'esperar que, si repensem la qüestió a fons, ambdós tipus d'enfocament es tornen «complementaris, més que contradictoris» (Damon, 1996: 459).

Ara bé, tants fronts oberts alhora replantegen, amb més força si cap, les referides preocupacions de Blasi quant a la participació de psicòlegs en debats per als quals no van ser formats, o on els seus mètodes empírics no són aplicables –o no són els *únics* aplicables, caldria afegir–. Així que, a no ser que l'«autonomia» de la Psicologia Moral pretenga sotmetre els furs de tota la resta de disciplines, que eventualment poden col·laborar-hi, els riscos de desembocar en una gran confusió salten a la vista.

Potser no fóra de massa recordar, en relació a açò últim, la popularitat que va arribar a assolir el psiquiatra Immanuel Velikovsky, amb un llibre en el que combinava audaçment els textos bíblics i diverses llegendes o mitologies amb hipòtesis astronòmiques i interpretacions psicoanalítiques. El cèlebre Carl Sagan va confessar haver quedat impressionat per les coincidències entre els mites de distintes cultures antigues examinades per Velikovsky, fins i tot quan les seues elucubracions astronòmiques li resultaven clarament desenraonades. En canvi, un expert en cultures semítiques, amb el qual va tindre oportunitat de

dialogar Sagan, alhora havia quedat vivament impressionat, per les explicacions astronòmiques de Velikovsky, fins i tot quan considerava que les seues referències bíbliques i mitològiques eren autèntiques necieses (Sagan, 1982: 125-126). La creixent tendència a mesclar disciplines, sense dubte, dificulta la necessària discriminació entre les Ciències i les Pseudociències.

De manera que, si bé l'actual explosió de coneixements embla apuntar, en última instància, cap a la unitat conceptual, en la pràctica sembla sensat reconèixer que, quantes més disciplines diferents aconseguisca combinar una determinada teoria, menys probable serà trobar àrbitres qualificats per avaluar-la integralment o apropiadament. Però igualment sensat seria reconèixer que, mentre més estretament es definisca i defenga el territori de cada disciplina i subdisciplina, més àrdua resultarà la comunicació i la necessària tasca de síntesi.

Segons Stephen Toulmin, en el fons, les distorsions del coneixement estrictament disciplinari no són un problema essencialment intel·lectual, sinó d'organització social, originat per la forma en què tradicionalment s'han estructurat les universitats (Toulmin, 2003). En concordança plenament amb eixe punt de vista, és oportú recordar ací que una de les conclusions de la «Comissió Gulbenkian per a la reestructuració de les Ciències Socials» va ser recomanar que tots els professors foren nomenats, obligatòriament, per a dos departaments:

(...) un en què té el seu títol i un segon en què ha mostrat interès o fet algun treball d'importància. Açò, de segur, duria com a resultat una varietat increïble de combinacions diferents. A més, amb l'objectiu d'assegurar que cap departament alcés barreres, creuríem el requisit de què cada departament tinguera almenys un 25% dels seus membres que no posseïren títol en eixa disciplina. Si els professors tenen ple dret en els dos departaments, el debat intel·lectual dins de cada departament, els plans d'estudi oferts, els punts de vista considerats plausibles o legítims es transformarien com a resultat d'aquest senzill mecanisme administratiu (Wallerstein, 1996: 113).

En qualsevol cas, més enllà dels mecanismes administratius específics amb els quals es puga assolir, sembla clar que en el nostre temps la meta és superar els zels o disputes territorials entre disciplines, amb la finalitat d'aconseguir una perspectiva de major abast. Una volta més, en paraules de Wilson: «mai ha hagut una millor època per a la col·laboració entre científics i filòsofs, especialment quan es troben en les zones frontereres entre la Biologia, les Ciències Socials i les Humanitats. Ens apropem a una nova era de síntesi» (1998: 12). No obstant, un important obstacle per a la necessària tasca de labor de síntesi és la persistent il·lusió de què la ciència pot i deu abstenir-se de qualsevol judici de valor.

## b) La «fal·làcia naturalista» està del revés

A més de la conveniència de repensar sistemàticament les fronteres i propòsits comuns entre disciplines, hui en dia és tant o més important repensar la distinció entre fets i valors, on se'n subratlla la imbricació i continuïtat, en comptes de vore'ls com dos plànols o mons absolutament separats (Putnam, 2004). En aquest ordre d'idees, un dels grans problemes de la cèlebre fal·làcia naturalista és que, en establir una espècie d'alcabala entre el *ser* i el *deure ser*, o entre els fets i els valors, dóna per sobreentesa i reforça la il·lusió de què les ciències humanes, per ser esforços empíricament orientats, poden mantenir-se neutrals o lliures de valors. Molt més apropiat seria parlar de la «il·lusió naturalista», amb l'objectiu de recordar-nos a nosaltres mateixos que, sense importar quant de rigor metodològic puguem malbaratar, les nostres investigacions sempre reflectiran, d'una forma o altra, determinats supòsits morals, polítics i històrics.

Entre els diversos autors que abonen aquesta visió alternativa, hi figura el filòsof Charles Taylor (1985), qui, per criticar l'obstinació de què les Ciències Humanes hagen d'imitar a les Ciències Naturals, va prendre com a punt de partida la creença de què la Filosofia Política havia mort, asfixiada pel creixement de la Ciència política –una Ciència Política profundament marcada per l'èxit de la Psicologia Conductista, per cert–. És a dir, un cas clarament paral·lel a la ja esmentada proposta d'independitzar la Psicologia Moral respecte de la Filosofia Moral. En aquest cas, mitjançant múltiples il·lustracions, Taylor va mostrar que, malgrat tota la bona intenció que puguen motivar els investigadors a romandre neutrals, poc a poc els seus marcs de referència van «segregant» posicions de valor:

En general, podem veure que açò ocorre de la següent forma: el marc de referència ens dóna, per dir-ho d'alguna manera, la geografia del rang del fenomen en qüestió, ens diu com pot variar i quines són les principals dimensions de variació. Però, donat que estem lidiant amb assumptes de gran importància per als éssers humans, qualsevol mapa en particular tindrà incorporada, per dir-ho així, la seua pròpia pendent de valors –*value slope*–. És a dir, aquesta dimensió de variabilitat en particular, usualment determinarà per si mateixa com jutjarem allò que és bo o rof, en vista de la seua relació òbvia amb els desitjos i necessitats humanes (Taylor, 1985: 73).

Cal destacar que la referència de Taylor a la Geografia i els mapes no és ni accidental ni trivial. Sembla que les concepcions actuals de la ciència, lluny de la idea de lleis, realitats o coneixements absoluts, comparen cada cop més a la Ciència amb la cartografia, i subratllen que qualsevol mapa tenen importants elements convencionals –el centre com a punt de partida–, és parcial o selectiu, i adequat o no en funció de l'interés o propòsit al qual procura servir (Giere, 2006). Especialment instructives, en aquest sentit, són les dificultats per projec-

tar l'esfera terrestre en un plànol: no hi ha cap forma indiscutible de fer-ho, i és segons el propòsit que es persegueix –navegar o comparar àrees, per exemple–, que unes resulten preferibles a altres (Giere, 2006: 78-80).

Probablement, els inicis de la sexologia, que crec que ja es poden considerar part de la cultura general del nostre temps, il·lustren, de manera inclús més clara, l'argumentació de Taylor o la inevitable normativitat de les Ciències Humanes. Doncs, si bé se sap que Masters i Johnson, Kinsey i d'altres pioners d'aquesta àrea, van tractar de salvaguardar la respectabilitat de les seues investigacions, per a la qual cosa recorrien a l'argot mèdic més críptic possible, quan els seus resultats van començar a difondre's, les seues lectures «normatives» es feren inevitables. El que vull dir, és que no sols va haver qui en entendre de què es tractava van condemnar tot l'assumpte com a pecaminós, sinó també qui en assabentar-se'n de què el penis té com a mitjana certa grandària, o les dames cert número de mitjana d'orgasmes, immediatament van començar a autoavaluar-se d'acord amb aquestes estadístiques, o van sentir alleugeriment en assabentar-se de què determinat percentatge de la població nord-americana també es masturbava, havia tingut experiències o fantasies homosexuals, etc. dit d'un mode concís, el problema és que, en la mesura que el tema d'investigació siga humanament rellevant, fins i tot el simple càlcul d'una mitjana aritmètica implica establir un criteri de valor sobre allò que és o no «normal», permisible o legítim, així com influir sobre el comportament de la població que tinga accés a eixe càlcul.

En un sentit general, aleshores, allò que succeeix és que la Psicologia tota és una Ciència moral, tant pels seus continguts com pels seus *efectes* (Brinkmann, 2011). Però el mateix pot dir-se de la resta de Ciències Humanes o Socials, per la qual cosa hi ha qui recomanen tornar a anomenar-les, com antigament, «ciències morals i polítiques» (Todorov, 1993). En qualsevol cas, en destacar les conseqüències pràctiques més que les terminològiques, el que açò implica és la necessitat de reflexionar d'un mode explícit i sistemàtic sobre els supòsits de valor o filosòfics de cada investigació.

Açò últim va quedar molt clar, fa temps, en un esdeveniment referit als supòsits de valor de les investigacions sobre el desenvolupament humà (Cirillo i Wapner, 1986). Allà van participar-hi acadèmics tan cèlebres com ara Jerome Bruner, Carol Gilligan, Jerome Kagan, Bernard Kaplan i Richard Bernstein, d'entre altres:

Tan diversos com són, aquests participants, comparteixen la convicció afirmada per Karl Mannheim –en *Ideologia i Utopia*, de 1929–: «un clar i explícit reconeixement de les pressuposicions metafísiques que subjauen i fan possible el coneixement empíric, farà més per la claredat i avanç de la investigació, que el fet de renegar verbalment de l'existència d'aquestes pressuposicions, acompanyada de la seua subreptícia admissió a través de la porta de darrere» (Cirillo i Wapner, 1986: xii).



Per endinsar-se sobre este punt, Bruner afirmava que les investigacions del desenvolupament humà haurien de considerar-se dins l'esfera de les polítiques públiques, donat que el seu objectiu intrínsec no és únicament descriure, sinó prescriure el mode òptim d'assolir determinades metes. Lamentablement, això sovint es dissimula en seleccionar com a tema d'estudi els patrons de desenvolupament de la infància en determinats ambients socioculturals. Així, aquests patrons queden consagrats com als evolutius «naturals», i el desenvolupament dels xiquets en qualsevol altre lloc o context queda automàticament catalogat com una «desviació», o, en el millor dels casos, com un dèficit o retard (Bruner, 1986: 20-21). Per això, és que estes investigacions requereixen una meta-teoria de valors sobre la plenitud de l'ésser humà i de la societat:

No és que hagen de consultar-la tots els dies de la setmana, ni que hagen de reservar un diumenge piadós per a aquest únic propòsit. Però si deixen de fer-ho, *si passen per alt l'examen de les seues pressuposicions de valor per estar-s'hi ocultant darrere de la fal·làcia naturalista, les teories evolutives corren el risc de servir com a tòfols útils* al servei de les creences implícites de la cultura, més que com a vigorosos participants en el debat sobre la propra generació (Bruner, 1986: 27; l'èmfasi és meu).

Per descomptat, encara que siga indispensable, únicament la declaració de quins són els supòsits de cadascú no n'impedirà les controvèrsies. Més bé es tracta de facilitar-les, o d'assumir-les amb la major transparència i autocrítica o «reflexivitat» (Alveeson i Sköldberg, 2000) que siga possible. Crec que l'obra de Kohlberg, en el seu conjunt, ho il·lustra molt bé, ja que, malgrat el seu notable esforç inicial per exposar les bases racionalistes, neokantianes i liberals del seu enfocament, aquests plantejaments no sols reberen nombroses interpretacions distintes provinents dels seus crítics, sinó també per part d'alguns dels seus col·laboradors o deixebles, així com revisions posteriors per part del propi Kohlberg. D'altra banda, la seua obra també il·lustra el fet de què la classificació o correcció dels propis supòsits fonamentals, no necessàriament es produirà mitjançant els debats essencialment filosòfics, sinó que també es pot produir en lidiar amb els mètodes empírics, o en assajar aplicacions educatives o socials. Però la faceta educativa és un dels tòpics que he deixat per al final, no perquè em sembla de menor importància, sinó al contrari, per considerar que es tracta d'un aspecte crucial.

### ***c) De la «fal·làcia del psicòleg» a l'extensió de la comunitat de parell***

La ironia d'aquestes intervencions quirúrgiques que constitueixen tot un èxit, des del punt de vista de la ciència mèdica, encara que el pacient haja mort durant l'operació, es va reeditar dins l'enfocament kohlbergià poc després de

què començarà a aplicar els seus postulats a les aules. En efecte, succeí que Kohlberg i els seus col·laboradors havien entrenat a 20 mestres d'una escola secundària de Boston, quant a la tècnica desenvolupada per Moshe Blatt per discutir dilemes morals. La comparació amb els grups de control va demostrar que, tal com s'esperava, la discussió de dilemes estava associada a millores significatives de l'etapa de raonament moral. No obstant això, un any després de la finalització l'estudi, sols un dels 20 mestres entrenats continuava duent a terme discussions de dilemes morals. Per aquest motiu, segons el propi Kohlberg, encara que l'operació –psicològica– havia sigut un èxit, el pacient –educatiu– havia mort (1980: 38-39).

Ironies a una banda, Kohlberg va admetre que el problema es derivava de la forma unilateral amb què se sol veure la relació entre la Psicologia i la pràctica docent:

A aquesta visió, ara l'anomene la «fal·làcia del psicòleg». És a dir, la creença de què la teoria que guia als psicòlegs en les seues investigacions, hauria de ser la base que guie els mestres, quant a allò important i verdader, quan prenen decisions en la pràctica (1980: 38).

Per exemple, afegí Kohlberg, si assumim que les lleis de l'aprenentatge per reforçament són vertaderes i útils en aplicar-se l'aprenentatge d'hàbits en animals i en xiquets, no se'n desprèn que la teoria d'Skinner siga una bona guia per a la pràctica docent. El fet de què la llibertat i la dignitat li resultaren a Skinner conceptes superflus en el moment de donar-li sentit a les seues dades, no vol dir que els docents haurien de fer altre tant a les escoles. Al contrari, per ser legítimes, les decisions docents haurien d'assumir la creixent llibertat i dignitat dels xiquets o xiquetes. Les prioritats educatives no deuen confondre's amb les prioritats de la investigació psicològica. Però, segons la seua confessió,

al principi no vaig reconèixer açò clarament i vaig fer incursions en l'educació de la mateixa forma que Skinner (Kohlberg, 1980: 38).

En definitiva, va ser eixe exercici d'autocrítica el que el va dur a concebre la comunicació entre psicòlegs i educadors com un carrer de doble via, o esforç col·laboratiu per a la construcció de teories millors, en comptes de deduccions o prescripcions que els psicòlegs els dicten als educadors.

Aleshores, com es podrà apreciar, ací tenim altra instància de conflicte fronterer entre disciplines afins. Però, encara que jo mateix sóc un educador, ni per un instant crec que allò indicat seria «re-pedagogitzar» l'Educació, per exigir-los més respecte o el cessament de qualsevol incursió als psicòlegs, filòsofs, sociòlegs, economistes, etc. interessats en el terreny educatiu.

Probablement, una analogia més apropiada seria, si pensem en els sistemes de pesos i contrapesos de les democràcies modernes, entendre que els desafi-

aments provinents de disciplines veïnes afavoreixen, en general, la detecció i crítica dels excessos o dels punts cecs inevitables en qualsevol perspectiva especialitzada. Curiosament, Lapsley mateix ha promogut una idea semblant, en destacar allò que ha anomenat la «regla de Berkowitz», segons la qual, quan s'avalua la qualitat de les teories de la Psicologia Moral, resultaria indispensable tenir en compte les implicacions o viabilitat educativa d'aquestes teories. En efecte, si bé va ser Marvin Berkowitz qui va plantejar aquest requisit, verbalment, durant un esdeveniment acadèmic, van ser Lapsley i Hill els qui s'encarregaren de plasmar-ho en paper d'aquesta forma:

Qualsevol Psicologia Moral digna de suport deuria ser capaç d'articular un règim educatiu que li servís de sustentacle als seus plantejaments, mentre que l'absència d'implicacions educatives hauria de comptar en la seua contra (Lapsley i Hill, 2008: 325).

Més enllà d'aquella formulació en particular, semblaria clar que altres acadèmics han emprat criteris similars, bé siga explícitament o implícita. La qual cosa és molt important, per no dir urgent, ja que, tal com exposen William Damon i Anne Colby, en els últims anys s'ha popularitzat molt una tendència de caràcter controvertida que, per tant estudiar en detall exemples de biaixos o confusions morals, ha acabat per concloure que la gent és fonamentalment estúpida, cínica o hipòcrita. Entre els principals exponents d'aquesta tendència, Damon i Colby esmenten a Jonathan Haidt, Marc Hauser, Joshua Greene i Jonathan Cohen. El propi Haidt ha presentat el seu enfocament com a una «nova síntesi» de la Psicologia Moral, o com una «nova ciència de la moralitat», però no tots els especialistes aplaudeixen aquesta autodenominació (Damon i Colby, 2015, cap. 1).

Per exemple, en contrast amb la postura de Haidt i els seus esmentats col·legues amb la de Daniel Kahneman quant a la cognició en general, Damon i Colby subratllen que, si bé Kahneman va posar en evidència tot un inventari de biaixos o errors en què solem incórrer, no li va dur a concloure que la racionalitat mateixa fóra una il·lusió. Pel contrari, va sostenir que podem i deguem desconfiar dels nostres biaixos intuïtius, o dels raonaments ràpids, a pesar de com d'indispensables ens resulten en la vida quotidiana. Encara que moltes persones demostrin ser intel·lectualment peresoses o acontentar-se amb respostes fàcils i errònies, també hi ha persones més motivades, perspicaces o cuitoses, i aquestes diferències d'acompliment suggereixen de per sí importants metes educatives.

Aquesta perspectiva planteja un agut contrast amb la visió de la nova ciència [de la moralitat], la qual accepta la irracionalitat moral com a inevitable i no suggereix cap base per al creixement moral a través de l'educació o el desenvolupament del caràcter (Damon i Colby, 2015: 16).

John C. Gibbs fa alertes similars, en considerar en detall la «nova síntesi» de Haidt (cf. Farías, 2013-2014). En admetre que els treballs de Haidt no estan desproveïts de mèrit ni utilitat, Gibbs adverteix, no obstant això, que hi exhibeixen un biaix negatiu o «derrotista», un excessiu «descriptivisme» –o una exclusió de la prescriptivitat–, i un relativisme moral tan marcat que podria conduir-nos a la «paràlisi moral» (Gibbs, 2014: 31-37). De la mateixa manera que altres autors, Gibbs insisteix en què la gent pot aprendre a raonar més efectivament, a prestar-li més atenció a les evidències, i a estar més en guàrdia front la constant possibilitat d'equivocar-nos. Per la qual cosa, «una Psicologia Moral vàlida i que abaste al màxim seria una que representara els aspectes moralment madurs i admirables, almenys tan bé com als aspectes immadurs, ordinaris, o fins i tot corruptes de la raó humana, del desenvolupament i del comportament social» (Gibbs, 2014: 35).

Aleshores, en recapitular un poc, allò que ha succeït en les últimes dècades és que d'una Psicologia Moral massa confiada en què els seus dictats haurien de ser seguits sense queixar-se pels educadors, ara hem passat a lidiar amb una Psicologia Moral que senzillament no ofereix cap fonament per als esforços educatius ni per al creixement personal. La qual cosa, per descomptat, és molt greu, no sols per als professionals de l'Educació, sinó per a les societats contemporànies en general.

En anys recents, aquesta perspectiva [de la nova ciència moral] ha arribat a dominar les percepcions de la naturalesa humana, tant en l'acadèmia com entre el públic. Creguem que aquesta devaluada visió del comportament humà no sols ha produït una ciència incompleta i distorsionada, sinó que també ha contribuït al talant cínic dels nostres temps. La confiança social s'erosiona quan ens habituem a assumir el pitjor sobre les motivacions de la resta, quan assumim que les seues creences són racionalitzacions i que, en lloc de la veritat, el que es busca és influència, control i autopromoció (Damon i Colby, 2015: 22).

Note's, per cert, que Damon i Colby feren aquesta advertència abans del preocupant ressorgiment, a escala global, de qualsevol sort de líders populistes, xenòfobs, masculistes... i fins i tot assassins confessos i orgullosos, com l'actual President de Filipines («Philippines' Duterte», 2016). Com evitar, doncs, que una Psicologia Moral excessivament descriptiva o fonamentalment conformista acabe promovent la immaduresa o el subdesenvolupament individual i col·lectiu, en comptes d'apuntar cap a la maduresa o plenitud humana? Sense cap dubte, podria ser-hi decisiu que, els qui tenen ascendència sobre les noves generacions de professionals i professors de Psicologia, facen les corresponents exhortacions. Però, sense subestimar en absolut aquesta opció, crec que més important encara és ampliar el debat tant com siga possible, i apel·lar no sols

a la col·laboració o crítica constructiva de les disciplines confrontants amb la Psicologia, sinó també a l'escrutini i bon judici de la ciutadania en general.

En aquest sentit, considere molt instructius els arguments de Funtowicz i Ravetz (2000) sobre la «Ciència post-normal» i la necessitat d'«estendre la comunitat de parells». Segons aquests autors, si bé la divisió del treball entre la Ciència pura i la Ciència aplicada pot seguir sent vàlida en alguns contextos, cada volta ho és menys front els problemes ambientals globals. La gravetat i urgència d'aquests problemes requereix nous ideals de racionalitat i alguna cosa més que el concurs d'assessors experts. Doncs, mentre la prioritat dels experts és protegir o millorar el seu estatus i reputació professional, la de les comunitats és protegir la pròpia salut o qualitat de vida, i ambdues agendes no sempre coincideixen. De fet, l'anomenada «epidemiologia popular» –veja's també a Brown i Mikkelsen, 1997– ja compta al seu haver amb diversos èxits cèlebres, no perquè els llecs sàpiguen més epidemiologia que els experts en esta matèria, sinó perquè coneixen de primera mà els efectes de la contaminació del seu ambient i tenen un interès més premiant per remeiar-los. Per això, en alguns casos, quan les autoritats públiques s'han mostrat indolents o les corporacions privades han pretès, mitjançant experts, negar-ne la culpabilitat, les comunitats afectades senzillament han finançat els seus propis experts. D'aquesta manera, els ciutadans comuns «acompleixen una funció anàloga a la dels col·legues professionals en la revisió de parells o en els processos d'arbitratge de la ciència tradicional, que pel contrari podrien no aparèixer en aquests contextos» (Funtowicz i Ravetz, 2000: 53). El punt, segons aquests autors, és que la ciència no pot continuar fingint una indiferència olímpica quan el que està en joc és la supervivència de les nostres comunitats o de l'espècie i el planeta sencers. Açò és igualment vàlid per a la Psicologia i la resta de Ciències Humanes en el seu conjunt i, de fet, havia sigut plantejat ja fa temps, encara que en termes un tant distints, que subratllaven la dimensió hermenèutica i moral de tota ciència social i cridaven l'atenció sobre la influència o complicitat de les Ciències Social en els horrors de la guerra de Vietnam (Haan, Bellah, Rabinow i Sullivan, 1983).

En tornar al cas particular de la Psicologia Moral, l'esmentada fal·làcia del psicòleg en realitat no és un problema que estiga restringit a la relació entre psicòlegs i educadors. Kohlberg segurament destacà eixa relació, perquè el seu enfocament el va dur a treballar sobretot amb escoles secundàries. Però altres enfocaments poden generar més bé prescripcions referides a la criança dels bebès, a la vida amorosa, a les relacions laborals, la religió, la malaltia, el dol, etc. Per què deurien les mares, els enamorats o els adults en general acatar les prescripcions validades o de moda en els *journals* de Psicologia? Per exemple, va haver un temps en què els experts recomanaven als pares deixar plorar els seus bebès xicotets fins el cansament, mentre s'habituen a dormir al seu propi llit i habitació. Ara que es planteja que això, en realitat, és summament

danyí per al benestar psicològic de les criatures (Narvaez, 2016, 13 de novembre), a qui o en quin tribunal poden demandar les famílies que van patir innecessàriament per aquells desencaminats ensenyaments psicològics? I si el consens dels especialistes torna a canviar diametralment? Qui ens podria garantir que no ho farà?

Des de la perspectiva de Llatinoamèrica, d'altra banda, resulta molt obvi per a mi que la Psicologia Moral actual no és, ni de lluny, tan internacional o transcultural com hauria de ser. Així que, lògicament, el primer pas per estendre la nostra comunitat de parells seria incentivar una major participació dels nostres investigadors, que fins ara semblen haver mostrat poc interès en l'àrea (cf. Martí-Vilar, 2010: 32; Martí-Vilar, Samper i Díez, 1997). Mercedes Oraisón, per exemple, lamentava que «Lawrence Kohlberg no ha tingut la transcendència que es mereix en Llatinoamèrica, ni en les comunitats acadèmiques, ni molt menys en els espais de l'opinió pública» (2012: 44). Brasil, tal volta, represente una excepció, malgrat que investigadors com Ángela Biaggio i Cleonice Camino començaren a impulsar els estudis sobre el desenvolupament moral en els anys 70, quan el país travessava un període de violenta repressió política i recessió econòmica. De fet, açò els va comportar diverses crítiques i persecucions, doncs, mentre alguns associaven els plantejament de Kohlberg amb la defensa dels drets civils, altres associaven tota referència a la moral amb el control educatiu que la dictadura militar procurava exercir a través de l'«Educació Moral i Cívica» (Rique i Camino, 2012). En Veneçuela, em consta que encara hui les referències a l'educació moral tendeixen a generar cert rebuig, en ser equiparades amb els mètodes tradicionals de l'educació religiosa. Certament, l'àrea tendeix a ser de per sí altament controvertida, però fins i tot així, l'aparent desinterès dels nostres investigadors resulta difícil d'explicar. Segons el meu parer, per exemple, la Psicologia Moral passada i present podria contribuir profitosament amb la Psicologia Comunitària o amb la Psicologia Social en temes tan significatius com les lluites comunitàries, el sentit de la legalitat, o la prevenció de la violència (Farías i Perdomo, 2004; Farías, 2008; 2016).

Lamentablement, fins on sé, no comptem amb estudis sistemàtics i recents sobre la major o menor vitalitat de la Psicologia Moral llatinoamericana, però, a falta d'ells, em dóna la impressió de què la Psicologia Moral segueix essent una temàtica que es debat sobretot en anglès. Cal fer vots perquè el moviment a favor de publicacions d'accés obert promoga un major interès i participació dels investigadors hispanoamericans en aquesta branca tan necessària de la Psicologia.

## Reflexions finals

Entre els milers de pàgines de l'obra de Kohlberg, hi ha un passatge poc conegut, que alguns, tal vegada, consideren una anècdota sense major importància, però que a mi en particular em sembla alligonador. Es tracta d'una confessió que Kohlberg i Richard Shulik fan en concloure un estudi de casos sobre el desenvolupament moral i l'envelliment, a propòsit d'una de les seues entrevistades, amb el nom Andrea Simpson:

El problema és particularment complicat, perquè si una persona major ha desenvolupat alguna classe de saviesa que nosaltres no tenim, és difícil per a investigadors més joves detectar-la. En revisar el cas d'Andrea Simpson, els autors van tindre [*sic.*] menys la sensació d'encaixar a una persona en una etapa-categoria predeterminada que la d'aprendre alguna cosa d'una persona que ha desenvolupat certa saviesa o sentit espiritual que nosaltres no tenim, i que potser mai abastem (Kohlberg i Shulik, 1981: 72).

En deixar a una banda la gran humilitat que demostren aquestes línies, crec que allò instructiu d'aquestes és la forma tan clara en què il·lustren les limitacions de qualsevol saber especialitzat, bé siga psicològic, filosòfic o neurocientífic, en centrar-se en les facetes morals de la nostra existència. Perquè, és clar, les diferències d'edat són únicament una de les moltes circumstàncies que poden resultar desafiantes en investigar aquestes facetes tan complexes. Les diferències de gènere o de context cultural podrien tindre efectes igualment reptadors. Fora d'això, la saviesa d'Andrea Simpson, a la qual es referien Kohlberg i Shulik, tenia a veure en part amb les recerques i reflexions religioses d'aquesta senyora, però també amb la seua soledat, amb la pèrdua de la seua mare, amb la «injusta» malaltia mental del seu germà, i fins i tot amb el fet d'haver estudiat alguns cursos d'Antropologia i d'Astronomia, al seu pas per la Universitat:

Obtens una perspectiva més àmplia, quan estudies astronomia. La teua perspectiva s'obri fins a graus absolutament increïbles (Kohlberg i Shulik, 1981: 60).

Estem parlant d'experiències absolutament ordinàries, comunes a milers de persones, que, no obstant això, d'alguna forma desafiaven tot l'aparellatge teòric i metodològic del gran psicòleg i el seu col·lega.

Per descomptat, cal esperar que els futurs avanços de la Psicologia Moral n'il·luminen cada volta més la significació i altres factors. Però el desafiament epistemològic fonamental persisteix, ja que, a diferència del psicòleg que estudia la moralitat infantil, qui pot donar per fet que té un major nivell de desenvolupament que els seus subjectes d'estudi, entre adults eixa simetria desapareix i l'investigador i els seus subjectes estan, en principi, de tu a tu, o al

mateix nivell de competència (Habermas, 1983/1991: 202-204). Per això, allò que en definitiva suggerisc ací als interessats en protagonitzar els nous avanços de la Psicologia Moral, és que, en lloc de preocupar-se per les «tanques» que en defenen les atribucions i territori acadèmic, o anar a menysprear els ensenyaments que poden provenir de les especialitats veïnes –o dels que no tenen cap especialitat–, procuren més bé obrir i democratitzar al màxim tant els seus mètodes com els seus «repertoris interpretatius» (Alveeson i Sköldberg, p. 250), així com examinar a fons les seues conviccions personals i el rol moral i polític de la seua professió.

Les contribucions senyeres de Piaget i de Kohlberg es degueren, en gran mesura, a la seua capacitat per escoltar desprejudiciadament i respectuosa als xicotets, fins descobrir els xicotets filòsofs ocults en ells. Qualsevol siguen els avanços conceptuals o metodològics que vagen renovant a la Psicologia Moral, crec que –inclús en el cas de què es compte amb l'última moda de la tecnologia en matèria de neuroimatges o de mapeig cerebral– eixa capacitat bàsica, d'escoltar sense prejudicis i amb un profund respecte i interès a les persones, seguirà essent fonamental per a l'especialitat.

## Referències

- Alveeson, M. i Sköldberg, K. (2000). *Reflexive methodology: new vistas for qualitative research*. London: Sage.
- Bebeau, M. J. i Monson, V. E. (2014). A Theoretical and Evidence Based Approach for Designing Professional Ethics Education. En Nucci, L. P.; Narvaez, D. i Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of moral and character education* (Second edition), (pp. 507-534). New York: Routledge.
- Blasi, A. (1990). How Should Psychologists Define Morality? Or, The Negative Side Effects of Philosophy's Influence on Psychology. En Wren, T. E.; Edelstein, W. i Nunner-Winkler, G. (eds.). *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences* (pp. 38-70). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Brinkmann, S. (2011). *Psychology as a moral science: perspectives on normativity*. New York: Springer Verlag.
- Brown, P. i Mikkelsen, E. J. (1997). *No Safe Place: Toxic Waste, Leukemia, and Community Action*. Berkeley: University of California Press.
- Bruner, J. (1986). Value Presuppositions of Developmental Theory. En Cirillo, L. i Wapner, S. (eds.). *Value Presuppositions in Theories of Human Development* (pp. 19-28). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Cirillo, L. i Wapner, S. (eds.) (1986). *Value Presuppositions in Theories of Human Development*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.



- Damon, W. (1996). Nature, Second Nature and Individual Development: An Ethnographic Opportunity. En Jessor, R.; Colby, A. i Shweder, R. A. (eds.). *Ethnography and human development: context and meaning in social inquiry* (pp. 459-475). Chicago: University of Chicago Press.
- Damon, W. i Colby, A. (2015). *The power of ideals: the real story of moral choice*. New York: Oxford University Press.
- Farías, L. (2008). *La comunidad en carne propia: un estudio biográfico del altruismo y la madurez moral en barrios caraqueños*. Caracas: Ediciones del Vicerrectorado Académico de la UCV.
- Farías, L. (2013-2014). [Recensió de Gibbs, John C. (2014). Moral development and reality: beyond the theories of Kohlberg, Hoffman, and Haidt. Nova York: Oxford University Press]. *Anuari de psicologia de la Societat Valenciana de Psicologia*, 15(1), pp. 195-197.
- Farías, L. (2016). Un Estado capturado por la moralidad preconvenional. En Briceño-León, R. (coord.). *Ciudades de vida y muerte. La ciudad y el pacto social para la contención de la violencia* (pp. 87-115). Caracas: Alfa.
- Farías, L. i Perdomo, G. (2004). Moral Dilemmas of Community Leaders and Sense of Community. En Montero, M. (ed.). *Leadership and Organization for Community Prevention and Intervention in Venezuela* (pp. 25-37). New York: The Haworth Press. Copublicat simultàniament com a *Journal of Prevention and Intervention in the Community*, 27(1), pp. 25-37.
- Flanagan, O. J. (1993). *Varieties of moral personality: ethics and psychological realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Frisancho, S. i Delgado, G. E. (2016). On the necessary relation between moral development and worldview. *Journal of Moral Education*, doi: 10.1080/03057240.2016.1168737.
- Funtowicz, S. O. i Ravetz, J. R. (2000). *La Ciencia posnormal: ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.
- García, M. (2017, February 13). How to Keep Your AI From Turning Into a Racist Monster. *Wired* [Revista en línea]. Recuperat el 2 de maig de 2017, a partir de <<https://www.wired.com/2017/02/keep-ai-turning-racist-monster/>>.
- Gibbs, J. C. (2014). *Moral development and reality: beyond the theories of Kohlberg, Hoffman, and Haidt* (Third edition). New York: Oxford University Press.
- Giere, R. N. (2006). *Scientific perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haan, N.; Bellah, R.; Rabinow, P. i Sullivan, W. (eds.) (1983). *Social science as moral inquiry*. New York: Columbia University Press.
- Habermas, J. (1983/1991). *Conciencia moral y acción comunicativa* (García Cotarelo, R., Trad.) (Segona edició). Barcelona, España: Ediciones Península. (Versió original alemanya publicada en 1983).

- Hartwell, S. (2004). Moral Growth or Moral Angst? A Clinical Approach. *Clinical Law Review*, 11, pp. 115-147.
- Hess, D. E. (2009). *Controversy in the classroom: the democratic power of discussion*. New York: Routledge.
- Jackson, K.T. (2006). Breaking Down the Barriers: Bringing Initiatives and Reality into Business Ethical Education. *Journal of Management Education*, 30(1), pp. 65-89.
- Kohlberg, L. (1971). From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the study of Moral Development. En Mischel, T. (ed.), *Cognitive Development and Epistemology* (pp. 151-235). New York: Academic Press.
- Kohlberg, L. (1973). The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment. *Journal of Philosophy*, 70(18), pp. 630-646.
- Kohlberg, L. (1980). High School Democracy and Educating for a Just Society. En Mosher, R. L. (ed.). *Moral Education, a First Generation of Research and Development* (pp. 20-57). New York: Praeger Press.
- Kohlberg, L. i Shulik, R. (1981). *The Aging Person as Philosopher: Moral Development in the Adult Years*. Cambridge, Massachusetts: Center for Moral Education, Harvard Graduate School of Education. Document reproduït.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays on Moral Development, Vol. II. The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper & Row.
- Landsman, M. i McNeel, S. P. (2004). Moral Judgment of Law Students Across Three Years: Influences of Gender, Political Ideology and Interest in Altruistic Law Practice. *South Texas Law Review*, 45, pp. 891-919.
- Lapsley, D. K. i Hill, P. L. (2008). On dual processing and heuristic approaches to moral cognition. *Journal of Moral Education*, 37(3), pp. 313-332.
- Lapsley, D. K. i Narvaez, D. (2005). Moral Psychology at the Crossroads. En Lapsley, D. K. i Power, F. C. (eds.). *Character Psychology and Character Education K* (pp. 18-35). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Lapsley, D. K. i Narvaez, D. (2008). «Psychologized Morality» and Ethical Theory, or, Do Good Fences Make Good Neighbors? En Oser, F. i Veugelers, W. (eds.), *Global Citizenship Development and Sources of Moral Values* (pp. 279-291). Rotterdam: Sense Publishers.
- Martí-Vilar, M. (2010). *Razonamiento moral y prosocialidad: fundamentos*. Madrid: CCS.
- Martí-Vilar, M.; Samper, P. i Díez, I. (1997). L'impacte de L. Kohlberg en la Psicologia Contemporània (1989-1997). *Anuari de Psicologia de la Societat Valenciana de Psicologia*, 4(1), pp. 24-39.
- Maxwell, B. (2010). Does Ethical Theory Have a Place in Post-Kohlbergian Moral Psychology? *Educational Theory*, 60(2), pp. 167-188.

- Narvaez, D. (2014). *Neurobiology and the development of human morality: evolution, culture, and wisdom*. New York: W. W. Norton i Company.
- Narvaez, D. (2016). *Embodied morality: protectionism, engagement and imagination*. New York: Springer Berlin Heidelberg.
- Narvaez, D. (2016, november 13). Sleep Train a Baby? – Don't! [Entrada de Blog]. *Psychology Today*. Recuperat el 2 de maig de 2017, a partir de <<https://www.psychologytoday.com/blog/moral-landscapes/201611/sleep-train-baby-don-t>>.
- Oraisón, M. (2012). Kohlberg i Freire: sus puntos de encuentro en torno a la democracia, la educación i la ciudadanía. En Albers, I.; Mesa, J. A.; Oraisón, M.; Rique, J.; Camino, C.; Pasmanik, D.; Frisancho, S. i Farías, L. (Panel virtual). Sobre el legado de Lawrence Kohlberg: perspectivas latinoamericanas. *Postconvencionales*, 5-6, pp. 35-67. Recuperado el 26 de mayo de 2017 a partir de <[http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_post/article/view/6364/6127#.Wa-O78gjFPY](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_post/article/view/6364/6127#.Wa-O78gjFPY)>.
- Philippines' Duterte admits personally killing suspects (2016, diciembre 14). *BBC News*. Recuperat el 18 d'abril de 2017 a partir de <<http://www.bbc.com/news/world-38311655>>.
- Piaget, J. (1935). *El juicio moral en el niño*. Madrid: Francisco Beltrán.
- Putnam, H. (2004). *El Desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona, España: Paidós.
- Rest, J. R.; Narvaez, D.; Bebeau, M. J. i Thoma, S. J. (eds.) (1999). *Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Rique, J. i Camino, C. (2012). Los tres legados de Kohlberg según la visión de investigadores brasileños. En Albers, I.; Mesa, J. A.; Oraisón, M.; Rique, J. Camino, C.; Pasmanik, D.; Frisancho, S. i Farías, L. (Panel virtual). Sobre el legado de Lawrence Kohlberg: perspectivas latinoamericanas. *Postconvencionales*, 5-6, pp. 35-67. Recuperat el 26 de maig de 2017 a partir de <[http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_post/article/view/6364/6127#.Wa-O78gjFPY](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_post/article/view/6364/6127#.Wa-O78gjFPY)>.
- Sagan, C. (1982). *El Cerebro de Broca: reflexiones sobre el apasionante mundo de la ciencia*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*. New York: Cambridge University.
- Todorov, T. (1993). *Las Morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Toulmin, S. (2003). *Return to reason*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Wangerin, P. T. (1988). Objective, Multiplistic, and Relative Truth in Developmental Psychology and Legal Education. *Tulane Law Review*, 62, pp. 1237-1301.

- Wallerstein, I. (coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo veintiuno.
- Williams, L. C. (2016, march 24). Microsoft's Lovable Teen Chatbot Turned Racist Troll Proves How Badly Silicon Valley Needs Diversity. *Think Progress*. Recuperat el 15 d'abril de 2017, a partir de <<https://thinkprogress.org/microsofts-lovable-teen-chatbot-turned-racist-troll-proves-how-badly-silicon-valley-needs-diversity-1648e7020ea6>>.
- Wilson, E. O. (1999). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books.
- Wren, T. E.; Edelstein, W. i Nunner-Winkler, G. (eds.) (1990). *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*. Cambridge, Massachussets: MIT Press.

Data de recepció: 02-05-2017

Data d'acceptació: 05-07-2017