

Sabiduría como saber hacer de tercer orden: una perspectiva pragmática y naturalista*

Recibido: 04/09/2023 | Revisado: 19/01/2024 | Aceptado: 23/02/2024
DOI: 10.17230/co-herencia.21.40.8

Jonathan Echeverri Álvarez**

jechev39@eafit.edu.co

Resumen Sobre la sabiduría existe una extensa producción bibliográfica proveniente de la filosofía y la antropología. Recientemente, ha surgido un interés por develar los fenómenos psicológicos característicos de un agente que toma decisiones con sabiduría. Este artículo se inscribe en este interés desde una perspectiva pragmática y naturalista. La tesis que definiendo, en este contexto específico, es la siguiente: la sabiduría, como metaheurística moral que se expresa en la acción como un *ethos* reflexivo amplio, es una forma particular de saber cómo o conocimiento tácito; en concreto, es un saber hacer de tercer orden que permite el reconocimiento de nuestra naturaleza tribal, que se expresa en el comportamiento moral, y una visión panorámica de las ecologías morales en juego para tomar al menos una decisión colectiva de forma satisfactoria. En síntesis, la sabiduría como saber hacer de tercer orden es un recurso de elección entre el posible conflicto de ecologías morales diversas.

* Este artículo hace parte de la tesis doctoral en Filosofía titulada *Heurística moral y acción colectiva: tres ensayos filosóficos*.

** Doctor en Filosofía. Profesor de la Escuela de Artes y Humanidades de la Universidad EAFIT, Colombia. ORCID: 0000-0003-1129-6356.

Palabras clave:

Ethos reflexivo amplio, naturalismo, pragmatismo, sabiduría, saber hacer, ética, juicio moral.

Wisdom as Third-Order Know-How: A Pragmatic and Naturalistic Approach

Abstract On wisdom there has been an extensive bibliographical production from philosophy and anthropology. Recently, there has been an interest in revealing the characteristic psychological phenomena of an agent who makes decisions with wisdom. This article is part of this interest, from a naturalistic and pragmatic perspective. I defends the following thesis: wisdom, as a moral metaheuristic that is expressed in action as a broad reflective *ethos*, is a particular way of knowing how or tacit knowledge, specifically, it is a third-order know-how that allows the recognition of our tribal nature, which is expressed in moral behavior, and a panoramic vision of the moral eco-

logies at stake to make at least one collective decision in a satisfactory way. In short, wisdom as a third-order know-how is a possible resource of choice between the possible conflict of diverse moral ecologies.

Keywords:

Ethos wide reflective, naturalism, pragmatism, wisdom, know-how, ethics, moral judgement.

Metaheurística moral

Denyse O’Leary (2020) dice, a propósito de un ensayo de Igor Grossman (2020) dedicado a una posible ciencia de la sabiduría, que el naturalismo trivializa todo lo que toca. La sabiduría, según O’Leary, constituye un saber que solo se puede concebir, por ejemplo, desde la filosofía, la literatura y algunas tradiciones culturales que sacralizan un saber relativo a la vida. A su juicio, se trata de un saber inaccesible que no admite ninguna explicación científica.¹ Grossman (2020), no obstante, sostiene que su aproximación no es naturalista, sino, antes bien, una pretensión empírica sobre los principales rasgos psicológicos que pueden exhibir un razonamiento moral con sabiduría.² Sin

1 La sabiduría ha sido objeto de interés en Occidente y Oriente. La literatura sapiencial, religiosa y no religiosa, teísta y no teísta, se ha extendido en la historia de la humanidad con la tradición oral y escrita. De una lista que podría ser enorme, estos son algunos casos: del cristianismo heredamos, por ejemplo, los *Proverbios* y el *Eclesiastés*; de la filosofía oriental, por ejemplo, el *Tao* de Lao-Tse, las *Analectas* de Confucio y el *Bhagavad-gītā* de la tradición hinduista; de la filosofía occidental, las *Meditaciones* de Marco Aurelio y el clásico moderno *Walden* de Thoreau; de la literatura occidental reciente, *Siddhartha* de Hesse y *Memorias de Adriano* de Yourcenar. A pesar de las diferencias históricas y culturales de los textos, se identifica en las ideas o personajes narrativos un singular deseo permanente de sabiduría, que apunta a cómo tomar las mejores decisiones posibles en cuestiones límite de la existencia: el nacimiento, la enfermedad, la muerte, la identidad personal, el conflicto entre humanos, el cambio vital, la necesidad de un sentido vital natural o sobrenatural.

2 Igor Grossman coordina actualmente un laboratorio en la Universidad de Waterloo en Canadá, dedicado al estudio científico y cultural de la sabiduría (<https://uwaterloo.ca/wisdom-and-culture-lab/>). La Universidad de Chicago tiene un centro de investigación análogo (<https://wisdomcenter.uchicago.edu/>) y el Instituto Max Planck para el Desarrollo Humano en Berlín, Alemania, durante las décadas 80 y 90 de siglo pasado y bajo la dirección de Paul Baltes, desarrolló una teoría empírica sobre la sabiduría como una metaheurística acerca de la pragmática fundamental de la vida. Esta teoría se denomina el paradigma de la sabiduría de Berlín y fue el resultado de múltiples investigaciones empíricas, documentales y culturales que intentaron dilucidar los rasgos fundamentales de esta (Baltes, 2004; Baltes & Smith, 1994, 2008; Baltes & Staudinger, 2000; Freund & Baltes, 2002).

embargo, ambos autores tienen concepciones limitadas y, por lo tanto, equívocas del naturalismo, que puede entenderse en sentido amplio o restringido.

En su concepción amplia, el naturalismo reconoce las múltiples trayectorias evolutivas, epigenéticas, que atraviesan la experiencia de un ser humano en la extensión del ciclo vital (filogenia, ontogenia, cultura y pensamiento individual). En su concepción restringida, supone que el comportamiento humano obedece, de forma exclusiva, a una expresión funcional motivada por la supervivencia y la reproducción de la especie. Kitcher (1985) y Gould (2012) criticaron esta segunda concepción en la sociobiología popular, la cual somete cualquier objeto de indagación empírica sobre el comportamiento humano individual y colectivo a un “darwinismo estricto de la selección natural que funciona con asuntos conductuales para intentar incrementar el éxito reproductivo de los individuos” (Gould, 2012, p. 41), sin evaluar fines no reproductivos característicos de comportamientos emergentes y de la evolución cultural de las ideas, preferencias morales, creencias y tradiciones.

El naturalismo, en sentido amplio, permite el desarrollo de un saber empírico sobre la sabiduría con múltiples fuentes de información: la observación, la experimentación y el estudio que aborda el saber moral en el amplio espectro de la tradición literaria y filosófica de las culturas. Por ejemplo, Flanagan (2017) identifica las variedades de la posibilidad moral en Oriente y Occidente y sugiere la necesidad de una aproximación interdisciplinar al estudio de las costumbres morales. Asimismo, Haidt (2006) intenta explicar similitudes morales entre culturas que proponen formas de vida deseables, y Appiah (2010a) recomienda negar que la ética sea autónoma con respecto a las ciencias morales en la versión más rotunda de estas. Por su parte, Flanagan (2017) y Haidt (2006) contrastan estas formas de vida con hallazgos empíricos de la psicología moral; Appiah (2010a, 2010b, 2019) expone sus argumentos sobre problemas éticos en la interacción entre la filosofía moral, la economía del comportamiento, la psicología moral y los estudios culturales. La sabiduría merece una aproximación similar desde esta perspectiva

pragmática y naturalista, en sentido amplio.³

Es posible introducir una distinción entre un pragmatismo no naturalista y un pragmatismo naturalista. El primero, en la vertiente de Putnam (2011), concibe la posibilidad de un proyecto ético contingente, sin ontología, arraigado en las prácticas históricas y sociales de los seres humanos. El segundo, en la vertiente de Kitcher (2011, 2012), coincide con Putnam (2011, 2016) en su acepción pragmática, pero hace una distinción crucial: resignifica las prácticas científicas y morales como sucesos evolutivos con arraigo en la historia biológica y cultural como especie.

Putnam (2016) critica la relevancia de una psicología evolucionista para elaborar reflexiones éticas, a pesar del pragmatismo que coincide con Kitcher (2011, 2012) en sus respectivas lecturas contemporáneas sobre Dewey (1910, 1930). Putnam (2016) utiliza una objeción clásica de Gould (1978) -sin mencionarla de forma explícita- para referirse a los argumentos evolutivos adaptacionistas como “solo cuentos (*just stories*)” que, al parecer, ignoran la incertidumbre retrospectiva que tenemos sobre algunas trayectorias evolutivas cruciales de la vida. También, Putnam (2016) señala que la ética es un proyecto con una historia cultural y una trayectoria evolutiva quizás lamarckiana y no darwiniana; de nuevo aparece aquí, sin explicitarse, la conjetura que pertenece a Gould (1978).⁴

3 La coordenada teórica de este artículo se ubica en la segunda mitad de siglo xx y las primeras tres décadas del siglo xxi. Las discusiones empíricas sobre el comportamiento moral y la decisión humana, en interacción con herramientas informacionales-digitales, despiertan interés en la filosofía naturalista contemporánea; la reflexión filosófica, en este contexto, focaliza su atención en problemas que emergen en la ecología moral más reciente de la especie humana. Considero, además, como antecedentes filosóficos, el pragmatismo de William James (1899 [1890], 2000 [1907]) y de James Dewey (1910, 1930), así como el empirismo clásico de Aristóteles (1970 [349 a. e. c.]) y de David Hume (1987 [1753], 2014 [1751]).

4 Las objeciones de Gould (1978) y Gould & Lewontin (1979) a los excesos del adaptacionismo tienen respuesta en Dennett (1983, 1999). Con preocupación por la poca relevancia que en el debate evolutivo contemporáneo se le concede el papel de la contingencia en las trayectorias evolutivas, Gould (1995) señala: “¿cómo dibujar pues la geometría de la contingencia? ¿De qué otro modo podríamos representar la historia de la vida?” (p. 52). Dennett (1983, 1999) reconoce el peligro de sesgo en las explicaciones adaptacionistas y resalta una serie de criterios, como las *reglas* de sentido común en la filosofía de la biología (Williams, 1996), para evitar excesos. Estas *reglas* son: (1) no invocar la adaptación cuando disponemos de explicaciones probables de nivel inferior; (2) no invocar la adaptación cuando la característica de interés podría ser consecuencia

Según Putnam (2016), cualquier consideración evolutiva sobre el comportamiento moral añade poca relevancia a la reflexión ética; estas consideraciones evolutivas solo son útiles para imaginar antecedentes descriptivos de conducta moral. Este argumento tiene una clara deficiencia conceptual al ignorar que, en la dimensión evolutiva, la cultura puede funcionar como una segunda naturaleza con una novedosa vía de transmisión de información: lenguaje y aprendizaje cultural, con acciones de intencionalidad compartida e intencionalidad colectiva en la base del comportamiento moral (Tomasello, 2010, 2019a, 2019b).

Al referirnos a la evolución de nuestra especie, no solo consideramos componentes biológicos estructurantes móviles, sino también capacidades cognitivas que se expresan y transforman con la herencia cultural y que despliegan artefactos simbólicos y materiales que pueden abordarse en clave evolutiva. Desde una mirada naturalista pragmática, la ética es también consecuencia de la capacidad reflexiva para evaluar condiciones específicas de cuidado y cooperación, de forma restringida o amplia, es decir, el *ethos reflexivo* es restringido en creencias que son pensadas como puntos de referencia de elección moral, y es amplio cuando se interrogan estas preferencias en comparación con otras o con algún criterio de valoración que trasciende costumbres diversas.

La sabiduría como metaheurística es propuesta por Baltes y Staudinger (2000). Los autores sintetizan dos aproximaciones al estudio empírico de la sabiduría en la segunda mitad de siglo XX, exponen los principales hallazgos obtenidos de sus investigaciones y proponen una concepción integral. Según ellos, las aproximaciones se clasifican en teorías implícitas y teorías explícitas. Las teorías implícitas parten de concepciones populares asociadas a la sabiduría,

de una necesidad general de desarrollo; (3) no invocar la adaptación cuando el rasgo de interés es efecto de otra adaptación identificada (Dennett, 1999; Williams, 1996). “[C]on el uso de la ingeniería inversa [Dennett] plantea una explicación adaptacionista de la cognición humana. No apela con exclusividad a la agenda programática de investigación propuesta por la psicología evolutiva, sino que propone una narración histórica que incluye la antropología evolutiva; en otras palabras, considera entre líneas una explicación que relaciona la psicología y la antropología, aliadas a la biología evolutiva con intereses conceptuales peculiares” (Echeverri y Chaves, 2014, p. 156). Esta explicación es la que ignora Putnam (2016).

por ejemplo, la imagen cultural del hombre o de la mujer ancianos que al final de su vida han logrado acumular un nivel de experticia ética útil para sí y los demás. Se trata de figuras que representan un saber que se expresa por medio de la exhortación y el consejo para resolver dilemas morales. Una persona con sabiduría ha desarrollado una elevada capacidad personal e interpersonal para resolver conflictos con discernimiento, compasión e imaginación moral.

Las teorías explícitas, por su parte, proponen un constructo sobre la sabiduría que puede ser abordado de manera empírica con observaciones sistemáticas y con experimentos en la solución de problemas. La postura de Baltes y Staudinger (2000) parte de este último procedimiento. Las mediciones realizadas por los autores en múltiples investigaciones empíricas sobre agentes que contaban el reconocimiento cultural de tener sabiduría para resolver conflictos morales señalan lo siguiente: la edad no constituye un factor predictivo en las personas para desarrollar esta capacidad; la experiencia de vida, que no tiene que ver necesariamente con la edad, y la experiencia profesional específica que exige una solución permanente de conflictos interpersonales constituyen dos posibles predictores en el desarrollo de sabiduría; los atributos psicológicos personales como la creatividad, el estilo cognitivo para resolver problemas morales y la inteligencia social para manejar conflictos con preferencias morales opuestas son los mejores predictores en el desarrollo de esta capacidad.

Con estos hallazgos, Baltes y Staudinger (2000) proponen la siguiente concepción integral:

[...] sugerimos que la sabiduría es una metaheurística, es decir, una heurística que organiza, en un alto nivel de agregación, el conjunto de *corpus* de saberes y heurísticas proporcionales y más específicas que están disponibles para los individuos en la planificación, gestión y evaluación de problemas que rodean la pragmática fundamental de la vida. Tal aproximación a la psicología de la sabiduría tiene congruencia con la obra de aquellos filósofos que, en su búsqueda de una visión interdisciplinar de la naturaleza de la racionalidad humana, han comenzado a prestar atención al trabajo sobre la heurística y los patrones de la pragmática en psicología cognitiva; los más dignos de mención son los filósofos pragmáticos (Bratman, 1987; Fletcher, 1995; Rorty, 1998; Stich, 1990).

Como metaheurística cognitiva y motivacional, entonces, la sabiduría es la encarnación de las mejores “creencias subjetivas y leyes de la vida” que una cultura y los individuos tienen para ofrecer (Baltes & Staudinger, 2000, p. 132).⁵

Sobre la base de esta concepción integral, que hace énfasis de manera ambigua en el discernimiento, propongo considerar la sabiduría como metaheurística moral que se expresa en la acción como un *ethos* reflexivo amplio. Una metaheurística moral, en tanto un agente con sabiduría, tiene las mismas restricciones de elección que configuran una racionalidad limitada, por lo cual el agente necesita de atajos o intuiciones para elegir en condiciones de incertidumbre; y estas intuiciones se encuentran a mitad de camino entre la espontaneidad y la deliberación consciente, en relación a las propiedades singulares en contexto que tiene cada problema de elección moral (Echeverri *et al.*, 2016; Manrique, 2019; Lopera *et al.*, 2019; Varela, 2003).

El énfasis recae en la acción porque la mejor forma de juzgar la sabiduría de un agente es a través de sus comportamientos cotidianos, es decir, en la forma como este traduce en acciones su saber moral; una heurística de evaluación de la sabiduría de una persona consistiría en observar primero sus comportamientos y posteriormente su discurso. E igualmente se destaca el *ethos* reflexivo amplio porque un agente con sabiduría logra distinguir la diversidad de ecologías morales en las cuales navegamos los seres humanos y, en consecuencia, sus acciones en relación a cuestiones límite de la existencia trascienden

5 Las traducciones de los textos en inglés son responsabilidad mía. “[...] we suggest that wisdom is a metaheuristic, that is, a heuristic that organizes, at a high level of aggregation, the pool (ensemble) of bodies of knowledge and commensurate, more specific heuristics that are available to individuals in planning, managing, and evaluating issues surrounding the fundamental pragmatics of life. Such an approach to the psychology of wisdom is consistent with work by philosophers, who, in their search for an interdisciplinarity guided view of the nature of human rationality, have begun to attend to work on heuristics and pragmatic schemata in cognitive psychology; foremost to mention are philosophical pragmatists [...]. As a cognitive and motivational metaheuristic, then, wisdom is the embodiment of the best ‘subjective beliefs and laws of life’ that a culture and individuals have to offer. Without wisdom as a metaheuristic, individuals’ knowledge and judgment about the conduct and meaning of life would be manifested at a lower level of quality, with a greater degree of fragmentation and without the proactive directionality toward optimization that the concept of wisdom prefigures” (Baltes & Staudinger, 2000, p. 132).

el tribalismo moral. El *ethos* reflexivo restringido es posible en el tribalismo moral, pero no permite una comprensión amplia, como la propiciada por el *ethos* reflexivo amplio, que involucra la exposición y la evaluación en variedades de la experiencia moral.

Saber hacer de tercer orden

Las distinciones entre saber cómo y saber qué, y entre conocimiento tácito y conocimiento explícito, han generado sendas discusiones acerca de formas posibles de relacionarnos con el mundo a través del conocimiento (Brandt, 2021; Lynch, 2013). La diferencia entre saber cómo y saber qué fue propuesta por Ryle (1945) en contra de una concepción exclusivamente proposicional del conocimiento que ignora tanto las formas de procedimiento rudimentarias como las formas técnicas en la formalización de un saber.

El contraste entre conocimiento tácito y conocimiento explícito fue planteado por Polanyi (1966, 1967) para resaltar el sedimento de saber espontáneo difícil de expresar y que no es resultado necesariamente de una instrucción deliberada. En este apartado sugiero que *la sabiduría, como metaheurística moral que se expresa en la acción como un ethos reflexivo amplio, es una forma particular de saber cómo o conocimiento tácito, y que, concretamente, es un saber hacer de tercer orden que permite el reconocimiento de nuestra naturaleza tribal -la cual se expresa en el comportamiento moral- y una visión panorámica de las ecologías morales en juego para tomar al menos una decisión colectiva de forma satisfactoria*. Ya tendré ocasión de explicar a qué hago referencia con la noción de saber hacer de tercer orden, pues este supone la existencia de otros dos órdenes como formas de saber.

Nuestra condición social hace inevitable adquirir experiencia moral. Desde la temprana infancia estamos inmersos en ecologías morales saturadas de creencias, normas, juicios y preferencias sobre cómo vivir y cómo convivir en aras de lograr una mayor eficacia de cohesión social. Estas ecologías pueden ser religiosas o no religiosas y se transforman de forma dinámica en las interacciones sociales cotidianas; algunas logran estabilizarse en una ventana temporal amplia, otras sufren pequeñas variaciones generación tras generación

y otras pueden experimentar fuertes cambios con el advenimiento de alguna revolución moral, como la abolición de la esclavitud o el reconocimiento de derechos civiles de poblaciones marginadas (Appiah, 2010b, 2019; Flanagan, 2017). La exposición continua y activa a estas ecologías morales, por observación, imitación y deliberación, configura un saber moral tácito, una manera de proceder espontánea que se expresa en las intuiciones morales cuyo origen y justificación racional en ocasiones no logramos explicar.

En la neurociencia cognitiva contemporánea es habitual identificar la descripción teórica de mecanismos cerebrales no conscientes y conscientes (Changeux y Ricoeur, 2017; Damasio, 2010, 2018; Evers, 2013; Hall, 2010; Llinás, 2020). Los primeros son cruciales en los seres humanos para automatizar aprendizajes mientras liberamos capacidad cognitiva; y, los segundos, para desarrollar nuevos aprendizajes. Aprender algo nuevo requiere de un esfuerzo en tiempo, atención, memoria, motivación y regulación emocional. Posteriormente, el nuevo aprendizaje se ejecuta de forma espontánea, sin dedicar, en principio, el mismo esfuerzo cognitivo inicial.

Damasio (2010) sugiere la existencia de dos órdenes inconscientes. El inconsciente genómico y el inconsciente cognitivo. El primero se refiere a las instrucciones, que heredamos en nuestro código genético y guían la expresión dinámica del fenotipo. A esto le llamaría un saber hacer de primer orden. Lo que somos, como especie en movimiento, es resultado, en parte, del aprendizaje acumulado en nuestro genoma, es decir, la selección y replicación de rasgos en el genoma es aprendizaje natural en la supervivencia de las especies en relación con las exigencias del entorno.

Cada forma de vida posible cuenta con un saber hacer de primer orden. Este aprendizaje no garantiza una supervivencia en el largo plazo. Para Gould (2007), la extinción suele ser el destino de la gran mayoría de especies animales -idea que se desprende de la comparación directa entre el número estimado de especies que se han extinguido y el número estimado de especies que han sobrevivido en la historia de la vida en la tierra-, porque las adaptaciones logradas, como saber hacer de primer orden, no logran una solución satisfactoria a los continuos desafíos de las circunstancias cambiantes. A propósito del

alce irlandés, cuyas astas enormes posiblemente permitieron, en el corto y mediano plazo, su supervivencia, y que luego experimentó la extinción, Gould señala que “probablemente era víctima de su propio éxito anterior: *Sic transit gloria mundi*” (2007, p. 43). Un destino similar al del alce irlandés enfrenta la especie humana con la consciencia de riesgos existenciales.

El segundo orden inconsciente, el cognitivo, es similar a la noción de conocimiento tácito propuesta por Polanyi (1966, 1967), que describe formas de proceder espontáneas adquiridas por los seres humanos en la extensión de su ciclo vital. Estas formas configuran un saber hacer de segundo orden y pueden modular, con procesos epigenéticos, la expresión del saber hacer de primer orden en el fenotipo de los seres humanos. Este saber hacer de segundo orden se expresa de diversas maneras, desde los hábitos asociados con necesidades básicas de supervivencia hasta el desarrollo de habilidades motrices y cognitivas en la solución de problemas.

El saber moral, al interior de una ecología moral específica, es una forma de saber hacer de segundo orden. En cambio, la sabiduría puede juzgarse como un saber hacer de tercer orden: es una experticia como habilidad ética. Un agente puede acumular experiencia moral pero no necesariamente experticia ética como sabiduría. Retomando tradiciones filosóficas orientales, Varela (2003) señala el carácter pragmático y progresivo de esta experticia. Esta dimensión pragmática y progresiva se revela como una inclinación extendida que requiere consciencia, atención y acción. La persona sabia es un agente experto o habilidoso en ética que, enfatizo, se expresa especialmente en la acción, y no en elaboraciones discursivas sobre algún tópico moral.

De ahí, por ejemplo, la crucial distinción entre un sabio y un profesor de ética o un líder con una habilidad retórica discursiva en alguna idea de espiritualidad. La acumulación de sabiduría no exige alguna formación académica en ética o una convicción moral o religiosa en particular. Según Damasio (2010):

Un mayor control del arbitrio que rige el comportamiento humano solo puede venir de la acumulación de conocimiento y de la consideración de los hechos descubiertos. Dedicar tiempo a analizar los hechos, evaluar

los resultados de las decisiones y ponderar las consecuencias emocionales de esas decisiones son otros tantos modos de forjar esa guía práctica que llamamos sabiduría. Con base en la sabiduría, deliberamos y depositamos nuestras esperanzas de gobernar nuestro comportamiento dentro del marco de las convenciones culturales y las normas éticas que han inspirado y modelado nuestra biografía y el mundo en que vivimos. Pero podemos también reaccionar frente a esas reglas y convenciones, y encarar el conflicto que resulta de disentir y discutirlos, o incluso de los intentos de modificarlos (2010, pp. 419-420).

Lo descrito en las últimas líneas es otra manera de evocar un *ethos* reflexivo amplio. Nos movemos, de manera inevitable, como animales cibernéticos transitorios que coordinan acciones colectivas en ecologías morales concretas. Estas son fuentes de información moral que modelan nuestras preferencias, pero estas no constituyen un destino moral. Podemos tener consciencia de tales preferencias, revelarnos e intentar una visión panorámica sobre las ecologías que habitamos. ¿Qué rasgos tienen esas ecologías que permiten la emergencia de nuestras preferencias morales? ¿Cómo condicionan nuestro comportamiento? ¿Cómo posibilitan o impiden una acción colectiva al interior de preferencias morales compartidas y entre preferencias morales diversas de diferentes grupos humanos? Lo que impide, quizás, una decisión colectiva satisfactoria entre grupos con preferencias morales diversas es la ausencia de sabiduría, cuyo influjo es más fuerte que el de nuestra condición tribal a pesar del daño que podemos ocasionarnos.

Juicios, decisiones y acciones

La popularidad reciente de las investigaciones empíricas en psicología moral marcó un énfasis en la elucidación del juicio (Greene, 2013; Haidt, 2001, 2019; Haidt & Kesebir, 2010; Tiberius, 2015), esto es, en la explicación de los procesos psicológicos involucrados en la emisión de un juicio moral ante un conflicto o dilema. Esta pretensión nos hizo pensar, desde algunas conversaciones habituales de la comunidad científica con énfasis en la solución de dilemas morales en abstracto, que los seres humanos utilizan procesos psicológicos automáticos y procesos psicológicos controlados. Los

juicios se desencadenan especialmente de manera automática, y pueden clasificarse como juicios morales deontológicos y juicios morales utilitaristas (Greene, 2013; Rosas *et al.* 2013, 2014). Sin embargo, el singular tratamiento experimental de estos hallazgos, sujetos aún a debates de interpretación, ha generado una ambigüedad en la comprensión de conceptos relacionados con la explicación del comportamiento moral (Narváez, 2008).

Este equívoco no permite entender matices de nuestra psicología moral en ambientes naturales de incertidumbre e interacción social que posibilitan, entre otras cosas, una distinción entre un *ethos* reflexivo restringido y un *ethos* reflexivo amplio, característico de la sabiduría. En este apartado sugiero la importancia de distinguir la noción de juicio de la noción de decisión, del concepto de acción; también señalo la necesidad de describir la posible interacción entre estos posibles fenómenos, que describen los conceptos, en la explicación del comportamiento moral. Me interesan entonces los juicios, las decisiones y las acciones que podemos juzgar morales. En síntesis, propongo considerar el juicio moral como una valoración anclada en una creencia moral; la decisión moral, como un juicio resolutorio atado a una preferencia moral; y la acción moral, como una conducta observable ligada al menos a una decisión moral. Las creencias y preferencias pueden ser deliberadas o inconscientes; estos aspectos psicológicos emergen con la interacción dinámica en ecologías morales concretas.

Appiah (2010a) señala que el uso del recurso del dilema para lograr una explicación del comportamiento moral se enfrenta a tres problemas epistémicos: el primero se denomina *fantasía de arbitración* y el segundo, *problema del paquete*, mientras que el tercero reside en la concepción del juicio como acto solitario. El primer problema hace omitir la singularidad de nuestros juicios en ecologías morales concretas, nos lleva a suponer que podemos juzgar, como un árbitro desapasionado, el *performance* de un agente en abstracto; sometemos a este árbitro a una condición moral extrema desprovista de contexto, haciendo caso omiso de la racionalidad social y ecológica de las personas para representarse un problema moral y emitir un juicio de valor.

En el segundo problema, en conexión con el primero, suponemos que los asuntos de elección moral son claramente identificables y se expresan con opciones definidas del tipo: ¿a o b?, ¿a, b o c? Según el autor, formularse un problema en la vida cotidiana e identificar sus opciones morales más relevantes es en sí una tarea moral. El cine y la literatura constituyen escenarios de indagación moral en los que es posible comprender cómo los personajes evalúan situaciones complejas y responden a ellas. La exposición a estos recursos narrativos es una valiosa alternativa para observar el razonamiento moral de los agentes, objeto de indagación y experimentación, al juzgar las formas de proceder de los personajes.

En el tercer problema epistémico, por su parte, se pierde de vista la justificación social en la emisión de un juicio moral:

En pocas palabras, la ética del dilema se ha abocado con excesiva frecuencia a determinar qué debemos hacer. Puede resultar “práctica” en el espíritu del “señor Arreglatodo”, pero no en un sentido que reconozca el estrecho vínculo entre las prácticas sociales y los valores. No es posible abrirse camino hacia la vida buena mediante una constante resolución de acertijos, y si el término *ética* conjura un moralismo apabullante, un hincapié en las contravenciones, una lista de deméritos en bastardilla no cabe duda de que algo se ha perdido (Appiah, 2010a, p. 241).

El autor parte de una concepción aristotélica de la ética para señalar estos problemas epistémicos en la experimentación centrada en el comportamiento moral.⁶ Se trata de una concepción que rescata las nociones de virtud, práctica y discernimiento, y que es también de interés para la psicología moral contemporánea (Haidt,

6 Rosas *et al.* (2014) critican la famosa distinción de Green (2013) entre juicios morales deontológicos y juicios morales utilitaristas: “En últimas, creemos que la explicación que postula dos módulos es víctima de dos confusiones: (i) equipara apresuradamente las reconstrucciones formales del pensamiento moral con puntos de vista normativos diferentes respecto de acciones particulares; (ii) confunde las etiquetas superficiales “deontología” y “utilitarismo”, aplicadas a juicios particulares, con la presunción de que esos juicios son propios y exclusivos de un sistema formal con el mismo nombre” (Rosas *et al.*, 2014, p. 99). Green es apresurado al evaluar estos juicios con dos perspectivas normativas, con matices semánticos, que trascienden a la abstracción de dilemas morales en condiciones extremas. Son casos de “emergencia moral”, como los llamaría Appiah (2010a). Insisto, la evaluación del juicio tiene sentido en el reconocimiento de ecologías morales concretas y del nivel de experiencia moral que tiene un agente para emitir un juicio o tomar una decisión en un aparente o posible problema de elección moral.

2019; Haidt & Kesebir, 2010; Lopera *et al.*, 2019; Tiberius, 2015). Coincido con estas observaciones de Appiah (2010a) sobre el uso exclusivo de dilemas para evaluar la naturaleza del juicio moral en tanto este procedimiento suscita la idea de que el comportamiento moral se reduce a eso, a una filosofía de la acción restringida, donde un agente expresa su conducta moral cuando emite un juicio moral en una situación extrema descrita en abstracto, sin ningún contexto que guarde alguna similitud con las ecologías morales de las personas. Surge la necesidad, entonces, de una filosofía amplia de la acción que evalúe el comportamiento moral con los diversos procesos psicológicos involucrados en él y atendiendo a la sensibilidad ecológica que tiene la especie humana en relación con los contextos que habita (físico-natural, sociocultural e instrumental-digital) y, especialmente, a las ecologías morales que habitamos como animales cibernéticos transitorios.

Es posible concluir que hay una extensa producción bibliográfica que hace énfasis en una filosofía restringida de la acción, en tanto evalúa de manera exclusiva el juicio moral en abstracto. Dada una escena moral concreta, un agente suele ser interpelado de dos formas distintas: “¿Tiene algún consejo o recomendación al respecto?” y “¿Qué alternativa seleccionaría en caso de tener que tomar una decisión moral?”. Sin embargo, ambas preguntas son razonables si reconocemos, primero, que un juicio moral no coincide necesariamente con una decisión moral; segundo, que la justificación racional de un juicio o de una decisión moral no implica una conexión directa con la acción como conducta observable, es decir, que un agente puede decir que juzga algo como moralmente correcto sin que ello por fuerza sea coherente con su comportamiento como acción observable, y, tercero, que cada persona evalúa y toma una decisión moral según su repertorio de saber hacer de segundo orden, es decir, según el repertorio de experiencia moral acumulado que permite la evocación de intuiciones morales en ambientes de incertidumbre.

Así mismo, los agentes no saben con frecuencia qué prefieren: pueden tener algunas intuiciones definidas, otras ambiguas o no tener intuición alguna en su repertorio de experiencia moral para representarse un problema de elección moral y ofrecer una

solución concreta. En otras palabras, los seres humanos, además de experimentar la incertidumbre en relación con los ambientes de elección, también lo hacen respecto a ellos mismos. Pueden no estar seguros en cuanto a sus creencias y preferencias morales o desconocerlas, o simplemente no tenerlas para casos específicos, según el nivel de experiencia del que disponen y las ecologías morales que habitan.

Decisiones morales y decisiones éticas

La distinción entre decisiones morales y decisiones éticas es propuesta por Lopera *et al.* (2019), quienes la plantean en relación con la ambigüedad característica del naturalismo al usar las nociones de ética y moral. La distinción surgió en el marco de una investigación que intentó un diálogo entre la filosofía moral y la psicología moral, ambas desde una perspectiva contemporánea, procurando esclarecer en qué consisten las decisiones que se toman con sabiduría. Los autores señalan que es necesario mantener la distinción entre ética y moral especialmente en las investigaciones empíricas sobre comportamiento moral, y recomiendan luego la siguiente interpretación:

Entendemos por decisión moral un juicio resolutorio orientado a cómo vivir y cómo convivir, anclado en un conjunto de normas, valores y costumbres que se han interiorizado en el ciclo vital y que no han sido previamente analizados. En cambio, entendemos la decisión ética como juicio resolutorio que apuesta por un cuidado de sí y en consecuencia de los demás, pero, a diferencia de la decisión moral, esta es posible cuando se analiza el universo moral que subyace a la intuición, que motiva la ejecución de un juicio, una decisión y una posterior elección, y procura una articulación armónica entre intuición y deliberación (Lopera *et al.*, 2019, p. 226).

Los autores se sirven de la literatura y el cine para desarrollar esta distinción, resaltando cómo los personajes de esas obras enfrentan complejas decisiones morales por las que el bienestar de al menos una persona puede ser afectado. Tanto la decisión moral como la decisión ética se interpretan como juicios resolutorios con objetivos distintos.

Cada agente habita un universo moral o al menos una ecología moral concreta de normas, valores y costumbres. En la decisión moral no hay análisis reflexivo de estas ecologías morales, es decir, la persona no interroga, por ejemplo, el origen de sus preferencias e intuiciones morales; elige con sus intuiciones y deliberaciones ancladas en su experiencia moral como un saber hacer de segundo orden.

La deliberación también es posible en la decisión moral, pero tiene un carácter justificativo de la intuición moral al interior de una ecología moral concreta. En cambio, la decisión ética en una persona implica, primero, un análisis de la ecología moral que habita, y segundo, una articulación entre intuición y deliberación. Esta última no tiene un carácter justificativo de la intuición, sino que, antes bien, interroga sus orígenes y permite la posición de un observador de sí mismo. La articulación remite a un enfoque de integración. La persona que toma decisiones éticas reconoce sus ecologías morales y las ecologías morales que habitan otras personas, y aprende a discernir cuándo una intuición prevalece sobre la deliberación, en qué circunstancias la deliberación predomina sobre la intuición, y en qué momentos es posible una negociación compartida entre ambos recursos de decisión.

Un agente, entonces, puede tomar decisiones morales o decisiones éticas de forma dinámica en función de su nivel de experiencia moral y de experticia ética. En otras palabras, las decisiones morales son propias de un saber hacer de segundo orden, con un *ethos* reflexivo restringido, y las decisiones éticas son propias de un saber hacer de tercer orden, con un *ethos* reflexivo amplio. Lopera *et al.* (2019) plantean el siguiente caso para un esclarecimiento conceptual:

Un individuo puede suponer, a partir de su respectivo universo moral, que las preferencias profesionales de su hijo, interesado por las artes y humanidades, son inadecuadas y, entonces, requieren ser corregidas. En consecuencia, el padre toma la decisión moral de persuadir o incluso puede intentar imponer a su hijo aquella alternativa de elección que juzga, a partir de sus normas, valores y costumbres, como moralmente conveniente para vivir mejor. El padre siente y supone que elegir determinada profesión es indispensable para garantizar un nivel de ingreso económico aceptable y por lo tanto una mejor calidad de vida en su hijo y, tal vez, en su familia. Sin embargo, a propósito de la posibilidad en ciernes de tomar una decisión

ética, el padre ¿ha considerado la validez de sus intuiciones morales? ¿Se ha permitido analizar el sentimiento y la creencia que subyace a esta última suposición? ¿Ha pensado cómo su intento de persuasión o imposición puede afectar seriamente el bienestar de su hijo? ¿Ha considerado conversar con su hijo para discutir las preferencias de ambos y tomar tal vez una decisión conjunta o permitir al hijo decidir en libertad a pesar del contraste de sus respectivas creencias morales? En la primera decisión, en este caso moral, la persona no manifiesta ningún interés en analizar el universo moral que subyace a sus intuiciones morales, tampoco pretende una posible articulación armónica entre intuición y deliberación. En la segunda decisión, en este caso ética, el padre decide en primera instancia analizar sus intuiciones, ancladas en un conjunto de normas, valores y costumbres que pueden ser también inconscientes, y luego puede decidir tomando como punto de partida este previo análisis (2019, p. 226).

Un padre afligido por las decisiones de su hijo tiene al parecer dos opciones: una decisión moral que hace prevalecer sus intuiciones o heurísticas morales, y una decisión ética en la que prevalecen un saber hacer de tercer orden y una posibilidad de negociación entre ambos. Surge en este punto la pregunta: ¿una decisión ética desemboca de manera inevitable en una acción observable? En esta concepción de la sabiduría, en clave pragmática y naturalista, como una metaheurística moral que se expresa en la acción como un *ethos* reflexivo amplio, la respuesta es afirmativa. La acción para el sabio es su dominio de juego. De ahí que prefiera la experiencia al discurso. En una conversación con Davidson, Hadot declara: “Osaría incluso confesarte que me gusta mucho esta fórmula paradójica, enigmática, pero cargada de sentido, de un crítico chino citado por Simon Leys: Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia” (2009, p. 171).⁷

7 En Occidente, la Antigüedad es un punto de referencia para una distinción entre la filosofía como discurso y como forma de vida. De acuerdo con Hadot (1998, 2006 y 2009), para los filósofos griegos la distinción entre teoría y práctica solo sirve en la contemplación de dos niveles de análisis, pues ambos están relacionados de forma íntima. Hadot (2006) ilustra esta distinción con la siguiente idea: “Pero me parece que nunca es una pura reflexión teórica lo que determina la elección de vida. A propósito de esta elección, Sexto Empírico, como buen escéptico, ofrece un retrato caricaturesco de las elecciones filosóficas e ironiza: la elección del estoicismo está motivada por la pasión del orgullo (los jansenistas también dirán esto), y la elección de epicureísmo, por la pasión de la voluptuosidad (*Contra los profesores XI*, 178-180). Pero hay cierta verdad en

Estas ideas coinciden con aproximaciones recientes que intentan una explicación de la sabiduría que conectan el discernimiento con la acción en la agencia moral (Hall, 2010; Kunzmann & Baltes, 2005; Sternberg, 1994, 2003, 2012; Sternberg & Jordan, 2005; Yáñez *et al.*, 2009, 2012). Por ejemplo, Hall (2010) señala algunos rasgos propios de las personas sabias como la disposición a reconocer sus propias limitaciones epistémicas, la apertura frecuente a nuevas costumbres morales y la habilidad para convivir con la contradicción y la incertidumbre. Estas dos no son molestas para la sabiduría; antes bien, se reconocen como dimensiones inherentes a la condición humana. El desafío para el sabio, entonces, consiste en armonizar la contradicción y la incertidumbre en las decisiones éticas. Y esto, habida cuenta de la singularidad de cada posible conflicto moral, exige una improvisación similar al virtuosismo que alcanzan algunos artistas, por ejemplo, en la música y el teatro (Nussbaum, 1995; Schwartz & Sharpe, 2010). La improvisación es un arte característico de múltiples oficios en los que se despliega tanto la imaginación y la creación como el descubrimiento de otros mundos posibles. A propósito de las ejecuciones posibles en el *jazz* que tienen relación con la improvisación virtuosa y con las decisiones éticas tomadas en la incertidumbre, Echeverri *et al.* (2016) sostienen lo siguiente:

El grado de azar contenido en el entorno que rodea toda elección en ocasiones se resiste a la predicción. Especialmente, en aquellos acertijos de la vida que demandan un juicio o una decisión moral. En este caso, la improvisación, similar a la ejecución de un músico virtuoso de jazz que sigue una partitura (algo así como la experiencia que da contenido a la sabiduría) e introduce alteraciones singulares en función de las más

esta observación, en la medida en que puede haber motivaciones personales que explican tal o cual elección de vida. *Se podría decir en todo caso que hay una causalidad recíproca entre reflexión teórica y elección de vida.* La reflexión teórica funciona, en cierto sentido, gracias a una orientación fundamental de la vida interior, y esta tendencia de la vida interior se precisa y cobra forma gracias a la reflexión teórica. Cuando era joven ya tenía esta idea y me la ilustraba a través del alumbrado de las bicicletas, que garantizaban con su movimiento. De noche hace falta una luz que ilumine y nos permita guiarnos (es la reflexión teórica). Pero para tener luz, era preciso que la dinamo girase por el movimiento de la rueda. El movimiento de la rueda es la elección de vida. Entonces se podía avanzar. Pero había que comenzar por rodar un momento en la oscuridad. *Dicho de otro modo, la reflexión teórica ya supone cierta elección de vida, pero esta elección de vida no puede progresar y precisarse más que gracias a la reflexión teórica*" (pp. 159-160; énfasis añadido).

variadas circunstancias, constituye un recurso que se sirve del azar, de la ignorancia y el azar para deliberar en incertidumbre. Lo que en principio fue una suerte de *Jazz Standard* (temas con diversos intérpretes que adquieren reconocimiento durante la historia en la comunidad de músicos, por ejemplo: *Summertime*, *Round Midnight*, *All of Me*, *Stardust*, entre otros), con el tiempo adquiere cambios por decisiones del intérprete que se alimentan de la experiencia. De ahí que existan múltiples versiones de los *Jazz Standard* que se tejen en los *Jam Sessions* o sesiones de improvisación de *Jazz*. Y que dan lugar, en situaciones posteriores, a la creación de nuevos *Jazz Standard*. De hecho, Schwartz & Sharpe (2010) se refieren a la sabiduría práctica, a propósito de la improvisación para deliberar con sabiduría en incertidumbre, como un *jazz moral*.

En otras palabras, quien ejerce sabiduría para decidir en incertidumbre es similar a un músico que sigue una partitura (experiencia de vida) sobre la cual introduce, de ser necesario gracias a la exigencia de casos singulares, algunas variaciones novedosas de elección. Este no percibe la indeterminación del azar como una fuente problemática de incertidumbre, antes bien, se sirve del azar como un recurso para improvisar en su arte. El músico o aquel que delibera con sabiduría obtiene, en cualquier resultado posible, un *feedback* valioso que articula a su experiencia (Echeverri *et al.*, 2016, pp. 129-130).

La sabiduría como un *jazz moral* sigue una partitura sobre la cual introduce variaciones, en función de los nuevos problemas de elección moral. Esta partitura, como experticia ética o saber hacer de tercer orden, es dinámica. Se expresa con reglas epigenéticas en las circunstancias de incertidumbre, como resultado del hecho de aprender a tomar decisiones éticas entre las variedades de la posibilidad moral. La sabiduría, en últimas, se traduce en una elección, e implica saber y decidir de forma coherente con lo conocido. Es un tránsito permanente entre la intuición, la deliberación y la acción. No es suficiente con pensar que la sabiduría se encuentra alojada en algún lugar -a propósito de la pregunta del crítico literario Harold Bloom (2005) en su ensayo *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*-, pues esta emerge de la puesta en marcha de al menos una decisión ética que se traduce en acción.

Sabiduría y riesgo existencial

En principio, la consciencia de muerte individual ha sido fuente de angustia y ha inspirado la emergencia de creencias religiosas, tradiciones culturales y convicciones filosóficas (Dennett, 1999, 2007; Mithen, 1998). En el presente, convivimos con una consciencia de muerte a gran escala de la especie que algunos filósofos denominan riesgo existencial (Bostrom, 2002, 2003, 2013; Ord, 2020). Los riesgos existenciales, al igual que los catastróficos globales, son riesgos que podrían causar el colapso de la civilización o incluso la extinción de la especie humana (Ord, 2020). En otras palabras, asistimos a una consciencia de una muerte individual y una posible muerte colectiva de la especie. La primera pertenece a nuestra propia transitoriedad en la extensión del ciclo vital: “¿Cómo es que las cosas se forman para desaparecer? [...] Por eso podemos decir al mismo tiempo que ‘la vida es la creación’ y que ‘la vida es la muerte’” (Hadot, 2015, pp. 35-36). La segunda se forja ante los riesgos naturales o antropomórficos, o la combinación de ambos, que acumulamos en nuestra existencia colectiva generación tras generación.

La amenaza latente de una guerra nuclear a gran escala y los efectos irreversibles del cambio climático constituyen un par de ejemplos característicos de estos riesgos. Rovelli (2018) ofrece una observación inquietante acerca de la muerte:

El miedo a la muerte me parece un error de la evolución. Muchos animales tienen una instintiva reacción de terror y huida si se acerca un depredador. Es una reacción sana, que les permite escapar de peligros. Pero es un terror que dura un instante, no algo que permanece. [...] Todo tiene una duración limitada. [...] Tener miedo del tránsito, tener miedo de la muerte, es como tener miedo de la realidad, como tenerlo del Sol: ¿por qué razón?

Esta es la lectura racional. Pero lo que nos motiva en la vida no son argumentos racionales. [...] lo que nos guía en primera instancia es la sed de vivir, el hambre, la necesidad de amar, el instinto de encontrar nuestro sitio en una sociedad humana [...] Esa segunda instancia ni siquiera existe sin la primera. La razón arbitra entre instintos, pero utilizando los propios instintos como criterios primeros de arbitraje. Da nombre a las cosas y a nuestra sed, nos permite rodear obstáculos, ver cosas ocultas. Nos permite reconocer estrategias ineficaces, creencias erróneas, prejuicios, de los que,

por cierto, tenemos una innumerable cantidad. Se ha desarrollado para ayudarnos a saber cuándo las huellas que seguimos, creyendo que nos llevan al antílope que queremos cazar, en realidad resultan ser las huellas equivocadas. Pero lo que nos guía no es la reflexión sobre la vida: es la vida (Rovelli, 2018, p. 152).

Una segunda tendencia argumentativa refuta la idea de considerar el miedo a la muerte como un posible error de la evolución, sirviéndose de una estrategia similar a la de Hume (2014 [1751]) para referirse al origen del juicio moral. El miedo a la muerte se describe como un temor anclado en nuestra necesidad individual y colectiva de mantenernos con vida y dotar de sentido moral a esta transición. De hecho, reconocer y aceptar esta transitoriedad es un desafío moral para aquel que adquiere sabiduría, mientras que negarse a ella es una disposición restringida ante nuestra naturaleza singular y compartida con otras formas de vida de las cuales somos parte.

Se trata de una consecuencia equívoca del tribalismo moral. Si bien podemos juzgar el tribalismo como una estrategia razonable de supervivencia entre grupos humanos, este constituye a la vez la principal amenaza para lograr acciones colectivas coordinadas a gran escala. Es una paradoja vital: heredamos recursos de nuestra naturaleza para cooperar y competir entre grupos humanos y luego, ante la escasez y la ausencia de voluntad política coordinada a gran escala, enfrentamos la famosa tragedia de los bienes comunes (Hardin, 1968; Olson, 1965). Ord (2020) plantea que la civilización humana tiene vicios y virtudes como agencia grupal:

Si jugamos bien nuestras cartas, la humanidad está en una etapa temprana de la vida: todavía en nuestra adolescencia; esperando deseosa la llegada de una edad adulta notable. Al igual que adolescentes, estamos desarrollando rápidamente todo nuestro poder y estamos impacientes por flexionar nuestros músculos, por probar cada nueva capacidad en el momento en que la adquirimos. Mostramos poca consideración por nuestro futuro. Por supuesto, a veces hablamos del “largo plazo”, pero con ello generalmente nos referimos a la próxima década o dos. Un tiempo prolongado para un ser humano; un momento para la humanidad.

[...] Como muchos adolescentes, la humanidad es impaciente e imprudente; a veces de manera inaudita. En ocasiones, esto se debe a la

incapacidad de sopesar de manera adecuada nuestras ganancias a corto plazo frente a nuestros intereses a largo plazo. Más comúnmente, ocurre porque tratamos con total negligencia nuestro futuro a largo plazo, sin siquiera considerarlo en nuestra toma de decisiones. Y al igual que un adolescente, a menudo avanzamos a traspiés hacia los riesgos sin tomar ningún tipo de decisión consciente (Ord, 2020, pp. 52-53).⁸

Esta analogía invita a pensar en la humanidad como un agente colectivo que tiene una fuerza creativa impulsiva, característica de la adolescencia, con poca consciencia de los riesgos de largo plazo. Las decisiones individuales y colectivas suelen ser cortoplacistas. Cedemos fácilmente al deseo de placer y recompensa en el corto plazo aun a riesgo del elevado costo que podemos pagar en el largo plazo. Un riesgo existencial es como un costo de largo plazo que asumimos con nuestras decisiones individuales y colectivas cortoplacistas. Nos interesa más la supervivencia individual y colectiva de la tribu en la ecología moral que habitamos que la supervivencia grupal de la civilización humana y sus variedades de la posibilidad moral. Y en esta condición trágica, varios expertos evalúan si tenemos alguna alternativa (Coeckelbergh, 2021, 2022a, 2022b; Floridi, 2014; Floridi & Noller, 2022).

Ord (2020) recurre también a la ética aristotélica para señalar la necesidad de normalizar virtudes de cuidado a gran escala a fin de que podamos acumular sabiduría y vivir según ella como civilización humana. Coeckelbergh (2021) y Floridi & Noller (2022) sugieren que nuestros grandes desafíos existenciales en el siglo XXI remiten


8 *"If we play our cards right, humanity is at an early stage of life: still in our adolescence; looking forward to a remarkable adulthood. Like an adolescent, we are rapidly coming into our full power and are impatient to flex our muscles, to try out every new capability the moment we acquire it. We show little regard for our future. Sure, we sometimes talk about the 'long term', but by this we usually mean the next decade or two. A long time for a human; a moment for humanity. // Like the adolescent, humanity has no need to plan out the details of the rest of its life. But it does need to make plans that bear in mind the duration and broad shape of that future. Otherwise we cannot hope to know which risks are worth taking, and which skills we need to develop to help us fulfill our potential. // Like many adolescents, humanity is impatient and imprudent; sometimes shockingly so. At times this stems from an inability to appropriately weigh our short-term gains against our longterm interests. More commonly, it is because we completely neglect our longterm future, not even considering it in our decision-making. And like the adolescent, we often stumble straight into risks without making any kind of conscious decision at all"* (Ord, 2020, pp. 52-53).

a la conexión entre tecnología y naturaleza. En otras palabras, la gran pregunta que debemos resolver con sabiduría es: ¿cómo lograr una existencia sostenible con el uso socialmente responsable de la tecnología? Coeckelbergh piensa que nuestra alternativa consiste en tener una comprensión amplia de la acción colectiva que incluya la diversidad de tribus morales y otras formas de vida naturales y artificiales (algoritmos y máquinas).

En este sentido, la acción política es humana, natural y artificial, y se da en un devenir inagotable que requiere una negociación permanente con sabiduría. Por su parte, Floridi y Noller (2022), a propósito de una realidad cultural que reclama la reivindicación de una ontología epistémica y política con énfasis en la noción de red, plantean que es necesario un esquema de gobernanza multiagentes que trascienda el chovinismo moral y nacionalista de los países. A pesar de las ideas optimistas, la sabiduría es escasa a nivel individual y colectivo. Hasta que no logremos una manera eficaz de desarrollar sabiduría a pequeña y a gran escala, en virtud de la cual prevalezcan en la acción las decisiones éticas sobre las decisiones morales, y encontremos una forma de hacer consciente nuestro tribalismo moral y sus consecuencias positivas y negativas sobre la civilización humana, las posibilidades de una negociación entre tribus morales serán limitadas a la hora de reducir la presencia de un riesgo existencial.

El pragmatismo naturalista es un enfoque de interpretación del comportamiento moral que introduce un elemento novedoso en una posible aproximación empírica a la sabiduría. Desde esta perspectiva, un agente con sabiduría logra tener una comprensión amplia de sí mismo y de las ecologías morales que habita. Y este es un indicio de la naturaleza para pensar en una posible salida del tribalismo moral, que impide la coordinación de una acción colectiva entre preferencias morales diversas, necesaria para atender riesgos que amenazan la civilización humana.

En ocasiones, sospecho que este problema de supervivencia de la especie humana, en el largo plazo, puede ser irrelevante para un agente con sabiduría que logra una comprensión que trasciende su condición humana, en conexión con otras formas de vida. Stefan Zweig dice de Erasmo que su misión y sentido de vida fue “armonizar

las contradicciones del espíritu humano” y que fue “una naturaleza aglutinante o, para decirlo como Goethe -comparable a él en su rechazo de los extremos-, una ‘naturaleza comunicativa’ nata” ((2005 [1934]), p. 14). Las discusiones filosóficas y empíricas sobre la sabiduría nos han revelado que la contradicción y la incertidumbre, en problemas prácticos de elección moral, son dos condiciones de juego que acepta el sabio. Sin embargo, a diferencia de la indecisión para actuar que Zweig atribuye a Erasmo, la sabiduría se expresa de manera privilegiada en la acción, incluso cuando se trata de armonizar una contradicción trágica entre preferencias morales que rivalizan entre sí 

Referencias

- Appiah, K. (2010a). *Experimentos de ética* (L. Mosconi, Trad.). Katz.
- Appiah, K. (2010b). *The Honor Code*. W. W. Norton & Company.
- Appiah, K. (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad* (R. Irigoyen, Trad.). Taurus.
- Aristóteles (1970 [349 a.c.]). *Ética nicomaquea* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Baltes, P. (2004). *Wisdom as Orchestration of Mind and Virtue*. Max Planck Institute for Human Development. <https://goo.su/pcj8>.
- Baltes, P., Smith, J. (1994). Hacia una psicología de la sabiduría y su ontogénesis. En: J. Sternberg (Ed.), *La sabiduría. Su naturaleza, sus orígenes y desarrollo* (A. Zubiaur, Trad., pp. 109-148). Desclée de Brouwer.
- Baltes, P., Smith, J. (2008). The Fascination of Wisdom: Its Nature, Ontogeny, and Function. *Perspectives on Psychological Science*, 3(1), 56-64. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2008.00062.x>.
- Baltes, P., & Staudinger, U. (2000). Wisdom. A Metaheuristic (Pragmatic) to Orchestrate Mind and Virtue Toward Excellence. *American Psychologist*, 55(1), 122-136. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.122>.
- Bloom, H. (2005). *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* (D. Alou, Trad.). Santillana.

- Bostrom, N. (2002). Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology*, (9), 1-37. <https://n9.cl/md25np>.
- Bostrom, N. (2003). When machines outsmart humans. *Futures*, 35(7), 759-764. [https://doi.org/10.1016/S0016-3287\(03\)00026-0](https://doi.org/10.1016/S0016-3287(03)00026-0).
- Bostrom, N. (2013). Existential Risk Prevention as Global Priority. *Global Policy*, 4(1), 15-31. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12002>.
- Brandt, S. (2021). Ryle on knowing how: Some clarifications and corrections. *European Journal of Philosophy*, 29(1),152-167. <https://doi.org/10.1111/ejop.12574>.
- Changeux, J. y Ricoeur, P. (2017). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar* (C. Avila Flores, Trad.). FCE.
- Coeckelbergh, M. (2021). *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty*. Routledge.
- Coeckelbergh, M. (2022a). *Self-Improvement. Technologies of the Soul in the Age of Artificial Intelligence*. Columbia University Press.
- Coekelbergh, M. (2022b). *The political philosophy of AI*. Cambridge.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre* (F. Meler Ortí,, Trad.). Destino.
- Damasio, A. (2018). *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas* (J. Ros, Trad.). Destino.
- Dennett, D. (1983). Intentional systems in cognitive ethology: The “Panglossian paradigm” defended. *Behavioral and Brain Sciences*, 6(3), 343-390. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/S0140525X00016393>.
- Dennett, D. (1991). *La actitud intencional* (G. Ventureira, Trad.). Gedisa.
- Dennett, D. (1999). *La peligrosa idea de Darwin. Evolución y significados de la vida* (C. Pera, Trad.). Galaxia Gutenberg.
- Dennett, D. (2007). *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural* (F. de Brigard, Trad.). Katz.
- Dewey, J. (1910). *The Influence of Darwin on Philosophy. An Other Essays in Contemporary Thought*. Henry Holt & Company.

- Dewey, J. (1930). *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. The Modern Library.
- Echeverri Álvarez, J. y Chaves Castaño, L. (2014). Ingeniería inversa y cognición: ¿algunas memorias panglossianas? *Ideas y Valores*, 63(155), 145-170. <https://n9.cl/l4es3>.
- Echeverri Álvarez, J., Lopera, J. D. y Goenaga, J. (2016). El cálculo racional para elegir o la deliberación con sabiduría. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(33), 113-137. <https://doi.org/10.18270/rcfc.v16i33.1936>.
- Evers, K. (2013). *Neuroética. Cuando la materia se despierta* (V. Goldstein, Trad.). Katz.
- Flanagan, O. (2017). *The Geography of Morals. Varieties of Moral Possibility*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190212155.001.0001>.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution. How Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.
- Floridi, L., & Noller, J. (2022). *The Green and the Blue. Digital Politics in Philosophical Discussion*. University of Konstanz.
- Freund, A. M., & Baltes, P. B. (2002). Life-management strategies of selection, optimization and compensation: Measurement by self-report and construct validity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(4), 642-662. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.4.642>.
- Gould, S. (1978). Sociobiology: the Art of Storytelling. *New Scientist*, (16), 530-533. <https://goo.su/Cdf6L>.
- Gould, S. (1995). Escalas y conos: la evolución limitada por el uso de íconos canónicos. En O. Sacks y R. Silvers (Eds.), *Historias de la ciencia y el olvido* (C. Martínez Muñoz, Trad., pp. 44-52). Siruela.
- Gould, S., & Lewontin, R. (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 205 (pp. 581-598). <https://doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>.
- Gould, S. J. (2007). *Gould. Obra esencial* (J. Ros, Trad.). Crítica.

- Gould, S. J. (2012). *Un erizo en la tormenta. Ensayos sobre ideas y libros* (F. Manresa, Trad.). RBA.
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes. Emotion, Reason and The Gap Between Us and Them*. Penguin.
- Grossmann, I. (2020). The science of wisdom. *Aeon*. <https://goo.su/eG7zgtZ>.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (M. Cucurella Miquel, Trad.). Alpha Decay.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* (M. Cucurella Miquel, Trad.). Alpha Decay.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-295X.108.4.814>.
- Haidt, J. (2006). *La hipótesis de la felicidad. La búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua* (G. Poveda, Trad.). Gedisa.
- Haidt, J. (2019). *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata* (A. García Maldonado, Trad.). Deusto.
- Haidt, J., & Kesebir, S. (2010). Morality. En S. Fiske, D. Gilbert & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (pp. 797-832). Wiley.
- Hall, S. (2010). *Wisdom. From Philosophy to Neuroscience*. Alfred A. Knopf.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248. <https://n9.cl/6lw4i>.
- Hume, D. (1987 [1753]). *Ensayos morales, políticos y literarios* (C. M. Ramírez, Trad.). Trotta.
- Hume, D. (2014 [1751]). *Investigación sobre los principios de la moral* (C. Mellizo, Trad.). Alianza.
- James, W. (1989 [1890]). *Principios de psicología* (A. Bárcena, Trad.). FCE.
- James, W. (2000 [1907]). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar* (R. del Castillo, Trad.). Alianza.
- Kitcher, P. (1985). *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. MIT Press.

- Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*. Harvard University Press.
- Kitcher, P. (2012). *Preludes to Pragmatism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199899555.001.0001>.
- Kunzmann, U., & Baltes, P. (2005). The Psychology of Wisdom: Theoretical and Empirical Challenges. En R. Sternberg & J. Jordan (Eds), *A Handbook of Wisdom. Psychological Perspectives* (pp. 110-138). Cambridge University Press.
- Llinás, R. (2020 [2003]). *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos* (E. Guzmán, Trad.). El Peregrino.
- Lopera Echavarría, J. D., Echeverri Álvarez, J. y Goenaga Peña, J. (2019). *De la sabiduría práctica y la decisión en incertidumbre*. Aula de Humanidades.
- Lynch, M. (2013). At the Margins of Tacit Knowledge. *Philosophia Scientiæ*, 17(3), 55-73. <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.886>.
- Manrique Tisnés, H. (2019). *La toma de decisiones: entre la intuición y la deliberación*. Universidad EAFIT.
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia* (M.^ªJ. Aubet, Trad., M. Köhler, Rev. Téc.). Crítica.
- Narváez, D. (2008). *The Social Intuitionist Model: Some Counter-Intuitions*. En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology. Volume 2: The Cognitive Science of Morality. Intuition and Diversity* (pp. 233-40). MIT Press.
- Nussbaum, M. (1995). El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública. *Estudios de Filosofía*, (11), 107-167. <https://goo.su/YxGf>.
- O'Leary, D. (2020. octubre 25). Why wisdom is not and cannot be a "science". *Mind Matters*. <https://goo.su/zr7z5>.
- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action. Public Goods, and the Theory of Groups*. Harvard University Press.
- Ord, T. (2020). *The Precipice. Existential Risk and the Future of Humanity*. Hachette.

- Polanyi, M. (1966). *The Tacit Dimension*. Anchor Books.
- Polanyi, M. (1967). *Logic and Psychology*. American Psychological Association.
- Putnam, H. (2011). *Ética sin ontología* (A. Freixa Vidal, Trad.). Alpha Decay.
- Putnam, H. (2016). *Naturalism, Realism, and Normativity*. Harvard University Press.
- Rosas, A., Arciniegas, A., Caviedes, E. y Arciniegas, A. (2014). La neuropsicología del juicio moral. Sobre las causas de respuestas contraintuitivas a los dilemas morales. *Praxis Filosófica*, (38), 89-106. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i38.3526>.
- Rosas, A., Caviedes, E., Arciniegas, A. y Arciniegas, A. (2013). ¿Decisión utilitarista o decisión aleatoria? Crítica a una tesis atrincherada en la neurociencia cognitiva. *Ideas y Valores*, 62(153), 179-199. <https://n9.cl/nm6tq>.
- Rovelli, C. (2018). *El orden del tiempo* (F. J. Ramos Mena, Trad.). Anagrama.
- Ryle, G. (1945). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46(1), 1-16. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/46.1.1>.
- Schwartz, B., & Sharpe, K. (2010). *Practical Wisdom. The Right Way to Do the Right Thing*. Riverhead Books.
- Sternberg, R. (1994). *La sabiduría. Su naturaleza, orígenes y desarrollo* (A. Zubiaur, Trad.). Descleé de Brouwer.
- Sternberg, R. (2003). *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*. Cambridge University Press.
- Sternberg, R. (2012). Una teoría balance de la sabiduría. *Persona*, (15), 19-39. <https://doi.org/10.26439/persona2012.n015.125>.
- Sternberg, R., & Jordan, J. (Eds.). (2005). *A Handbook of Wisdom. Psychological Perspectives*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610486>.
- Tiberius, V. (2015). *Moral Psychology. A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* (E. Marengo, Trad.). Katz.

- Tomasello, M. (2019a). *Una historia natural del pensamiento humano* (M. M. Correa, Trad.). Universidad de los Andes.
- Tomasello, M. (2019b). *Una historia natural de la moralidad humana* (M. C. Posada y M.^a-M. Ravassa, Trads.). Universidad de los Andes.
- Varela, F. (2003). *La habilidad ética* (J. Ortiz, Trad.). Random House Mondadori.
- Williams, G. C. (1996). *Adaptation and Natural Selection*. Princeton University Press.
- Yáñez Canal, J., Corredor, J. y Pacheco, L. (2009). La sabiduría y la psicología del desarrollo moral. *Diversitas. Perspectivas en Psicología*, 5(2), 255-268. <https://doi.org/10.15332/s1794-9998.2009.0002.04>.
- Yáñez Canal, J., Chaparro, J. y Segovia, L. (Eds.). (2012). *Serie: "Cognición, moral y desarrollo psicológico"*. Tomo III. *Experticia, sabiduría y desarrollo moral*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Zweig, S. (2005 [1934]). *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista* (R. S. Carbó, Trad.). Paidós.